


Hacia una comprensión interdisciplinar de la vulnerabilidad humana como categoría ético-teológica

CAROLINA MONTERO

Instituto de Teología Egidio Viganó
Universidad Católica Silva Henríquez

cmontero@ucsh.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-4609-7974>

Resumen: En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* 46 “el Concilio, a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” llama la atención sobre los problemas más urgentes que afectan al género humano. Empleando la misma metodología, este estudio propone una elaboración interdisciplinar de la noción antropológica de vulnerabilidad humana como categoría ético-teológica. Junto con proponer una definición operacional transdisciplinar de dicha categoría, se vincula en sus resonancias con la antropología teológica de K. Rahner y se justifica su estatus de categoría humanizadora para una teología moral renovada.

Palabras Clave: vulnerabilidad, ética teológica, moral cristiana, interdisciplinariedad.

Abstract: In the Pastoral Constitution *Gaudium et spes* 46 “the Council, in the light of the Gospel and of human experience” draws attention to the most urgent problems that affect humanity. Using the same methodology, the present study proposes an interdisciplinary elaboration on the anthropological notion of human vulnerability as an ethical-theological category. Along with proposing a transdisciplinary operational definition of the term, it is linked in its resonances with the theological anthropology of K. Rahner, and its status as a humanizing category for a renewed moral theology is justified.

Key words: vulnerability, theological ethics, christian moral, interdisciplinarity

INTRODUCCIÓN

En el siguiente artículo proponemos una aproximación a la comprensión interdisciplinar y teológica de la categoría ético-antropológica de vulnerabilidad humana. Planteamos que su recta comprensión e incorporación al discurso de la ética cristiana puede ser un hito fundamental con la capacidad de colaborar en la reformulación de la ya clásica teología moral (fundamental) del post Concilio Vaticano II. Desde su definición como apertura y su incorporación de la ambigüedad de dicha categoría, desde los polos del amor hasta la violencia, resitúa la ética cristiana desde el aporte de las ciencias humanas, una renovada hermenéutica bíblica y la contribución de la teología de Karl Rahner. De esta manera, se propone la comprensión de la moral cristiana fundamental desde un nuevo lenguaje que, recogiendo la tradición, es más accesible para la mujer y el hombre del mundo en el que hoy vivimos.

STATUS QUAESTIONIS

Vivimos en un planeta profundamente atravesado por redes de interdependencia, donde la globalización como fenómeno transversal ha transformado el interactuar humano en sociedad, en sus dimensiones comunitarias, políticas, económicas y culturales¹. Hoy, más que nunca, mujeres y hombres están conscientes de sus derechos humanos, y los movimientos que luchan a favor de las minorías en cualquier parte del mundo rápidamente se viralizan en protestas a escala mundial.

La alerta ambiental ha permeado el discurso de la mayoría de los Estados y, poco a poco, se va haciendo costumbre considerar –al menos a nivel discursivo– el cuidado del medioambiente como parte de la cultura, los valores, y la ética cívica deseada. El fenómeno migratorio ha alcanzado dimensiones jamás conocidas y obliga a la creación de

¹ Cf. Un buen análisis del fenómeno de la globalización y sus consecuencias en A. GIDDENS, *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives* (Routledge Press, New York 2000).

políticas públicas y a elegir la apertura –o no– de las sociedades tradicionales en la recepción de aquellos que le son diferentes.

Por otro lado, la globalización ha implicado la imposición de la hegemonía neoliberal y la universalización de una experiencia de vulnerabilidad exacerbada, favoreciendo el debilitamiento de los vínculos personales, familiares y laborales, el auge del individualismo y el consecuente languidecimiento de la solidaridad humana.

La vulnerabilidad así experimentada es también el resultado de un proceso social que se manifiesta en el individuo, pero cuyas fuentes están en otra parte, remitiendo a una realidad intangible, a la vez omnipresente y omniabarcante, propia de todas las estructuras sociales de las que el sujeto participa.

Además, el proceso en sí de la modernización ha desembocado en riesgos producidos por el mismo ser humano y que hoy escapan a su control. La consecuencia de estos peligros manufacturados, tales como el cambio climático o la amenaza nuclear, ha implicado radicales cambios en las estructuras políticas, sociales y culturales de las naciones. La incertidumbre, impredecibilidad e inestabilidad de los procesos sociales, políticos y económicos, junto a la velocidad de los cambios tecnológicos y culturales, ha producido un debilitamiento de los vínculos sociales e intersubjetivos, resultando en el fracaso de la posmodernidad o de la modernidad “reflexiva”² –tal como la ha llamado el destacado sociólogo alemán U. Beck– al proponer nuevas formas adecuadas de apoyo a la ciudadanía.

Es en esta sociedad –que ha sido denominada por el mismo Beck como “del riesgo”³– donde la modernidad es vivida como angustia e inseguridad de manera cotidiana, provocando la creciente sensibilidad

² U. BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad* (Editorial Paidós Ibérica, Barcelona 1998).

³ U. BECK, *La sociedad del riesgo*. Byung-Chul Han la denomina “sociedad de rendimiento”, como expresión de la violencia positiva que carcome y agota a los individuos, donde el imperativo del rendimiento transforma la libertad en coacción autoimpuesta, la autoexplotación. Cf. BYUNG-CHUL HAN, *Topología de la violencia* (Editorial Herder, Barcelona 2019).

ante la dimensión subjetiva de los riesgos. Los sociólogos F. Furedi⁴ y Z. Bauman⁵ han recalcado el actual sentido disminuido del sí mismo, la fragilidad de sus vínculos, la fragmentación de las comunidades y la habitual necesidad de ser sostenido terapéuticamente. El planteamiento de U. Beck acerca de las biografías individualizadas señala que estas quedan vinculadas en sus estructuras a la autoconfiguración y, por otra parte, se encuentran abiertas a lo casi ilimitado. Esto deriva en la extraña mezcla de la individualización experimentada a la vez como institucionalización-estandarizada y como emancipación biográfica⁶.

La paradoja resultante es que el individuo, así atomizado, vive la experiencia de continuo aislamiento y fragmentación en medio del auge de las redes sociales. Lo que se ha llamado la construcción de “biografías a elección”⁷ de cada sujeto, se abre como extenuante tarea individual con la obligación de elegir permanentemente cómo actuar y cómo ser. Una de las más dramáticas manifestaciones de lo anteriormente descrito es el creciente sentido de estar enfermo, incorporándose como habitual en nuestras sociedades el discurso terapéutico del trauma, del estrés, el agotamiento (*burnout*) y la ansiedad.

Por otro lado, la sociología de los países del sur –en particular los de América Latina– fortalece el concepto de vulnerabilidad social como cuerpo teórico emergente que aspira a generar una interpretación sintética, multidimensional y de pretensiones integradoras sobre los fenómenos de desigualdad y pobreza en el

⁴ Cf. F. FUREDI, *Therapy Culture: Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age* (Routledge Press, New York 2004).

⁵ Cf. Z. BAUMAN, *Ética Posmoderna* (Siglo XXI Editores S.A, Buenos Aires 2004); ID., *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Editorial Fondo de cultura económica, Madrid 32007); ID., *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores* (Editorial Paidós, Barcelona 2007).

⁶ Cf. U. BECK, *La sociedad del riesgo*, 163-167. Cf. también A. MACINTYRE, *After Virtue* (University of Notre Dame Press, Indiana 32007) 35. 71. 225.

⁷ Cf. M. ALFIE COHEN – L. H. MÉNDEZ, “La sociedad del riesgo: amenaza y promesa”, *Sociológica* 15/43 (2000) 180.

mundo⁸. Pone de relieve, así, que la fragilidad de los asentamientos humanos empobrecidos está intrínsecamente ligada a los procesos sociales y políticos que en torno a ellos se desarrollan, y está relacionada con la susceptibilidad o resiliencia disminuida de las personas o grupos expuestos a las amenazas, dada la vulneración permanente de su dignidad y sus derechos.

Si rastreamos en otros momentos de la historia de la humanidad y de la Iglesia donde la incertidumbre y la percepción de las amenazas sobrepasan a individuos y sociedades, nos encontramos con que la tentación de ciertas corrientes de la teología moral ha sido la de volverse un sistema rígido, que pretende resolver las incertezas omnipresentes con la seguridad de normas claras y universales, que dictan lo que hay que hacer y otorgan así un sentido seguro para la vida. Ejemplos de lo anterior lo encontramos en los libros penitenciales de la baja Edad Media⁹ o en la controversia rigorista de los siglos XVI-XVIII¹⁰. Sin embargo, aun cuando en algunas situaciones o sectores del discurso eclesial actual pareciera que algo análogo puede ocurrir, la realidad de la globalización antes vista impide que esta respuesta sea recibida como satisfactoria, a modo general. Por otro lado, la crisis mundial por los escándalos relacionados con los abusos sexuales, de conciencia y de poder, por parte de clérigos y religiosos, ha minado la autoridad moral y la percepción de confiabilidad en la institución eclesial, de modo que se cuestionan ampliamente sus normativas y enseñanzas.

La alternativa, para una Iglesia cuya misión continúa siendo la de anunciar la buena noticia de Jesús y del reino del Padre, no puede ser el que añoremos repetir fórmulas antiguas o esquemas tradicionales que anteriormente dieron resultados relativos. La ética cristiana, como

⁸ Cf. L. GONZÁLEZ, *Orientaciones de lectura sobre vulnerabilidad social*, en *Lecturas sobre vulnerabilidad y desigualdad social* (Centro de Estudios Avanzados – CONICET, Córdoba 2009) 13.

⁹ Un buen estudio al respecto lo encontramos en A. V. NEYRA, “Los libros Penitenciales. La penitencia tasada en la alta Edad Media”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 39 (2006), <https://doi.org/10.3496/ahamm.v39.2960>.

¹⁰ Cf. un completo análisis de esta tendencia en J. L. QUANTIN, *El rigorismo cristiano* (Editorial BAC, Madrid 2006).

toda la teología, ha de asumir el imperativo al que exhorta el papa Francisco¹¹, el de no tener miedo a la renovación, sino asumir el riesgo del discernimiento y la recreación de lo salvífico perenne para anunciar esta Buena Noticia en un lenguaje inteligible y significativo que realmente llegue a todo, a todos.

Es esta la tarea que acometemos al aproximarnos a la construcción interdisciplinar de la comprensión de la vulnerabilidad humana como categoría ético-teológica, en la esperanza de encontrarnos en su lenguaje –nutrido por las diversas ciencias, en el diálogo con el mundo contemporáneo y en su honda raíz teológica– una formulación ética con categorías más humanizantes que realmente pueden ser significativas para el hombre y la mujer de hoy.

Comenzaremos proponiendo dicha caracterización de la vulnerabilidad humana, que incorpora su condición de ambigüedad radical ante el amor y la violencia. En un segundo momento vinculamos esta propuesta con la antropología teológica conciliar del gran teólogo alemán K. Rahner. Finalmente, planteamos los argumentos para sostener que la vulnerabilidad humana es, en sí misma, una categoría ético teológica con capacidad de renovar la teología moral contemporánea.

SÍNTESIS DE LA COMPRENSIÓN INTERDISCIPLINAR DEL CONCEPTO DE VULNERABILIDAD

El término *vulnerabilidad humana*, común en nuestro lenguaje cotidiano, es también utilizado como término técnico en variadas disciplinas tales como la psicología, la sociología, la filosofía y la medicina. Lo que proponemos a continuación es una síntesis transdisciplinar de este término poliédrico, elaborada en una extensa investigación previa¹².

¹¹ Cf. FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual* (Roma 2013) 43.

¹² C. MONTERO, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana* (Editorial Dykinson, Madrid 2022).

Vulnerabilidad¹³, comprendida en lo substancial y de modo interdisciplinar, es la apertura constitutiva del ser humano en relación a aquello que le rodea, a los vínculos que establece, y al 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 inherente estructura abierta queda plasmada en el cuerpo humano, de manera más evidente, pero también en su constitutiva condición social y en su necesidad de adoptar una perspectiva extrínseca en relación a sí mismo¹⁴.

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: el 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, finalmente, la posibilidad de que alguien o algo nos quite la vida¹⁵.

Definida de esta manera, la vulnerabilidad humana es concebida como relacional e intersubjetiva, pues 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. Es por esto que conlleva una posibilidad generativa, de carácter humanizante, para la

¹³ Para un *status quaestionis* relativamente reciente sobre la categoría de vulnerabilidad desde un enfoque interdisciplinar, cf. C. MONTERO, "Vulnerabilidad, estado de la cuestión", en E. CUDÁ (ed.) *Hacia una ética de participación y esperanza* (Editorial PUJ, Bogotá 2017).

¹⁴ Cf. G. STANGHELLINI, "For an Anthropology of Vulnerability", *Psychopathology* 30 (1997) 1-11.

¹⁵ Cf. S.J. STALSETT, "Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions", *Political Theology* 16/5 (2015) 467.

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

En el pensamiento de A. Gehlen, el ser humano es definido como deficitario, incompleto, no especificado por naturaleza. Esta misma condición carencial implica y exige una apertura al mundo y a la tarea de la construcción de la propia existencia, cuyo resultado es siempre incierto pues puede malograrse en el intento¹⁶. Para este autor, como para F. Nietzsche, lo característico del mamífero humano en relación a otros mamíferos sería su condición de “ser inacabado”¹⁷, y la consecuente inestabilidad que produce dicha incompletitud lo obliga a la dependencia continua. Esto marca una necesidad vital –previa a cualquier elección– pues solo con el soporte cultural y social podrá permanecer vivo y desarrollarse.

Además, constituye un riesgo pues existe la posibilidad del fracaso –de la persona y de la sociedad, en la tarea de la supervivencia– en el desarrollo y el florecimiento de cada ser humano¹⁸. Nos encontramos, así, en múltiples pensadores a lo largo del tiempo, con la noción del ser humano arrojado al mundo y puesto en una trayectoria existencial en la que ha de realizar su proyecto de vida en consciencia de su fragilidad, de la posibilidad de fracasar y de la certeza de su eventual muerte¹⁹. Varias corrientes de la filosofía contemporánea desarrollan la comprensión de la vulnerabilidad bajo las nociones de dependencia²⁰,

¹⁶ A. GEHLEN, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Editorial Sígueme, Salamanca 1980) 36-37.

¹⁷ A. GEHLEN, *El hombre*, 36-37.

¹⁸ Cf. I. BONÉ PINA, *Human Vulnerability and God's Grace. A Theological Conversation with Psychiatry and Philosophy* (Berkeley California 2003).

¹⁹ M. KOTTOW, “Anotaciones sobre la vulnerabilidad”, *Revista Redbioética/ UNESCO* 2/4 (2011) 91. Cf. también Heidegger, Sartre, Ricoeur, etc.

²⁰ Cf. por ejemplo, A. MACINTYRE, *Animales Racionales y dependientes* (Editorial Paidós Ibérica, Barcelona 2001).

fragilidad²¹, exposición al otro²² y labilidad²³, de este ser humano expuesto a lo ilimitado de su preguntar –y de su desear– y a lo limitado de sí mismo, los demás y el mundo²⁴.

Precisamos, entonces, tres dimensiones de la vulnerabilidad: la vulnerabilidad radical (apertura, dependencia, fragilidad constitutiva, subjetividad); la labilidad (posibilidad de fracaso en el proyecto vital axiológico y en la dimensión de sentido, capacidad de vulnerar a otros); y la vulnerabilidad vulnerada (posibilidad de la exacerbación de la vulnerabilidad radical por el posicionamiento ante la propia vulnerabilidad y la de los demás)²⁵. Siendo todos vulnerables –por nuestra subjetividad, corporalidad, sociabilidad, y exposición– hay situaciones o contextos que exacerbaban la común vulnerabilidad. Esta, en su concepción teórica abstracta, es en sí misma neutra o ambigua, y en su concreción categorial, la vulnerabilidad propia y la del otro reclaman siempre una elección ética que es indicio de moralidad.

Dicha comprensión de la vulnerabilidad es del todo acorde con la antropología bíblica, donde se la puede vislumbrar formulada como la apertura a la transformación y a la devastación. Nos detenemos brevemente en algunos símbolos bíblicos que plasman de modo metafórico lo que venimos entendiendo como vulnerabilidad humana.

El hombre y la mujer, comprendidos como *nefesh* □ *aya* (cf., por ejemplo, Sal 42,2; Sal 124, 29-30, etc.), garganta abierta que recibe y es sostenida por el soplo vivificante del Creador, recalca que el hábito de

²¹ Cf., por ejemplo, M. C. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (Editorial Visor, Madrid 1995); ID., *Hiding from humanity. Disgust, shame and law* (Princeton University Press, 2004); ID., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (Editorial Paidós Ibérica, Barcelona 2008).

²² E. Levinas lo aborda desde esta perspectiva en muchas de sus obras, pero de modo particular en E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre* (Editorial Siglo Veintiuno, Madrid 1974).

²³ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Editorial Trotta, Madrid² 2011). El mismo autor francés recoge el concepto de manera más reciente en *Caminos del Reconocimiento* (Editorial Trotta, Madrid 2005).

²⁴ Cf. J. MASÍÁ CLAVEL, *El Animal Vulnerable* (Ediciones Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1997) 187-188.

²⁵ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis Cristiana y plenitud humana* (Ediciones Alberto Hurtado, Santiago 2012) 68.

vida mismo del ser humano está en continua dependencia de Dios, cuya ayuda necesita para continuar desarrollándose. Así, el ser humano es concebido como precariedad y apertura sustentada de modo permanente e incondicional por un Dios que le ama.

La desnudez humana, símbolo tan recurrido en E. Levinas, indica en la Biblia de modo magistral el posicionamiento que la creatura adopta ante esta exposición y precariedad originaria. La desnudez es símbolo bíblico de vulnerabilidad porque plasma toda la ambigüedad de una realidad humana frente a la cual nos relacionamos con dificultad (cf., por ejemplo, Gn 2-3).

El desierto, otro símbolo bíblico, retrata la ambivalencia del pueblo de Dios ante esta realidad humana (cf., por ejemplo, Deuterocisías, Sal 65,9-16): metáfora de desolación y rebeldía, pero también de la época ejemplar donde se funde en el pueblo su identidad más profunda, el desierto es lugar de privilegio para la revelación de Dios y ocasión de ser sostenido por otro que es vínculo vivificante, de sanación y transformación. Es, a la vez, el lugar del amor (cf. Os 2,14) y ocasión de sufrimiento, traición y destrucción por la exposición a las fuerzas de la naturaleza y de nuestras propias emociones y necesidades que nos sobrepasan y vulnerabilizan.

El símbolo del cordero –principalmente el cordero degollado pero en pie (Ap 5,6) del Apocalipsis– explicita en la apertura a la posibilidad de la vulnerabilidad vulnerada –llevada al extremo de su concreción– el modo kenótico de Dios. Es imagen de quien elige no cerrarse, sino de mantener la apertura radical como expresión de humanidad plena. Manifiesta así, en su vulnerabilidad, esta apertura a otros hasta la completa donación de sí, y el compromiso en la relación con la vida y la humanidad de otros, hasta verter su propia vida por ellos. Dicha elección, a la vez divina y humana, en Cristo, otorga sentido definitivo a la historia, a la acción humana y a la justicia de Dios, que se vincula hasta la propia muerte con la vida de su pueblo. El desenlace final de la historia es el triunfo definitivo de Dios sobre el pecado, el mal y la muerte. Dios y su Cordero llevan así a la historia humana a su plenitud.

La comprensión bíblica del ser humano vulnerable –que hemos someramente reseñado a través de estos símbolos, como también la

comprensión de Dios que se hace vulnerable al entrar en relación– es coherente con la teología cristiana de la Trinidad. Un Dios que se concibe como comunión, que se constituye como tal por medio de las relaciones intratrinitarias, es un Dios esencialmente abierto. Por otro lado, comprende en el acto creador la trascendencia de Dios como un hacerse disponible, abriéndose a la relación. Al crear el universo, hace espacio para algo otro que Dios, disponiendo activamente de su ser divino para relacionarse con lo diferente a sí. Por ende, Dios voluntariamente limita su libertad absoluta por el amor absoluto, dejando ir el poder absoluto, abriéndose al ser de la criatura²⁶.

La presencia creativa y providencial de Dios es vulnerable. La vulnerabilidad, la capacidad de convivir, de amar y de sufrir al otro, es una parte ineludible de los vínculos humanos. Cuando Dios se vuelve relacionalmente abierto al don de su propia creación y abraza a sus criaturas como seres singulares y valiosos se muestra en su vulnerabilidad, voluntariamente autolimitándose por la creación y siendo afectado por ella²⁷.

El culmen de dicha apertura es también la encarnación, porque Dios, en Jesús de Nazaret, se despoja de sí mismo y asume toda la vulnerabilidad de cada ser humano en su propia existencia vulnerable²⁸.

En Jesús, la vulnerabilidad se manifiesta no solo en los grandes eventos de riesgo, dolor y muerte en su vida (como la huida a Egipto, la persecución de los fariseos, la muerte en cruz); no se presenta a través de acontecimientos extraordinarios ni por medio de poder o autosuficiencia; por el contrario, se muestra sobre todo en su quehacer cotidiano, su apertura para recibir a los dolientes y marginados, su capacidad de crear una comunidad con la que compartir su misión, su relación permanente con el Padre. Dios encarnado se abre de tal

²⁶ Cf. T. E. REYNOLDS, *Vulnerable Communion. A Theology of Disability and Hospitality* (Brazos Press, Grand Rapids-Michigan 2008) 160.

²⁷ Cf. T. E. REYNOLDS, *Vulnerable Communion*, 165.

²⁸ J. SILVA SOLER, "La Iglesia en la dinámica de la encarnación. El llamado a tener los mismos sentimientos que tuvo Cristo", *Revista Maule UC* 21 (1996) 61-68.

manera que es rodeado de vínculos de toda índole y se deja afectar, permea por ellos y se hace responsable de los mismos.

En la Sagrada Escritura, Dios no es la divinidad inmutable griega, sino que se hace vulnerable a las emociones propias del amor y de la traición, a la libertad de su criatura, a la relación de amorosa cercanía con su pueblo y a la siempre manifiesta ambigüedad de la fidelidad de este con su Dios. Es sobre esta ambigüedad característica de la vulnerabilidad que nos detenemos a continuación.

VULNERABILIDAD COMO CONDICIÓN DE APERTURA Y EXPERIENCIA DE AMBIGÜEDAD

Vista la definición general y el sustento bíblico de la categoría de vulnerabilidad humana que vamos reformulando, entraremos ahora en sus características centrales: su cualidad de apertura y su condición de ambigüedad. Luego plantearemos la manera que, a nuestro juicio, ha de hacerse cargo de estas características la antropología teológica y la ética cristiana.

La vulnerabilidad humana que hemos llamado radical –en ocasiones también denominada ontológica o general– es la concepción abstracta de la universal característica de todo ser humano en cuanto apertura y permeabilidad. Siendo una constante en la vida de cada individuo, es capacidad potencial para la comunión y la solidaridad en la vulnerabilidad. Ahora bien, la experiencia concreta de esta es siempre situacional, cambiante, asimétrica, singular y contingente. Tal como señala la connotada jurista norteamericana M. Albertson Fineman, la vulnerabilidad humana no es experimentada de formas iguales por todas las personas ni es evaluable de modo objetivo como situacionalmente equiparable en diversos escenarios²⁹. El perpetuo riesgo y la realidad de la vulnerabilidad es lo que en muchas ocasiones conduce a la competencia, al conflicto, a la desigualdad y la violencia,

²⁹ M. A. FINEMAN, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency* (The New Press, New York 2004).

más que a la solidaridad en reconocimiento del destino afín y de los intereses mutuos del bien común³⁰.

La vulnerabilidad humana en tanto radical y situacional es entonces amenazadora y enriquecedora, una característica ambigua de la vida. Es en la actualización de la amplia posibilidad de realizaciones de la vulnerabilidad que en algunos casos se manifiesta como pura amenaza y en otros como puro gozo o confianza, y en otras, todas las anteriores juntas³¹. Así, la vulnerabilidad, al ser abordada en un plano ético es, también, la experiencia de la ambigüedad.

De maneras diferentes, algunos de nosotros somos, en determinadas circunstancias, más vulnerables que otros, quizás viviendo con un grado mayor de exposición o de precariedad, aun cuando todos los seres humanos participamos en la vulnerabilidad radical compartida.

Un concepto ético-teológico de la vulnerabilidad apunta a una descripción realista de esta: una visión que la reconoce 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 que abarca la complejidad de la vida además de las formas multidimensionales de la experiencia humana en sus aspectos individuales, sociales y políticos³². Ni la visión puramente negativa de la vulnerabilidad, ni la exclusivamente positiva son capaces de aprehender su complejidad. Una antropología realista que valora la vulnerabilidad en tanto bien de la condición humana, debe ser capaz de hacerse cargo de su ambigüedad, tanto en aquello que aparece como amenazante como en aquello que tiene dimensión de enriquecer la condición humana³³.

En términos teológicos, la ambigüedad de la vulnerabilidad resuena con la noción de la fe comprendida como aventurarse desde la

³⁰ Cf. S. J. STALSETT, *Towards a Political Theology of Vulnerability*, 467.

³¹ Cf. H. SPRINGHART, *Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality*, en H. SPRINGHART – G. THOMAS (Eds.), *Exploring Vulnerability* (Vandenhoeck & Ruprecht, Bristol 2017) 19.

³² Cf. H. SPRINGHART, *Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality*, 7.

³³ Cf. H. SPRINGHART, *Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality*, 24.

vulnerabilidad, abriéndose hacia el mundo, hacia las y los demás y hacia Dios. Se basa en la consciencia de la necesidad de salvación y la esperanza en aquello que plenifica esta vida y la trasciende en términos escatológicos³⁴. Pero se basa también en la experiencia de una relación con el Otro, que es siempre inapresable e incosificable como nos recuerda E. Levinas, entre otros. Así, la vulnerabilidad implica un riesgo: pone en cuestión la susceptibilidad del ser humano integral al daño en relación a todas sus dimensiones y dentro de contextos sistémicos y sociales. A la vez, la vulnerabilidad es un recurso, es la condición previa y la expresión de la confianza, del respeto mutuo, de la responsabilidad y de la posibilidad del amor.

El amor involucra, fundamentalmente, acoger a otro en un espacio de mutua vulnerabilidad. Es la naturaleza de cierta correlación entre mi ser y el de otro, una cierta forma de mutualidad entre lo incosificable, en la que pertenecemos juntos. Más aun, el amor mantiene en consideración la alegría de vivir del otro, respetando su manera de ser, trabajando para nutrir la capacidad de gozo que encarna y manteniéndose fiel a esto en el tiempo³⁵. Así, tal como plantea E. Levinas, nos descubrimos incapaces de ser indiferentes, observadores neutrales y desapasionados, pues de alguna manera nos convertimos en rehén del otro ante su vulnerabilidad expuesta³⁶. Alguien ha evocado con su presencia, un nivel metaético que antecede la libertad y que mueve a responder, a prestar atención. En relación al sí mismo, el otro afirma cierta prioridad. Somos llamados y atraídos, envueltos en un acontecimiento relacional que es más grande que el sí mismo y que ocurre en lo que P. Ricoeur llamará el “entre” que se da en la relación con el otro. Y esta zona intermedia es el espacio dinámico y expansivo de la reciprocidad, de dar y recibir. Es el arco de la intersubjetividad humana³⁷.

Según E. Levinas, el rostro del otro, en su desnudez, es un imperativo “no me matarás”, que en lenguaje levinasiano quiere decir

³⁴ Cf. H. SPRINGHART, *Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality*, 24.

³⁵ Cf. H. SPRINGHART, *Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality*, 104.

³⁶ E. LEVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (Salamanca 1999) 180.

³⁷ Cf. T.E. REYNOLDS, *Vulnerable Communion*, 119.

“me harás vivir”³⁸. Hay una paradoja en lo que hemos recién observado: la aparente debilidad de la vulnerabilidad, en el amor, se vuelve una fortaleza humanizante. Lejos de ser solo una responsabilidad que inhibe el amor –que puede serlo–, la vulnerabilidad tiene la potencialidad de permitir establecer la mutualidad en los vínculos que el amor encarna. Nuestra vulnerabilidad humana nos abre a otros, capacitando para la posibilidad del amor.

La violencia, en el otro extremo, es la irrupción sin restricción del odio, la rabia, o el simple efecto de la masa violenta que recluta en la ignorancia o el desequilibrio emocional. Su único objetivo es dañar, aniquilar, destruir³⁹. En su efecto de masa violenta, será destruir y vandalizar. Pero en su condición más individual e intersubjetiva se manifiesta como denigración del otro, humillación y así una aniquilación progresiva hasta matarlo.

La filósofa italiana Adriana Cavarero ha escrito un original libro sobre la violencia contemporánea⁴⁰. Propone hablar de *horrorismo* para resaltar el impacto que la violencia tiene en las víctimas. Ella también la vincula con vulnerabilidad:

Todos somos vulnerables, esto es, al pie de la letra, heribles, porque la vulnerabilidad de nuestros cuerpos singulares, expuestos el uno al otro, constituye la condición humana que nos pone en común, pero dejándonos distintos. La tragedia de nuestro tiempo está justamente en las horribles circunstancias que nos obligan a percibir esta condición bajo la forma específicamente de su ultraje. Según las zonas del planeta, tales circunstancias pueden ser geopolíticamente diversas y variablemente intensas, pero la condición humana ultrajada es de todas formas la misma⁴¹.

³⁸ F. GUWY, *La asimetría del rostro. Entrevista a Emanuel Levinas*, en A. ALONSO MARTOS (Ed.), *Emmanuel Levinas. La filosofía como ética* (Valencia 2008) 22.

³⁹ Serge Dalla Piazza escribe en el año 2007 una interpretación del fenómeno de la violencia ligado a la vulnerabilidad. En *Violence et vulnérabilité. Debusquer, comprendre, agir* (De Boeck & Larcier, Bruxelles 2007), invita a la reflexión de los mecanismos de expresión de la violencia y su relación con la vulnerabilidad humana. Para una visión completa del vínculo entre violencia y vulnerabilidad, referirse a esta obra.

⁴⁰ A. CAVARERO, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea* (Editorial Anthropos, Barcelona 2009).

⁴¹ A. CAVARERO, *Horrorismo*, 14.

La violencia puede ser ejercida desde la vulnerabilidad y hacia la vulnerabilidad de muy diversas formas, señala Cavarero. Pero la condición humana ultrajada es de todas formas la misma. La vulnerabilidad vulnerada es ultrajo siempre, y atenta contra la dignidad de la persona humana. El ya mencionado filósofo Byung-Chul Han también apunta a un vínculo esencial entre vulnerabilidad y violencia:

“En la modernidad la economía arcaica de la violencia no desaparece fácilmente. La carrera atómica, asimismo, proviene de la economía arcaica de la violencia. El potencial de destrucción se acumula, [...] para generar el sentimiento de poder e invulnerabilidad. En el nivel psicológico profundo, el pensamiento arcaico cree que la acumulación de la capacidad de matar ahuyenta la muerte. El aumento de la violencia letal se interpreta como disminución de la muerte”⁴².

Es decir, se produce la gran paradoja de que la mayor capacidad de violencia se comprende como invulnerabilidad, de modo tal que la violencia letal –la que aniquila del todo– se interpreta como disminución de muerte.

Ahora bien, esta ferocidad no se da solo en las relaciones intersubjetivas. Tiene también una dimensión social, estructural, pues tal como señala Byung-Chul Han, las “formas de violencia manifiestas y expresivas remiten a una estructura implícita, que el orden de dominación establece y estabiliza, pero que, sin embargo, escapan la visibilidad”⁴³. Las estructuras, los sistemas, son creados y mantenidos por los seres humanos y, a la vez, los modelan. Hay estructuras o sistemas sociales que son en sí mismo violentos. Por ejemplo, el apartheid en Sudáfrica fue legal. El racismo y la xenofobia, la negación de los derechos de la mujer, el maltrato infantil y tantas otras situaciones son violencia que se ha naturalizado, de tal forma que parece ser parte de la estructura social.

Tenemos entonces que los polos entre los que se desarrolla o a los que se enfrenta la vulnerabilidad –el amor y la violencia– son resultado del ser humano como ser abierto y expuesto a las emociones de los

⁴² BYUNG-CHUL HAN, *Topología de la violencia*, 35.

⁴³ BYUNG-CHUL HAN, *Topología de la violencia*, 117.

demás y a sus acciones. Si el amor vulnerable tiene, como hemos dicho, potencialidad humanizante, la violencia siempre apunta a deshumanizar, a reducir y aniquilar al otro. Ahora bien, es necesario hacerse cargo de que la experiencia de la opresión continua, en las estructuras o sistemas de violencia, genera violencia. Esto implica que es responsabilidad de todos cambiar dichas estructuras.

SER HUMANO COMO SER ABIERTO. NOCIÓN DE ESPÍRITU EN K. RAHNER

La noción inter y transdisciplinar que hemos elaborado a partir de la “experiencia humana” (GS 46) está lejos de ser ajena a la tradición teológica. Entre otros, el gran Karl Rahner elabora como elemento fundamental de su comprensión del ser humano su condición inherente de apertura, su ser *espíritu*.

La tradición cristiana ha expresado sostenidamente su comprensión del ser humano como imagen de Dios que participa en la nueva creación de Cristo Jesús. La dignidad intrínseca de la persona humana, considerada raíz de la antropología bíblica creacional, es el primer elemento en el horizonte de sentido cristiano. Dicha comprensión de lo humano se desprende directamente de la fe en un Dios personal que crea, salva y plenifica al ser humano como evento de un inmerecido, gratuito, y misericordioso resultado de autocomunicación. Nuestro planteamiento es que incluso esta máxima –la de la dignidad humana– está atravesada por la noción de la vulnerabilidad: el ser humano es dignidad abierta, vulnerable⁴⁴.

De esta manera, la dignidad de los seres humanos es vista no solo como realidad abstracta universal, sino como concreción vulnerable en su singularidad absoluta y su modo de existir incomunicable; no solo como sujetos individuales, sino también desde su contexto social y sistémico a la luz de la religión.

El concepto de vulnerabilidad que hemos propuesto aborda la multidimensionalidad de la vida humana, tal como las experiencias de

⁴⁴ B. VILLEGAS, “Una Dignidad Vulnerable. La dignidad humana según la Biblia”, *Centro de Estudios Públicos*, en línea: https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303183159/rev44_villegas.pdf (consulta: 25.11.2020).

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 entretejido de dichas dimensiones e intenta formularlo, describirlo y valorarlo.

Buscamos mantener la vulnerabilidad radical –u ontológica– y la situacional unidas en este análisis. Si se redujera solo a su dimensión radical, perdería su poder transformador y también el realismo de tomar en serio la condición humana. Negar la vulnerabilidad situacional implica negar la condición corpórea, categorial, de la existencia humana. Si, por otro lado, se redujera la vulnerabilidad solo a su dimensión situacional, se corre el riesgo de transformarla en herramienta de discriminación contra grupos sociales llamados vulnerables, donde se les considera desde la debilidad, la deficiencia e incluso desde la pregunta acerca de su valor.

Hemos visto que la vulnerabilidad humana puede ser definida esencialmente como apertura constitutiva del sujeto a aquello que lo rodea, a las relaciones con los demás y consigo mismo, y a eso que lo trasciende. Ahora bien, como hemos ya señalado, esta perspectiva antropológica –a la que llegamos por medio del diálogo interdisciplinar– no es nueva para el ámbito teológico. Encontramos un ejemplo de dicha comprensión en el insigne teólogo alemán K. Rahner (1904-1984)⁴⁵, quien postula un método trascendental antropológico capaz de recoger el protagonismo del sujeto en lo que se ha llamado *el recentramiento antropológico* del cristianismo. Su profundidad teológica permite que dicho movimiento no se transforme en un movimiento regresivo ciego hacia una antropología autocentrada, sino justamente “un reconocimiento de lo que en él

⁴⁵ Para una presentación general del autor señalado, con abundante bibliografía primaria y de referencia, cf. C. SCHICKENDANTZ, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en K. Rahner* (Anales de la Facultad de teología; Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1999).

constituyen las condiciones de posibilidad de una apertura radical al infinito, al ser en general, al ser absoluto”⁴⁶. F. Berríos afirma:

En esta comprensión de la teología es básica la convicción de que no hay una oposición real entre lo “teocéntrico” y lo “antropocéntrico”, dado que lo antropológico, el ser humano en cuanto tal o “por naturaleza”, es concebido como “el ser de la trascendencia hacia el mundo (*zu Welt*) y hacia Dios (*zu Gott*)”, trascendencia que se traduce en su esencial y definitiva apertura. La comprensión del hombre como esencialmente “abierto” es la base de este, para Rahner, necesario giro de la teología, pero además es lo que le permite distanciarse del peligro de una mera reducción antropológica de la misma. Puesto que el hombre está, en tal visión, esencialmente referido a Dios y dado que, por otra parte, él no puede decir absolutamente nada de este Dios fuera de la posibilidad –gratuitamente recibida– de una tal referencia esencial, lo antropocéntrico y lo teocéntrico, bien entendidos, no son –ni podrían ser– conceptos opuestos en la teología cristiana⁴⁷.

Siendo dicha autocomunicación de Dios al hombre y la mujer uno de los ejes de su teología –históricamente situados y atravesados constitutivamente por el acontecimiento de Cristo–, Rahner elabora la condición de posibilidad para que dicha autocomunicación sea oída: el ser humano tiene que poseer una apertura (*Offenheit*) a la automanifestación de Dios en su palabra (*logos*). Esta apertura tiene que ser *a priori*, para que tal palabra, si es dicha, pueda ser oída⁴⁸.

Así, en *Oyente de la Palabra*, Rahner elabora una segunda parte, titulada *La apertura del ser y del hombre*. Y dentro de ella, en el capítulo quinto, “El hombre como espíritu”, escribe el teólogo: “El hombre es la absoluta apertura al ser en general, o, por decirlo con una sola palabra:

⁴⁶ F. BERRÍOS, “Noción de «espíritu» en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión”, *Teología y Vida* 56/3 (2015) 226. Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al cristianismo* (Editorial Herder, Barcelona 81998) 37-41. 50-55.

⁴⁷ F. BERRÍOS, “El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis (1)”, *Teología y Vida* 45 (2004) 412.

⁴⁸ Cf. K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Editorial Herder, Barcelona 1976) 79. Sobre el importante concepto de autocomunicación en el autor, cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al cristianismo*, 149-158.

el ser humano es espíritu. La trascendencia hacia el ser es la constitución fundamental (*Grundverfassung*) del hombre⁴⁹. Es decir, el ser humano es definido, primeramente, como espíritu, afirmación que en la antropología teológica de Rahner equivale a decir apertura.

El ser humano, espíritu –apertura– encarnada en la historia, realizando el sentido de su existir en apertura a la trascendencia no es una nueva versión del *fuga mundi*, “sino, por el contrario, mediante un radical enraizamiento en la realidad de la historia, asumiendo los desafíos de este concreto aquí y ahora insoslayable, en el que se prepara y anticipa el sentido definitivo de ese mismo existir”⁵⁰. Esto implica la convicción de que Dios plenifica y salva al ser humano siempre con el concurso de su libertad históricamente situada⁵¹. Desde esta perspectiva, el mundo y la historia son el espacio de la libertad humana, y en ella, en el “ámbito de la praxis se juega para los cristianos el punto decisivo de la salvación como acontecimiento de libertad”⁵².

La armonía recién expuesta entre el concepto transdisciplinar de vulnerabilidad propuesto, y el legado de la antropología teológica, permiten el paso a la ética teológica como consecuencia natural de la dinámica desde la fe-creída a la fe-vivida tan propia del cristianismo.

LA VULNERABILIDAD COMO CATEGORÍA ÉTICO-TEOLÓGICA

Tomando nuevamente como punto de partida la experiencia humana –en este caso la bioética y la filosofía–, nos abocamos a la ética cristiana como construcción de la libertad fundamental a través de la

⁴⁹ K. RAHNER, *Oyente de la Palabra*, 79.

⁵⁰ F. BERRIOS, “Noción de «espíritu» en Karl Rahner”, 227.

⁵¹ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al cristianismo*, 121-125. Para un estudio más completo acerca de la libertad, en Rahner, cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas* (Editorial Herder, Barcelona 1972).

⁵² R. SIEBENROCK, “Gracia como corazón del mundo. La contribución de Karl Rahner a una teología actual de la gracia”, en C. SCHICKENDANTZ, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*, 419-420. Artículo original alemán: R. SIEBENROCK, “Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitge-mäßen Gnadentheologie”, en M. DELGADO – M. LUTZ-BACHMANN (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner* (Berlin 1994) 34-71.

cual cada mujer y hombre, –de modo progresivo– va alcanzando la estatura de Cristo Jesús (Ef 4,13) o, como lo hemos llamado en este artículo, la humanización plena.

Han pasado veintidós años desde que, en Barcelona, P. Kemp, J. D. Rendtorff y otros veinte especialistas europeos en bioética firmaron la declaración⁵³ que proponía cuatro nuevos principios para orientar esta disciplina: dignidad, autonomía, integridad y vulnerabilidad⁵⁴. Concibieron esta última como ontológicamente previa a los demás principios, ya que expresa un atributo antropológico que precede a cualquier norma.

Siguiendo a J. Habermas⁵⁵, planteaban que la vulnerabilidad es origen del dinamismo moral, fundamental en las nociones de respeto, cuidado y preocupación ética por el otro. Además, es una característica humana que conlleva la potencial capacidad de acortar brechas entre extraños morales y de actuar como principio regulador eficaz en una sociedad plural. Por tanto, es un principio bio-político medular del estado de bienestar moderno.

Sostenían que estos principios básicos no solo forman las premisas antropológicas para el respeto legal de cada persona, sino que son también símbolos éticos y valores primordiales, pues conciernen la humanidad que aspiramos a ser. Son, por tanto, a la vez una visión teleológica del ser humano, principios legales y normas concretas, articulando las nociones de justicia social, solidaridad y responsabilidad. La vulnerabilidad en particular, siendo característica constitutiva de la condición humana, en su concreción situacional no es una cualidad axiológicamente neutra, y al ser latente o condicional implica la responsabilidad de quienes interactúan con ella.

La *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos* (UNESCO, 2005) recoge lo que, a nuestro juicio, fue un paso profético en la

⁵³ *Barcelona Declaration Policy Proposals* (1998), en línea: <https://polodibiodiritto.it/imgpag/files/Dichiaraz-Barcellona-Biodiritto.pdf> (consulta: 07/09/2021).

⁵⁴ La propuesta de la Declaración de Barcelona es concebida como una alternativa al principalismo norteamericano, hasta entonces hegemónico en la Bioética.

⁵⁵ Cf. J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Editorial Península, Barcelona 2000).

formulación de una ética más humana, ratificando en su artículo octavo el respeto debido a la universal vulnerabilidad de toda persona, y exigiendo protección a las vulnerabilidades específicas o situacionales⁵⁶. Constituía así, en su dimensión descriptiva (vulnerabilidad universal) y normativa (vulnerabilidad específica) un concepto de naturaleza dual, adjetivo y sustantivo. Reconociendo el carácter antropológico inherente de la vulnerabilidad general, señala la necesidad de identificar las fuentes de la vulnerabilidad específica, cuáles son los deberes de protección que se les debe a quienes se encuentran en esa situación y en qué circunstancias se puede disminuir la vulnerabilidad vulnerada.

Tal como plantean P. Kemp y J. D. Rendtorff, la pregunta que subyace a la ética de la vulnerabilidad no es meramente en torno a lo lícito o a los deberes de protección ante la vulnerabilidad específica o situacional, sino de modo más significativo acerca de qué humanidad deseamos desarrollar. Así, desde un punto de vista ontológico, el lenguaje moral de normas y reglas representa una función secundaria a la realidad de la interacción humana y a la comunicación sobre el florecimiento humano, pues “la experiencia moral tal como la concibe Habermas conduce a una prioridad del justo sobre el bien que se puede expresar en un principio de universalización. La consciencia moral no se enraíza en una experiencia de la ley, más bien en una experiencia subjetiva de la vulnerabilidad”⁵⁷.

Si la moral –y la conciencia– no provienen de la experiencia de la ley sino de “una experiencia subjetiva de la vulnerabilidad”, efectivamente tenemos que la ley es secundaria, derivativa, de una experiencia moral más transversal, que es la de la exposición a la vulnerabilidad propia y la del otro. Hemos dicho, con Levinas, que es esta la experiencia de una *metaética* anterior a la formulación social de las normas, anterior incluso a la propia libertad individual. Volviendo

⁵⁶ UNESCO, *Declaración Universal Bioética y Derechos Humanos*, 2005, Artículo 8. En línea <http://portal.unesco.org/>

⁵⁷ C. FURSTENBERG, “La ética discursiva al servicio de la moral según Jürgen Habermas”, *Medicina y Ética. Revista internacional de bioética, deontología y ética médica* 26/2 (2015) 222.

a Habermas, la afirmación es que “desde un punto de vista antropológico, la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa una vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales”⁵⁸.

La ética cristiana también se ocupa de las normas morales derivativamente. En primer lugar, el discurso moral cristiano apunta a la renovada condición existencial de la libertad humana, hecha posible por la autocomunicación de Dios. Estar en Cristo, por usar la expresión paulina, es la condición ontológica para poder actuar como Cristo. Esta fue una de las particulares contribuciones del Concilio Vaticano II a la teología moral: subrayar la importancia de dicha comprensión bíblica de la vida moral, sobreponiéndose así a la versión escolástica de la ley natural moldeada fuertemente por los presupuestos epistemológicos del racionalismo moderno y del ideal científico de una ética demostrable⁵⁹.

Cada reclamo moral expresa la autonomía y la vulnerabilidad del agente moral: la persona es en sí misma por naturaleza, pero deviene en sí misma a través del ejercicio de la libertad construida con otros. Esto es lo que plantea P. Ricoeur en *Le Juste 2*: la autonomía o libertad es supuesto abstracto contenido en la definición de lo humano, que se transforma en tarea a realizar. Es capacidad potencial que se construye y desarrolla en el contexto de las relaciones sociales que la sostienen⁶⁰. Así, la experiencia moral ha de ser comprendida como el camino de devenir plenamente uno mismo.

Desde la ética cristiana, este devenir pleno queda manifiesto como posibilidad para el ser humano en la persona de Jesucristo⁶¹. Es a esto a lo que nos referimos cuando planteamos la posibilidad de una ética más humana: una humanidad que no solo plenifica la potencialidad de

⁵⁸ J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 18.

⁵⁹ Cf. R. DELL'ORO, *Theological Anthropology and Bioethics*, 21.

⁶⁰ Cf. P. RICOEUR, *Le Juste 2* (Ediciones Esprit, Paris 2001).

⁶¹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual Gaudium et spes*, 22.

cada hombre y de cada mujer, sino que tiene su horizonte en la humanidad plena de Jesús.

En un sentido profundo somos nuestra libertad, dado que nuestra esencia solo puede ser comprendida en el acto de apertura radical a la realidad de ser en cuanto gracia que nos llama al amor⁶². Karl Rahner distinguió entre la libertad fundamental y la libertad categorial (de elección) y, con su teoría de la opción fundamental, insistió en la orientación básica de la persona en la profundidad de su libertad fundamental que se expresa y desarrolla en acciones categoriales concretas. Ahora bien, como hemos insistido al desarrollar la categoría de vulnerabilidad en cuanto labilidad humana, este camino de devenir uno mismo plenamente, en el florecimiento de la libertad, está siempre expuesto al fracaso axiológico y existencial. Además, como señala J. L. Martínez,

encontramos que en el hombre se trata de una libertad situada, es decir, una libertad que parte del hecho que se halla frente al mundo y forma parte de él, con sus límites, condicionamientos y contradicciones. Eso no significa que la libertad esté determinada por necesidad, pues si así fuera no podríamos ser libres, sino que está conformada por elementos que no dependen absolutamente de nosotros mismos [...] y que son elementos que nos condicionan indefectiblemente⁶³.

La persona es un ser con capacidad moral porque junto con la experiencia de la propia labilidad tiene constitutivamente –según K. Rahner– la experiencia espiritual de una apertura a lo absoluto, una vivencia de lo no arbitrario en una situación o realidad que le concierne absolutamente y que determina el sentido de sí que experimenta. Esto tiene implicancias en la autorrealización de la persona conocida a sí misma y también en la acción concreta y la conducta que expresa dicha autorrealización⁶⁴.

Según J. Fuchs, esta experiencia queda abarcada por la experiencia fundamental de la confianza primaria. Dicha confianza primaria es

⁶² Cf. R. DELL'ORO, *Theological Anthropology and Bioethics*, 23.

⁶³ J. L. MARTÍNEZ, *Conciencia, discernimiento y verdad* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2019) 36.

⁶⁴ Cf. J. FUCHS, *Moral Demands and Personal Obligations* (Georgetown University Press, Washington 1993) 16.

una apertura, un aspecto esencial de la vida humana que acoge la vida, que da a la persona el coraje para vivir, para afirmar que la vida tiene sentido, y dispone al ser humano a aceptar su libertad. Esta experiencia –que es el núcleo de la experiencia ética en cuanto experiencia fundamental de confianza primaria o básica– no necesariamente es objeto de reflexión consciente, e incluso puede ser malentendida o negada a nivel consciente en la reflexión explícita⁶⁵.

Mientras que, en su núcleo, la experiencia ética es la misma que la de lo absoluto en todo ser humano, como experiencia fundamental, también se desplegará de modo individual con los matices propios de cada persona inmersa en su cultura. La experiencia fundamental de lo absoluto es la misma en todos los casos, sin embargo la encontramos siempre expresada en una particularidad análoga. Dicha particularidad y matiz comienza con la experiencia individual de sí mismo y del mundo, y crece lentamente a ser una comprensión de la moral, reflejando también la influencia de otros significativos que modelan este proceso de crecimiento en la moralidad⁶⁶.

Del conjunto de lo anterior se sigue que la vulnerabilidad humana puede ser comprendida como categoría ético-teológica en varias formas o niveles. En primer lugar, 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 segundo punto, la compleja red de interdependencia humana – como también en relación al 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 consciencia de dicha responsabilidad. Tal como plantea Levinas, lo que hagamos, o como se responda a esa demanda, es indicio de moralidad.

⁶⁵ Cf. J. FUCHS, *Moral Demands and Personal Obligations*, 17.

⁶⁶ Cf. J. FUCHS, *Moral Demands and Personal Obligations*, 17.

Pero independiente de lo que hagamos, la demanda permanece ahí a través de la vulnerabilidad del otro⁶⁷. A este nivel, individuos adquieren un sentido moral al ser parte de la experiencia de una comunidad que expresa valores e ideales 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 concretos⁶⁸.

En un tercer nivel, el reconocimiento de la vulnerabilidad humana es fundamental para que el estudio de las sociedades modernas pueda permitir 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 moderno⁶⁹.

Afirmamos entonces que la vulnerabilidad humana es, a la vez, inicio de la vida moral y principio normativo de la ética cristiana. Siendo 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. Estas preguntas ya pertenecen al ámbito de la ética en general y de la teología moral en particular.

Dichas afirmaciones encuentran su correlato en la moral bíblica, también en algunas de sus expresiones legales. Por ejemplo, al plantear las normativas éticas en torno al huérfano, la viuda y el forastero (cf., por ejemplo, Dt 14,29; Job 24,3; Jr 22,3), el Antiguo Testamento explicita que la sola existencia de esta tríada vulnerable implica una decisión ética y una exigencia legal para el israelita. Dios mismo ha manifestado que él cuida de ellos, y por tanto la fidelidad a la alianza por parte de Israel pasa por la manera en que resuelve su coexistencia con estas personas. La declaración de las normativas morales en relación a esta tríada vulnerable es en el fondo la invitación de Dios a cómo ha de estructurarse la sociedad. Así, la vulnerabilidad específica de algunos

⁶⁷ S. J. STALSETT, *Towards a Political Theology of Vulnerability*, 469.

⁶⁸ Cf. R. DELL'ORO, *Theological Anthropology and Bioethics*, 20.

⁶⁹ Cf. R. E. GOODIN, *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of Our Social Responsibilities* (The University of Chicago Press, Chicago 1985).

se integra en la vulnerabilidad radical de la comunidad entera, configurando la identidad del pueblo al compartir la responsabilidad de Dios ante ellos. Esta instancia identitaria es recibida como revelada y, por lo tanto, como manifestación del deseo de Dios para el pueblo que ha elegido para sí.

CONCLUSIONES

El acierto metodológico y epistemológico del Concilio Vaticano II en su llamado a analizar la siempre compleja realidad de cada tiempo “a la luz del Evangelio y la experiencia humana” (GS 46), abre caminos para una renovación interdisciplinar de la ética teológica cristiana. En este estudio hemos querido poner en práctica dicha propuesta, abordando la interdisciplinariedad en relación a la categoría de vulnerabilidad en sus dos dimensiones: aquella que concierne a la teología en sí misma, permitiendo el aporte de diferentes disciplinas teológicas, y aquella que pone a la teología en general y a la ética cristiana en particular en diálogo con el aporte de otras ciencias humanas, principalmente: la psicología, la sociología, la antropología y la filosofía.

La vulnerabilidad concebida desde las ciencias humanas como inherente a la condición humana, en cuanto apertura, permeabilidad, exposición y labilidad, encuentra su correlato teológico en la antropología trascendental de K. Rahner. En lenguaje rahneriano el ser humano es *capax Dei* justamente *porque* es constitutivamente espíritu (apertura).

De esta manera, la categoría de vulnerabilidad, capacitadora de la infinita gama de interacciones intersubjetivas y sociales posibles en el arco que va desde el amor a la violencia, es potencialmente capaz de contener en su comprensión de la ética cristiana una buena noticia significativa en el lenguaje de la realidad de nuestro mundo globalizado. Es el discurso lúcido, consciente, ante el cual todas las mujeres y hombres pueden evocar y asimilar su experiencia vital de un mundo –personal y global– en riesgo. Es, finalmente, la encrucijada ante la cual nos encontramos con toda la responsabilidad que implica

nuestra condicionada libertad: la de elegir cómo ser y actuar ante el rostro del otro vulnerable.

