



Ciudadanía global y vulnerabilidad

Global Citizenship and Vulnerability



Carolina Montero Orphanopoulos

Universidad Católica Silva Henríquez

E-mail: carola.montero.or@gmail.com

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



Resúmen

El actual contexto de incertidumbre e inestabilidad global en relación con las preocupaciones políticas, económicas, migratorias y ecológicas podría abrir un espacio para profundizar en el concepto de ciudadanía global, dado que los enfoques existentes sobre el compromiso y la interdependencia parecen cada vez más insuficientes para afrontar el alcance, la escala y la intensidad de los numerosos desafíos a los que nos enfrentamos. Una herramienta heurística para dicho cometido es el concepto de vulnerabilidad, tal y como se utiliza en la bioética actual. Nos detendremos en este concepto en el contexto de la bioética global.

Abstract

The current context of global uncertainty and instability in relation to political, economic, migratory and ecological concerns could be an opportunity to look more deeply into the concept of global citizenship, as existing approaches to engagement and interdependence seem increasingly insufficient to address the scope, scale and intensity of the many challenges we face. One heuristic tool for such a task is the concept of vulnerability, as used in bioethics today. We shall further develop this idea in the context of global bioethics.

Key words

Ciudadanía global; vulnerabilidad; bioética.
Global citizenship; vulnerability; bioethics.

Fechas

Recibido: 27/06/2023. Aceptado: 02/09/2023



1. Introducción

Se podría decir que mientras que la ciudadanía nacional se obtiene por nacimiento, la ciudadanía global es el resultado de una decisión vital

Los términos “ciudadanía global” o “ciudadanía mundial”, expresiones utilizadas en el siglo XXI, por ejemplo, por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), remiten más o menos explícitamente a concepciones religiosas, filosóficas, éticas y políticas con larga tradición de siglos. Desde los estoicos a los filósofos y juristas contemporáneos, los grandes pensadores y las grandes tradiciones religiosas las han utilizado con denominaciones diversas cuando apelan al bien común y al universalismo. Aunque este último siempre corre el riesgo de caer en la insensibilidad frente a las culturas particulares (Taylor, 2001), ha tenido el valor de sentar las bases de derechos humanos inalienables, impulsar instituciones que los defiendan e intentar promover mayor justicia en el mundo.

Se podría decir que mientras que la ciudadanía nacional se obtiene por nacimiento, la ciudadanía global es el resultado de una decisión vital, pues se define como una vinculación voluntaria a una forma de vivir, tomando consciencia del mundo que empieza con la toma de consciencia de uno mismo. Es la capacidad de tomar decisiones basadas en principios éticos, mediante el análisis crítico. Permite identificar el carácter universal de la experiencia humana, la empatía cultural o competencia intercultural. Es también la capacidad para traducir la vinculación que se tiene con la comunidad local y la global a formas de participación tales como el voto o el activismo que aborde cuestiones medioambientales, la lucha contra la pobreza y la promoción de los derechos humanos.

Las notas definitorias comunes del concepto de ciudadanía global han sido *responsabilidad, consciencia y participación*. A partir de estas, Morais y Ogden (2011), por ejemplo, desarrollan nuevos términos: responsabilidad social, competencia global y participación cívica global. De acuerdo con estos autores, se entiende por responsabilidad social la actitud de interdependencia y preocupación social por los demás, por la sociedad y por el medio ambiente. Se preparan las competencias para evaluar temas sociales y reconocer la injusticia global, examinar y respetar diferentes perspectivas y ejercer una ética de servicio social. Cada una de estas dimensiones serían condiciones necesarias y suficientes para la ciudadanía global. Para ser un ciudadano global no se debe prescindir de ninguna de ellas: justicia global y desigualdad, altruismo y empatía, interconectividad global y responsabilidad personal, conocimiento de sí mismo, comunicación intercultural, conocimiento global, participación en organizaciones sociales, comunicación de contenidos políticos, activismo cívico local y global.

Más allá de cuestiones de interpretación del concepto, la UNESCO entiende como un elemento fundamental de la ciudadanía global el sentido de pertenencia a una comunidad más amplia que la que delimitan los Estados nacionales, en la cual el elemento común a todos los individuos es pertenecer a la humanidad misma



La ciudadanía global es también una forma de entender, actuar y relacionar a cada persona con otras, basada en valores como el respeto por la diversidad y la pluralidad de ideas

(UNESCO, 2014; 2016). A partir de esta noción, se deriva una perspectiva global que habilita a las personas a relacionarse simultáneamente con lo local y con lo global, de tal forma que sus acciones tengan implicancias para estos dos ámbitos. La ciudadanía global es también una forma de entender, actuar y relacionar a cada persona con otras, basada en valores como el respeto por la diversidad y la pluralidad de ideas. En este sentido puede señalarse que la ciudadanía siempre aparece vinculada a una cierta reciprocidad de derechos frente —y de deberes hacia— la comunidad (Saltor, 2008).

El actual contexto de incertidumbre e inestabilidad global en relación con las preocupaciones políticas, económicas, migratorias y ecológicas podría abrir un espacio para profundizar estas cuestiones, dado que los enfoques existentes sobre el compromiso global y la interdependencia parecen cada vez más insuficientes para afrontar el alcance, la escala y la intensidad de los numerosos desafíos a los que nos enfrentamos. Este contexto también nos exige que prestemos atención no solo a los límites de nuestro imaginario heredado, sino también a trazar un mapa de todo el alcance de las posibles respuestas. Una herramienta heurística para dicho cometido es el concepto de vulnerabilidad, tal y como se utiliza en la bioética actual. Nos detendremos en este concepto en el contexto de la bioética global.

2. Vulnerabilidad

Vulnerable es el ser humano en cuanto cuerpo singular abierto a la herida. No hay sin embargo ninguna necesidad en el *vulnus* que el término menciona, sino solo la potencialidad de la herida siempre inminente y ligada a la contingencia [...] en cuanto cuerpo, el vulnerable permanece tal mientras vive, entregado, en cualquier momento al *vulnus*. La misma potencialidad lo entrega así mismo a la cura y a la ontología relacional que decide el sentido. Irremediabilmente entreabierto a la herida y a la cura, el vulnerable está por completo en la tensión de esta alternativa. (Cavarero, 2009, p. 58).

Con esta cita de Adriana Cavarero, filósofa italiana, recogemos de alguna manera la comprensión que aquí ofrecemos de vulnerabilidad humana. Esta categoría ético-antropológica remite a la potencialidad humana irremediabilmente abierta, a la herida, a la cura y a la ontología relacional, que otorga sentido profundo y a la vez arraiga en la contingencia histórica de cada biografía humana. Nuestra contingencia histórica es que vivimos en un planeta densamente envuelto en redes de interdependencia, donde la globalización como fenómeno transversal ha transformado, en todas sus dimensiones, el interactuar humano en sociedad. Hoy, más que nunca, mujeres y hombres son conscientes de sus derechos y los



movimientos que luchan a favor de las minorías se viralizan en protestas a escala mundial (como, por ejemplo, #metoo, #niunamenos, #blacklivesmatter, #LGBTIQ+, etc.).

La pandemia del coronavirus ha puesto de manifiesto, entre otras muchas cosas, el poder de lo virtual y el alcance vital de la nueva desigualdad que provoca la brecha digital. La alerta ambiental ha permeado el discurso de la mayoría de las naciones y, poco a poco, se va haciendo costumbre considerar el cuidado del medioambiente como parte de la cultura, los valores y la ética mínima deseada. El fenómeno migratorio, por otra parte, ha alcanzado dimensiones jamás conocidas y obliga a los Estados a la creación de políticas públicas y a la apertura de las sociedades tradicionales en la recepción de aquellos que

son diferentes. Por otro lado, la globalización ha implicado la imposición de la hegemonía neoliberal y la universalización de la vulnerabilidad exacerbada, favoreciendo el debilitamiento de los vínculos, el auge del individualismo y el consecuente languidecimiento de la solidaridad. La vulnerabilidad experimentada es también, entonces, 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 que 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 riesgos 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, y la velocidad de los cambios tecnológicos y culturales, ha producido un debilitamiento de los vínculos sociales e intersubjetivos, resultando un fracaso de la posmodernidad o de la modernidad "reflexiva" (Beck, 1998, p. 16), en proponer nuevas formas adecuadas de apoyo a la ciudadanía.

La globalización es, entonces, un fenómeno con distintas interpretaciones y evaluaciones, que abarca procesos multidimensionales (Giddens, 2000). Ha sido aplaudida por haber creado múltiples oportunidades para la interacción y el cambio social, pero a la vez ha sido culpada por un rango de consecuencias negativas tales como la degradación ambiental, la persistencia de la pobreza, la violencia, las crecientes desigualdades, el tráfico humano, explotación, marginalización y discriminación. Se puede fundamentar que la globalización ha aumentado la exposición al daño de personas, grupos y poblaciones, ahora confrontadas con mayores y más amplias amenazas y menores destrezas y recursos para afrontarlas. Los procesos de globalización han generado asimetrías de poder en las que la vulnerabilidad es una de sus mayores expresiones (Ten Have, 2016, pp. 150-151).

La incertidumbre, impredecibilidad e inestabilidad de los procesos sociales, políticos y económicos, y la velocidad de los cambios tecnológicos y culturales, ha producido un debilitamiento de los vínculos sociales e intersubjetivos



F. Furedi y Z. Bauman han recalcado el actual sentido disminuido del *self*, la fragilidad de sus vínculos, la fragmentación de las comunidades y la necesidad habitual de ser sostenido terapéuticamente

Esta sociedad, que ha sido denominada “del riesgo” (Beck, 1998)¹, vive la (pos) modernidad como angustia e inseguridad de manera cotidiana, provocando la creciente sensibilidad ante la dimensión subjetiva de los riesgos. F. Furedi y Z. Bauman han recalcado el actual sentido disminuido del *self*, la fragilidad de sus vínculos, la fragmentación de las comunidades y la necesidad habitual de ser sostenido terapéuticamente. El planteamiento de U. Beck acerca de las biografías individualizadas, por una parte, quedan vinculadas en sus estructuras a la autoconfiguración y, por otra parte, se encuentran abiertas a lo casi ilimitado. Esto deriva en la extraña combinación de la individualización experimentada a la vez como institucionalización estandarizada y como emancipación biográfica (Beck, 1998, p. 35).

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” (Alfie Cohen y Méndez, 2000, p. 180) de cada individuo, 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 *burnout* y la ansiedad.

Por otro lado, la sociología de los países del sur, en particular los de América Latina, fortalecen 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 mundo (González, 2009, p. 13). Ponen 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.

Resaltamos que en la propuesta de autores como Henk Ten Have o Francisco Alarcos, aparece el humanitarismo o humanización como resultado de una disciplina tal como la bioética global llevada a cabo con visión de futuro. Lo retomará también Adela Cortina:

En alcanzar estos objetivos la bioética tiene un papel insustituible porque su tarea consiste en preservar y promover la vida de las generaciones presentes y futuras y

1 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 (2019), *Topología de la violencia*, (6.ª ed.), Editorial Herder. También la ha denominado la “sociedad de la transparencia”, cuyo control panóptico a través de la red conduce al autoalumbramiento o exposición permanente de la esfera de lo privado, como imperativo económico.



de la naturaleza con sentido de la justicia, en cuidar de los seres vulnerables y en asumir la responsabilidad por las consecuencias que las decisiones económicas y los avances científicos y técnicos tienen para ellos, e incluso los impactos no deseados. Una bioética cívica, que contiene los mínimos de justicia local y universalmente exigibles, y se convierte paulatinamente en bioética global en un mundo multicultural, puede llevar a cabo esas tareas, dando razones para la esperanza en un mundo más humano. Se inscribirá en el marco de una ética del cuidado de lo vulnerable y en el de una ética de la responsabilidad por las consecuencias de las decisiones económicas y de los avances científicos. Esto es lo que pretendió desde sus orígenes. Pero cada vez las exigencias se hacen mayores, y es urgente delinear los trazos del tipo de racionalidad que será capaz de asumir las riendas de esta bioética cívica global, del cuidado y la responsabilidad. (Cortina, 2016, p. 3)

Pareciera ser que lo que está en jaque es la humanidad o humanización del ser humano. Una ética de la vulnerabilidad debería tener este norte —la humanización— como elemento determinante de su discurso.

En síntesis, definiremos vulnerabilidad, en lo substancial y recogiendo un extenso recorrido pluridisciplinar (Montero, 2022), como la apertura constitutiva del ser humano en relación con 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 con relación a sí mismo (Stanghellini, 1997).

Así, la vulnerabilidad humana adquiere el significado de la capacidad de cada hombre y mujer de ser afectados, corporal, mental, emocional y existencialmente por la presencia, el ser o el actuar de alguien, o de algo, otro

Así, la vulnerabilidad humana adquiere el significado de la capacidad de cada hombre y mujer 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 comunica-

ción. 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 vida (Stalsett, 2015, p. 467).

En el pensamiento de A. Gehlen (1980, pp. 36-37), el ser humano es definido como deficitario, incompleto, no especificado por naturaleza. Esta misma condición carencial implica, 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 intento. Para este autor, como para F. Nietzsche, lo característico del mamífero humano en relación con otros mamíferos, sería su condición de “ser inacabado” y la consecuente inestabilidad que produce dicha incompletitud lo obliga a la de-



pendencia 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, el desarrollo y el florecimiento de cada ser humano (Boné Pina, 2003). 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 muerte (Kottow, 2011, p. 91). Aparecen así, de forma correlacionada las nociones de dependencia, fragilidad, exposición al otro y labilidad, 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 mundo (Masiá, 1997, pp. 187-188).

La vulnerabilidad es, por tanto, un concepto descriptivo, normativo y moral que tiene un rol fundamental en la ética general y la bioética en particular

La vulnerabilidad es, por tanto, un concepto descriptivo, normativo y moral que tiene un rol fundamental en la ética general y la bioética en particular. Conceptualizarlo como orientador de la acción en política, filosofía moral y ética, como también en la bioética y la ética médica, es importante si todos han de recibir

lo que les es debido en la sociedad. En un sentido descriptivo, la vulnerabilidad es más bien un hecho que caracteriza la vida humana. Sin embargo, contrariamente a lo que plantean algunos autores, esto no es problemático. Pues es constitutiva del sentido de identidad personal del individuo, de su agencia (Straehle, 2017).

Como ha señalado Hoffmaster (2006, p. 41), tememos de forma más inmediata la vulnerabilidad por los daños particulares que buscamos evitar. Pero tememos la vulnerabilidad más profundamente por el poder que buscamos retener. Esta fuerte afirmación nos sitúa ante la vulnerabilidad como concepto relacional, político y a la vez profundamente personal. Necesitamos sentir nuestra vulnerabilidad para afirmar nuestra humanidad. Cuando reconocemos la profundidad y amplitud de nuestra vulnerabilidad, nos damos cuenta de cuánto necesitamos de otros, de su protección, pero también de lo que aportan desde su propia vulnerabilidad —apertura— y subjetividad.

Desde esta perspectiva, de la vulnerabilidad como posibilidad de condición generativa, podemos decir con J. de la Torre:

La vulnerabilidad es fuente transformadora del mundo. La vulnerabilidad es la condición “para recibir” la radical donación de los padres, de los mayores y de la sociedad [...] es acogida absoluta, es saber ser limitado para poder crecer. La vulnerabilidad es sentirse frágil y “abrirse” a la posibilidad de curación y acogida. Por eso la vulnerabilidad no es una pasividad sino una apertura a una posibilidad de encuentro y comunión. (20017, p. 167)

Esta “fuente transformadora del mundo” es, en realidad, lo que nos conecta con nuestra humanidad más profunda y nos permite exponerla, dejarnos permeable y



Ahora bien, la experiencia concreta de la vulnerabilidad es siempre situacional, cambiante, asimétrica, singular y contingente. La vulnerabilidad humana no se experimenta de igual forma por todos

acoger la del otro vulnerable. Humaniza nuestro talante ético en las relaciones que establecemos con el mundo, con los demás y con nosotros mismos. La vulnerabilidad humana 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 ser humano —y de todo ser humano— es capacidad potencial para la comunión y la solidaridad en la vulnerabilidad. Como señala Turner (2006), es esta común vulnerabilidad humana la que da ocasión a una formulación universal de los derechos humanos.

Ahora bien, la experiencia concreta de la vulnerabilidad es siempre situacional, cambiante, asimétrica, singular y contingente. La vulnerabilidad humana no se experimenta de igual forma por todos, ni es evaluable de modo objetivo como situacionalmente equiparable en diversos escenarios (Finemann, 2004). El perpetuo riesgo y la realidad de la vulnerabilidad es que en muchas ocasiones conduce a la competencia, el conflicto, a la desigualdad y la violencia, más que a la solidaridad en reconocimiento del común destino y de los intereses mutuos del bien común (Stalsett, 2015, p. 467).

3. Vulnerabilidad y bioética

Para la bioética originada en América del Norte, la vulnerabilidad está generalmente relacionada con la incapacidad de otorgar consentimiento o de ejercitar la autonomía, mientras que en la bioética europea el foco está puesto principalmente en la condición de fragilidad intrínseca de todos los seres vivos (Cunha y Garrafa, 2016, p. 204). Tal como señala P. Neves (2009), son sustanciales las diferencias entre la perspectiva angloamericana, que refiere a la vulnerabilidad como estado circunstancial, con función de adjetivo que clasifica grupos y personas, y es factor de diferenciación, con énfasis en la autonomía; con el tratamiento europeo de la vulnerabilidad en bioética, donde la vulnerabilidad es un sustantivo que describe una realidad común a todos los seres humanos, condición universal e indeleble, con énfasis en la responsabilidad y la solidaridad.

La categoría de vulnerabilidad fue adquiriendo un sentido nuevo en Europa, más amplio que su correlato norteamericano, relacionándolo con la perspectiva filosófica que le atribuyeron autores como Paul Ricoeur, Emanuel Levinas y Hans Jonas. Desde esta perspectiva, los individuos son vulnerables en sus dimensiones más básicas, que están vinculadas al reconocimiento de su propia existencia. Según H. Jonas (1995), la vulnerabilidad es un atributo de todas las cosas vivas porque pueden morir. Sin embargo, otorga a los seres humanos una responsabilidad especial, entre sí y hacia la naturaleza, dado que, de los seres vivientes, los seres humanos son los que tienen mayor poder para causar sufrimiento y dolor



a otros seres. Es, también, de los primeros en señalar la responsabilidad para con las generaciones futuras y el mundo que les dejamos como herencia, como tema explícitamente ético.

La consolidación de la vulnerabilidad como un principio normativo característico de la bioética europea comienza con el proyecto de los *Principios Básicos de Bioética y Bioderecho Europeo*. J. D. Rendtorff y P. Kemp (2000) fueron los coordinadores del *BIO- MED II, Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw*, 1995-1998, en el que participaron veintidós colaboradores de diversos países y centros de investigación de bioética de la Unión Europea². El propósito de este proyecto de investigación era formular fundamentos para principios bioéticos más acordes a la cultura, idiosincrasia y tradición europea. De fondo, hay una crítica al principalismo norteamericano que termina monopolizando la bioética desde el principio de la autonomía.

La profunda vulnerabilidad humana es la base de la ética y por tanto prioritaria y ontológicamente previa a cualquier principio

El resultado de los tres años de trabajo en conjunto fue la *Declaración de Barcelona* (1998), en la que dieciséis de los veintidós colaboradores suscribieron a la formulación de los cuatro principios para la bioética y bioderecho que allí se elaboraron: autonomía, dignidad, integridad y vulnerabilidad. Además, se publicaron dos volúmenes (Rendtorff y Kemp, 2000) con los resultados de la investigación y el contenido de la declaración misma. El informe del proyecto *Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw* se encuadra en la tradición humanista, que es previa al utilitarismo y expresa fundamentalmente el respeto a la vida y a la singularidad de cada persona como valor fundamental. Frente al ethos norteamericano, que por su historia y acervo cultural se centra más en la autonomía y el individuo, los principios del proyecto europeo buscan proteger no solo a persona sino a la comunidad humana, y en particular su dignidad, que precede a la autodeterminación.

Rendtorff indica que la vulnerabilidad debiera ser comprendida como ontológicamente previa a los otros tres principios, en la medida que expresa un atributo que precede cualquier otra norma, incluyendo aquellas derivadas de los principios de integridad, dignidad o autonomía. Citando a J. Habermas, señala que la vulnerabilidad es fundacional en las nociones de cuidado, responsabilidad y empatía con el otro, y es lo que permite y motiva la preocupación ética por la fragilidad del otro. Así, la profunda vulnerabilidad humana es la base de la ética y por tanto prioritaria y ontológicamente previa a cualquier principio. Además, "es proclamado como un principio capaz de acortar la brecha de valores entre los extraños morales y como un principio regulador capaz de abrir los oídos al discurso ético en una sociedad plural. Por estas razones, el respeto por la vulnerabilidad debe verse como un principio biopolítico medular del estado de bienestar moderno" (Solbakk, 2011).

Rendtorff indica que la vulnerabilidad debiera ser comprendida como ontológicamente previa a los otros tres principios, en la medida que expresa un atributo que precede cualquier otra norma, incluyendo aquellas derivadas de los principios de integridad, dignidad o autonomía. Citando a J. Habermas, señala que la vulnerabilidad es fundacional en las nociones de cuidado, responsabilidad y empatía con el otro, y es lo que permite y motiva la preocupación ética por la fragilidad del otro. Así, la profunda vulnerabilidad humana es la base de la ética y por tanto prioritaria y ontológicamente previa a cualquier principio. Además, "es proclamado como un principio capaz de acortar la brecha de valores entre los extraños morales y como un principio regulador capaz de abrir los oídos al discurso ético en una sociedad plural. Por estas razones, el respeto por la vulnerabilidad debe verse como un principio biopolítico medular del estado de bienestar moderno" (Solbakk, 2011).

2 En su libro *Bioética Clínica*, Editorial El Buho, Bogotá 1998, Diego Gracia tiene un capítulo que se titula "Ética de la fragilidad" (pp. 33-40) en las que adelanta algunas ideas expuestas en este capítulo.



Si antes solo un individuo podía ser responsable legalmente de sus actos, en la actualidad, se puede decir que el estado es responsable del bienestar mínimo conforme a la dignidad y vulnerabilidad de sus miembros

El principio de vulnerabilidad tendría su expresión jurídica en las múltiples maneras en que los estados modernos protegen los derechos y obligaciones de sus ciudadanos. Es decir, aunque sea solo a nivel de intuiciones, la conciencia generalizada sería que no basta la formulación del respeto a la dignidad humana, como valor fundamental, sino que es necesario regular las relaciones sociales de manera que se pueda proteger lo que hay de vulnerable en esa misma condición humana.

En síntesis, los principios éticos básicos de autonomía, dignidad, integridad y vulnerabilidad, consagrados posteriormente en la *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos* (UNESCO, 2005) dan pautas de conducta ética enmarcadas dentro de nociones de solidaridad y responsabilidad que tienen como horizonte la justicia. En los estados de bienestar actuales, la responsabilidad de proteger a los ciudadanos más vulnerables ha ido cambiando la noción de justicia. Si antes solo un individuo podía ser responsable legalmente de sus actos, en la actualidad, se puede decir que el estado es responsable del bienestar mínimo conforme a la dignidad y vulnerabilidad de sus miembros.

4. Conclusión: ciudadanía global, vulnerabilidad y bioética global

En estricto rigor, la bioética global nace en 1971, con Van Rensselaer Potter (1911-2001), el oncólogo que acuñó el término *bioética*³. Su intuición originaria tenía relación con las problemáticas globales del futuro, el diálogo interdisciplinar y la supervivencia y calidad de vida de la especie humana:

Hay ciertos problemas que superan a todos los demás cuando pensamos en la "Ciencia y el Futuro del Hombre". Estos pueden ser categorizados de modo aliterativo como población, paz, polución, pobreza, política y progreso. Es necesario que caigamos en cuenta que, dados los variados cambios globales, los primeros cinco pueden ser materia de supervivencia y que la supervivencia es necesaria para el progreso. El punto, de hecho, es que hemos realizado lo opuesto. Hemos focalizado en el progreso en términos de bienes materiales y logros tecnológicos como si fueran fines en sí mismos. (Potter, 1971, p. 151)⁴

Para Potter, "El ser humano está necesitado de una nueva sabiduría que le provea del 'conocimiento de cómo usar el conocimiento' para la supervivencia del hom-

3 Van Rensselaer Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall Inc, 1971. En realidad, Potter había acuñado el término en 1970, al publicar un artículo titulado *Bioethics, Science of survival: Perspectives in Biology and Medicine 14* (1979) 127-153.

4 Traducción propia.



bre y las mejoras en su calidad de vida⁵. Esa sabiduría, esperaba él, vendría del diálogo y la puesta en común de los conocimientos de diferentes disciplinas que abordarían los temas más fundamentales acerca de la vida del ser humano. En la concepción de Potter, bioética era equivalente a bioética global.

En 1988, Van Rensselaer Potter publica *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, intentando reorientar el curso que iba tomando la bioética hacia lo que habían sido sus intuiciones fundacionales. En este libro explica como el avance de la ética médica, la fundación del Instituto de Georgetown y el posterior Hastings Center condujeron a dar prioridad a temas éticos importantes que en general tenían que ver con consecuencias a corto plazo; y todas estas cuestiones

estaban relacionadas con mantener y prolongar vidas individuales. Sin desmerecer la importancia de esta aplicación de la bioética, Potter insiste en la necesidad de considerar las opciones médicas a una escala global, contando con la ecología, el aumento exponencial de la población mundial, la conservación de los recursos naturales, etc. La bioética global, señala Potter, es propuesta como un programa secular de evolución moral que demanda decisiones en el ámbito sanitario y en la preservación del medio ambiente.

En los últimos treinta años, la urgencia con la que Potter convocaba a generar una sabiduría interdisciplinaria que supiera cómo usar el conocimiento para atender a los grandes problemas macrobioéticos, ha demostrado ser necesaria y desde los años noventa del siglo anterior, la creciente globalización de las discusiones políticas, medio ambientales, sociales y culturales ha llevado a la caracterización de lo que se ha recuperado como

bioética global. El contexto actual requiere a todas luces, por tanto, más que una respuesta individual. Necesita de acción política y social. Tal como señala Henk Ten Have (2016), desde este contexto, la autonomía disminuida ciertamente no es lo esencial de la vulnerabilidad en la bioética. Dado que es una condición relacional, ser vulnerable es el resultado de la interacción entre condiciones externas e internas. Centrarse en que la vulnerabilidad radica en la incapacidad de elegir o en la pérdida de control y poder oculta que lo que determina la vulnerabilidad, frecuentemente, es la imposibilidad de hacer elecciones debido a las circunstancias en las que las personas se encuentran.

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 bioética global es 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 cultural (Oreskovic,

Centrarse en que la vulnerabilidad radica en la incapacidad de elegir o en la pérdida de control y poder oculta que lo que determina la vulnerabilidad, frecuentemente, es la imposibilidad de hacer elecciones debido a las circunstancias en las que las personas se encuentran



2017, p. 8). 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. A primera vista, pareciera que la diversidad —cultural, axiológica, socioeconómica— del mundo actual hacen la tarea de la bioética global casi imposible. Sin embargo, la idea original —el puente de Potter— de un lenguaje común en la bioética puede colaborar en proveer un estándar internacional para la resolución de conflictos (Teas et al., 2014, p. 5).

Al referirse a la necesidad de una normativa ética global —que otorgue un marco a la ciudadanía global— diversos autores han sugerido que la vulnerabilidad puede ser considerada un principio apropiado para formar la base de la bioética global, dado que este concepto expresa ciertas características compartidas universalmente por todos los seres humanos y que, al mismo tiempo, permiten el respeto a la variedad de contextos específicos donde estas vulnerabilidades se materializan. Pues tal y como señala Henk Ten Have (2014, p. 87), “la noción de vulnerabilidad es, de hecho, una crítica al discurso bioético predominante, denunciando que el énfasis en la autonomía individual es insuficiente, y que la atención debe ser dirigida hacia las condiciones del florecimiento humano”. Este autor elabora una propuesta de la vulnerabilidad como principio fundamental de la bioética global.

La vulnerabilidad significa que somos seres abiertos al mundo; podemos establecer relaciones con otras personas, interactuar con el mundo. No es un déficit, sino un fenómeno positivo, la base para el intercambio y la reciprocidad entre seres humanos

La noción de vulnerabilidad tiene la capacidad de redirigir el debate de la bioética dado que tiene dos implicancias significativas. Primero, implica que la visión de que los seres humanos son seres sociales. Esto desafía la idea de la autonomía y el control. La vulnerabilidad significa que somos seres abiertos al mundo; podemos establecer relaciones con otras personas, interactuar con el mundo. No es un déficit, sino un fenómeno positivo, la base para el intercambio y la reciprocidad entre seres humanos. La vulnerabilidad, por tanto, refiere a la solidaridad y mutualidad, las necesidades de grupos y comunidades, no solo de los individuos. La segunda implicación es que la vulnerabilidad moviliza diversas respuestas: si la vulnerabilidad vulnerada es un síntoma de la creciente precariedad de la existencia humana que es exacerbada bajo ciertas condiciones, el contexto social ya no puede ser ignorado en el análisis bioético. Por el contrario, la bioética debiera enfocarse en la distribución de la vulnerabilidad a un nivel global.

La bioética tendría que proveer elementos para argumentar la rejerarquización de prioridades en políticas y sociedad. Implica también la elaboración de estrategias específicas para la inclusión social, el apoyo institucional y la cooperación internacional. El énfasis en la vulnerabilidad es de hecho una apelación moral efectiva a la solidaridad global y la responsabilidad internacional, pues se manifiesta en individuos, pero sus fuentes están en otra parte.

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, más aún si nosotros mismos somos vulnerables. Enfatizar en la vulnerabilidad no solo crea un sentido de destino compartido, sino que también anima la promoción de actividades comunes en beneficio de la humanidad (Ten Have, 2016). Es imposible proveer de seguridad a todos si los más vulnerables no son protegidos.

Dentro de un contexto que es global pero también abstracto y universal, la vulnerabilidad es la expresión de un nuevo humanitarismo emergente que se centra en personas humanas, no en cuanto individuos aislados, sino como incrustados en procesos globales que continuamente producen vulnerabilidad. Son estos individuos los que componen nuestras sociedades que, hoy en día, son el hogar de todos y todas. Los conceptos de ciudadanía global —con el marco ético que le provee la bioética global— y de vulnerabilidad, están intrínsecamente entrelazados tanto en la condición humana en sí como en los desafíos que enfrentan a la mujer y al hombre, en-relación-con y afectados-por los demás, la naturaleza y las estructuras sociales.

Referencias

- Alfie Cohen, M. y Méndez, L. H. (2000). La sociedad del riesgo: amenaza y promesa. *Sociológica*, 15(43), 180. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305026539006>
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Editorial Paidós Ibérica.
- Boné Pina, I. (2003). *Human Vulnerability and God's Grace. A Theological Conversation with Psychiatry and Philosophy*. Berkeley, CA.
- Byung-Chul Han. (2019). *Topología de la violencia*. Editorial Herder.
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea*. Editorial Anthropos.
- Cortina, A. (2016). Bioética para el siglo XXI: construyendo esperanza. *Revista Iberoamericana de Bioética*, 1(12), 1-12. <https://doi.org/10.14422/rib.i01.y2016.001>
- Cunha, T. y Garrafa, V. (2016). Vulnerability. A Key Principle for Global Bioethics? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 25, 197-208. <https://doi.org/10.1017/S096318011500050X>
- Daniel, L. E. (1998). Vulnerability as a Key to Authenticity. *Journal of Nursing Scholarship*, 30(2), 191-192. <https://doi.org/10.1111/j.1547-5069.1998.tb01279.x>
- Fineman, M. A. (2004). *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*. The New Press.
- Gehlen, A. (1980). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Editorial Sígueme.
- Giddens, A. (2000). *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives*. Routledge Press.
- Hoffmaster, B. (2006). What Does Vulnerability Mean? *Hastings Center Report*, 36(2), 38-45. <https://doi.org/10.1353/hcr.2006.0024>



- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Editorial Herder.
- Kottow, M. (2011). Anotaciones sobre la vulnerabilidad. *Revista Redbioética/UNESCO*, 2(4), 91-95.
- Levine, C., Faden, R., Grady, C., Hammerschmidt, D., Eckenwiler, L. y Sugarman, J. (2004). The Limitations of "Vulnerability" as a Protection for Human Research Participants. *The American Journal of Bioethics*, 4(3), 44-49. <https://doi.org/10.1080/15265160490497083>
- Luna, F. (2006). *Bioethics and Vulnerability. A Latin American View*. Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789401203388>
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Masía Clavel, J. (1997). *El Animal Vulnerable*. Publicaciones Universidad Pontificia Comillas.
- Montero, C. (2022). *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*. Editorial Dykinson.
- Morais, D. B. y Ogden, A. C. (2011). Initial Development and Validation of the Global Citizenship Scale. *Journal of Studies in International Education*, 15(5), 445-466. <https://doi.org/10.1177/1028315310375308>
- Neves, M. P. (2009). Article 8: Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity. En H. Ten Have y M. S. Jean (eds.), *The UNESCO Universal Declaration on Bioethics and Human Rights: Background, principles and application* (pp. 155-176). UNESCO.
- Oreskovic, A. (2017). A Tale of Two Continents: A Life of Bioethics amid American and European Perspectives. *Soc. Ekol. Zagreb*, 26, 3-12.
- Potter, Van Rensselaer. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Prentice-Hall Inc.
- Potter, Van Rensselaer. (1988). *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan University Press.
- Rendtorff, J. D. y Kemp, P. (2000). *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw: Vol 1. Autonomy, dignity, integrity and vulnerability. Vol 2. Partner's Research*. Center for Ethics and Law-Barcelona. Instituto Borja de Bioética.
- Saltor, C. y Espindola, A. (2008). Sobre la idea de ciudadanía. *Cuadernos FHYCS-UNJU*, 34, 269-277.
- Solbakk, J. (2011). Vulnerabilidad: ¿Un principio fútil o útil en la ética de la asistencia sanitaria? *Revista Redbioética/UNESCO*, 2(1), 89-101.
- Stålsett, S. J. (2015). Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions. *Political Theology*, 16(5), 464-478. <https://doi.org/10.1179/1462317X14Z.000000000115>
- Stanghellini, G. (1997). For an Anthropology of Vulnerability. *Psychopathology*, 30, 1-11. <https://doi.org/10.1159/000285022>
- Straehle, C. (2017). Introduction. En C. Straehle (ed.), *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*. Routledge Press. <https://doi.org/10.4324/9781315647418>
- Taylor, C. (2001). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo Cultura Económica de España.
- Teays, W., Gordon, J. S. y Dundes Renteln, A. (eds.). (2014). *Global Bioethics and Human Rights*. Rowman & Littlefield.
- Ten Have, H. (2014). Vulnerability as an Antidote to Neoliberalism in Bioethics. *Revista Red Bioética UNESCO*, 5(1), 87-92.



Ten Have, H. (2016). *Vulnerability. Challenging Bioethics*. Routledge Press. <https://doi.org/10.4324/9781315624068>

Torre Díaz, J. de la. (2017). Vulnerabilidad. La profundidad de un principio de la Bioética. *Perspectiva Teológica*, 49(1), 155-176. <https://doi.org/10.20911/21768757v49n1p155/2017>

Turner, B. S. (2006). *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania State University Press.