

Vulnerabilidad y proceso de secularización. Acercamientos desde Charles Taylor y Romano Guardini

Vulnerability and the process of secularization. Approaches from Charles Taylor and Romano Guardini.

HENRI TSHIPAMBA MUKALA*

Resumen: En el presente trabajo analizamos la secularización como una de las causas del no reconocimiento de la vulnerabilidad como rasgo constitutivo de la persona humana. Tras unos primeros acercamientos a la noción de vulnerabilidad, ahondamos en la secularización a través de Charles Taylor y Romano Guardini. Posteriormente evidenciamos cómo este proceso ha incidido en la negación actual de la vulnerabilidad tomando como paradigma a Peter Singer. Concluimos en el artículo ofreciendo algunas pautas con las que intentar recuperar nuestro reconocimiento de seres vulnerables.

Palabras clave: vulnerabilidad, antropología, R. Guardini, Ch. Taylor, P. Singer.

Abstract: In this paper we analyze secularization as one of the causes of the non-recognition of vulnerability as a constitutive feature of the human person. After a first approach to the notion of vulnerability, we delve secularization through Charles Taylor and Romano Guardini. Subsequently, we show how this process has influenced the current denial of vulnerability, taking Peter Singer as a paradigm. We conclude the article by offering some guidelines with which to try to recover our recognition as vulnerable beings.

Keywords: Vulnerability, anthropology, R. Guardini, Ch. Taylor, P. Singer.

Recibido 28/01/2025
Aceptado 12/03/2025

* Universidad Abat Oliba CEU (Barcelona). E-mail: htshipambam@vao.es. ORCID: 0000-0002-5900-5389

Introducción

Una fotografía de la sociedad occidental revela un déficit de responsabilidad y una profunda carencia en el cuidado de la persona vulnerada. Tanto la ética de la compasión como la de la responsabilidad en la defensa de la dignidad de la persona en situación de extrema indigencia se encuentran, según Carol Gilligan, desplazadas y olvidadas por el enfoque unidimensional de la racionalidad contemporánea preocupada, aparentemente por la defensa de los derechos impersonales y universales:

“Gilligan no quiere sustituir la ética de la justicia (y los derechos humanos) por una ética del cuidado (y las responsabilidades), sino revisar, rectificar y ampliar los horizontes de la razón ‘abstracta’. Pasar de una razón ‘abstracta’ (...) a una razón ‘concreta’ (...) que cuenta con la situación, el contexto, la inmediatez, la vulnerabilidad y la facticidad corporal de las personas”¹.

Junto a este enfoque abstracto de una ética del cuidado debemos añadir un rasgo propio de la antropología contemporánea como es la exclusión de la vulnerabilidad como dimensión propia y específica de la condición humana. Sea la vulnerabilidad como la dependencia que de ella se derivan nunca han formado parte, como señala MacIntyre de la tradición filosófica, ética y moral de Occidente².

Lo anterior nos ha movido a reflexionar y profundizar sobre la condición vulnerable de todo ser humano y a indagar en los motivos o razones que se esconden detrás de ese olvido como de su falta de aceptación en las sociedades occidentales. Ciertamente que estos dos objetos de estudio son demasiado amplios para un breve artículo científico. Por ello, nos limitaremos a hacer algunas reflexiones introductorias sobre qué es y qué entendemos por vulnerabilidad y nos detendremos en uno de los motivos en los que entendemos radica la falta de aceptación de la vulnerabilidad: la secularización.

¹ Cfr. A. DOMINGO MORATALLA, *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro, S.A., Madrid 2022, p. 68.

² “Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos y de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. De ese modo, al reflexionar sobre la discapacidad, se invita a pensar en los ‘discapacitados’ como ‘ellos’ diferentes a ‘nosotros’ como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros”. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 16.

La perspectiva desde la que afrontaremos esta cuestión será fundamentalmente filosófica pero no separada o alejada de lo concreto real, como criticábamos al inicio de nuestro escrito. La filosofía no es un simple ejercicio retórico o destreza intelectual, es también la práctica de un arte y un ministerio permanente de cuestionamiento social al que podemos considerar un ingrediente de la vocación de la filosofía como ejercicio de búsqueda de la verdad, del bien común, de la sabiduría y de la educación social³.

1. Breve aproximación a la vulnerabilidad

El término ‘vulnerabilidad’ entraña una gran complejidad. En los últimos años ha adquirido un extraordinario desarrollo que presenta a veces contenidos tanto ambiguos como contradictorios. De todos es conocido que la vulnerabilidad, como señala el diccionario de la RAE, es la cualidad del ser vulnerable. El adjetivo vulnerable deriva del latín *vulnerabilis*, que significa: que puede ser herido o recibir lesión física o moral⁴. Un primer acercamiento al término pondría de manifiesto que la vulnerabilidad subraya la “posibilidad” de estar expuesto a la herida o al daño. Remite a la predisposición del ser humano a verse afectado por elementos que le dañen o debiliten en su acto de existir. Esto se refleja a través de estas dos partículas latinas: *vulnus* (herida) y *abilis* (able) que indica la potencialidad en este caso de ser herido.

1.1. Vulnerabilidad y potencialidad

Esta potencialidad encierra una polisemia de matices referidos al daño que una persona puede sufrir tocando así su fragilidad. Así Lydia Feito relaciona la vulnerabilidad con la posibilidad de ser vencido, traspasado, debilitado, de pérdida de poder y de control sobre uno mismo como también de sufrir daño físico, psíquico y emocional o de ser víctima de una injusticia que afecta a la situación de un individuo y de su entorno. Dicho de otro modo, la palabra “vulnerabilidad” advierte al ser humano de la imposibilidad de verse fuera del peligro de padecer una desgracia de cualquier índole y naturaleza y le insta a tomar estrategias para reducir el riesgo de sufrir más daño⁵.

³ J. MASÍÁ CLAVEL, *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, UPCO, Madrid 1997, p. 19.

⁴ Diccionario de la RAE, Edición 2021. Voz: vulnerable.

⁵ “La vulnerabilidad también puede entenderse como poder ser persuadido o tentado, poder ser receptor, ser traspasable, no ser invencible, no tener absoluto control de la situación, no estar en una posición de poder, o al menos tener la posibilidad de que dicho

En esta misma línea de subrayar los matices de cómo el ser humano puede ser dañado, Ignacio Macpherson y María Victoria Roqué-Sánchez, citando a Marcos y Pérez en su libro sobre *La naturaleza humana*, relacionan la vulnerabilidad con la herida en sus diversas formas o figuras (lesión, laceración, mutilación, traumatismo, etc.). Al referirse al término 'herir' y poner de manifiesto el sentido de la vulnerabilidad, afirman lo siguiente: "la palabra procede igualmente del latín *ferire*, que significa también perforar o cortar. Así entendida, vulnerabilidad alude a lo agujereado, atravesado o perforado, por lo que 'sugiere la idea de daño funcional'"⁶.

Otros autores aluden a la posibilidad de ser dañados poniendo el acento en el entorno. Así, la zona que habita y los recursos naturales, la circunstancia económica que le rodea, las propiedades e infraestructuras de las que echa mano, su trabajo u otro tipo de circunstancias son el origen de la vulnerabilidad humana tal como expone Ruiz Rivera: "Vulnerabilidad se define siempre en relación con algún tipo de amenaza, sean eventos de origen físico, como sequías, terremotos, inundaciones o enfermedades, o amenazas antropogénicas, como contaminación, accidentes, hambrunas o pérdida del empleo"⁷.

Pero si de verdad queremos encontrar el origen radical de nuestra condición de finitud, debilidad y fragilidad, deberemos reconocer que todo organismo vivo en general y el viviente humano en particular por el hecho de vivir es vulnerable: "Reconocerse humano implica reconocerse animal, es decir, viviente, y, por lo tanto, vulnerable"⁸. Se pone de relieve aquí su condición de ser limitado desde su concepción biológica hasta su muerte natural, que es el gran signo o la manifestación de la corrupción y debilitamiento de su corporeidad.

Esto no significa que la muerte y también la vulnerabilidad, en el caso del ser humano, sea un evento meramente biológico, sino funda-

poder se vea debilitado (...). Todos estos sentidos, que muestran la polisemia del término 'vulnerabilidad' y sus muchos matices, hacen referencia no obstante a un denominador común: el daño (...), el daño puede ser psíquico o emocional, en cuyo caso abre la vía del sufrimiento. Y existe también un daño moral, que es el causado por una situación de maldad, una injusticia, un desprecio o cualquier otra forma de daño que afecte a nuestra identidad como personas (...). Es la posibilidad de nuestra extinción, biológica o biográfica, lo que nos amenaza y, por tanto, lo que nos hace frágiles". L. FEITO, "Vulnerabilidad", en *Anales del sistema sanitario de Navarra* (2007) 30 supl. 3, p. 2.

⁶ I. MACPHERSON, M. V. ROQUÉ - SÁNCHEZ, "Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria" en *Cuadernos de Bioética* (2019) 30, p. 254.

⁷ R. NAXHELLI RUIZ, "La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo", en *Investigaciones geográficas*, (2012) 77, p. 2.

⁸ A. MARCO Y M. PÉREZ MARCOS, *Meditación sobre la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018, p. 52.

mentalmente personal, como señalan Julián Marías y otros autores en caso de la muerte⁹, o Francesc Torralba si nos referimos a la vulnerabilidad. Inspirado en Pascal, Torralba afirma que el viviente hombre, como el resto de los vivientes, es pequeño por ser vulnerable, pero grandioso al ser el único que es consciente de ello convirtiéndose esta condición en una cuestión personal¹⁰. Así pues, no se puede considerar la vulnerabilidad humana al margen de que todo hombre, además de ser un individuo de la especie humana, es persona.

1.2. Otros matices con respecto al término vulnerable

El término vulnerable al indicar, como acabamos de referir, potencialidad se mueve siempre en el ámbito de la posibilidad, pero con cierta frecuencia con él nos referimos a los vulnerados, es decir, a aquellos que ya han sido heridos en alguna de sus dimensiones. Desde la perspectiva de acto, y no tanto en cuanto potencia, emana el deber ético de asistir a los vulnerables (vulnerados) produciéndose, como señala Kottow, algo semejante a la falacia naturalista: “La confusión conceptual consiste en asignar a una descripción antropológica de fragilidad la significación de ser un principio ético. (...) La vulnerabilidad es un descriptor antropológico que cae en la falacia naturalista al convertirse en una prescripción ética”¹¹. De ahí, que debamos buscar en otro lado un fundamento al deber de atender al vulnerado. Desde otros presupuestos y en la línea de una bioética personalista, Andorno propone también un “principio bioético de vulnerabilidad” aludiendo a la responsabilidad que tiene la sociedad de evitar abusos en aquellos que se encuentran en un estado de especial fragilidad¹².

⁹ “La muerte biológica, la cesación de las funciones vitales, la destrucción del cuerpo y psiquismo, es muy semejante a la muerte de un animal y fácilmente comprensible. Tanto que es posible la reducción a esto, que se está cumpliendo en gran escala en esta época. (...) La despersonalización hace que la muerte pierda inteligibilidad, sentido y, en último término, importancia. Es lo que se está difundiendo en los últimos decenios”. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid 1994, 33. Ver, también, R. FAYOS FEBRER, *La tarea de ser hombre. Notas de antropología filosófica*, CEU Ediciones, Madrid 2018, pp. 197-198.

¹⁰ “El ser humano, como toda entidad mundana, es vulnerable. Esta vulnerabilidad, inherente a su condición, puede ser asumida y apropiada de un modo consciente. (...) Ahí radica, precisamente, su grandeza, según el planteamiento pascaliano, el reconocimiento de nuestra fragilidad ontológica es lo que nos hace grandes en el conjunto del cosmos”. F. TORRALBA, “Hacia una antropología de la vulnerabilidad”, en *Forma: revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament*, 2 (2010), p. 25.

¹¹ M. KOTTOW, *Anotaciones sobre vulnerabilidad*, en *Revista Redbioética/UNESCO*, 2 (2011), p. 92.

¹² R. ANDORNO, *Bioética y dignidad de la persona humana*, Tecnos, Madrid 2012, p. 47.

La aproximación al término ‘vulnerabilidad’ que hasta ahora hemos realizado bien podría considerarse como negativa. Se ha subrayado la capacidad de poder padecer un daño de cualquier tipo. Pero el término también esconde un sentido positivo si lo vinculamos a la posibilidad de aliviar el sufrimiento ajeno. Así, cuando una persona ama a otra, llega a ser débil y vulnerable ante su ser querido. Surge entonces la compasión, que puede ser considerada como la cara positiva de la vulnerabilidad.

Compasión viene del latín tardío *compassio*, *-onis*, que significa sentimiento de pena, de ternura y de identificación ante los males de alguien. Tiene como afines: condolencia, conmiseración, compunción, lástima, ternura, piedad, misericordia, caridad, clemencia, solidaridad, humanidad¹³. Como se puede ver, hay una estrecha relación antropológica entre vulnerabilidad, humanidad y compasión¹⁴.

Por último, señalar que la vulnerabilidad presenta dos grandes ámbitos de reflexión. Por un lado, una vertiente antropológica u ontológica¹⁵: “se refiere a la vulnerabilidad como la condición compartida de los seres humanos, en tanto seres que pueden ser dañados y, en último término, perder la vida”¹⁶. Por otro lado, una vertiente sociológica referida a la vulnerabilidad que padecen algunos individuos debido a las desigualdades sociales e injusta distribución de los recursos y oportunidades. En nuestro trabajo nos moveremos fundamentalmente en la vertiente antropológica. ¿Cuál es una de las causas de la negación de la vulnerabilidad como rasgo constitutivo del ser humano en la sociedad actual?

2. Vulnerabilidad y secularización

Tras este breve acercamiento al concepto vulnerabilidad, pasamos a considerar en el contexto del occidente actual una de las causas que entendemos están en el origen de su negación y no reconocimiento como elemento intrínseco de la condición humana: la secularización.

No cabe duda de que una visión trascendente del hombre nos hace contemplar la vida humana más allá de categorías meramente biológicas. Desde esta perspectiva, el valor del ser humano no radica únicamente

¹³ Diccionario de la RAE, Edición 2021. Voz: compasión.

¹⁴ “Resulta completamente racional que uno sea compasivo ante la pena de otro, porque tiene motivos para serlo, para responder y salir en su ayuda. Hay algo que está en juego, un valor, un bien profundo: la real e imborrable dignidad humana que, si cabe, sobresale más en un enfermo”. E. GARCÍA-SÁNCHEZ, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*, EUNSA, Pamplona 2017, p. 86.

¹⁵ B. LIEBO, “Vulnerabilidad”, en *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, 20 (2021), pp. 244-245.

¹⁶ *Ibid.*, p. 245.

te en su plenitud vital y productividad. Lo más valioso en todo individuo de la especie humana reside en el hecho de que es persona y esto solo puede darse reconociendo en el hombre su condición espiritual. Cuando el ser humano no es visto bajo estas categorías, queda reducido a su dimensión meramente material y desde allí es muy fácil promover una visión instrumental y utilitarista de la salud olvidándose de la vulnerabilidad como tejido ontológico del vivir humano. Emilio García-Sánchez lo describe de este modo:

“Asumir el sufrimiento como parte del vivir humano contrasta actualmente con una noción de salud reducida a vitalidad exuberante, satisfecha de la propia eficiencia física y mental. En personas adultas, el miedo insuperable al dolor, a la incapacidad e inutilidad, a la improductividad... es lo que entre otros motivos acaba explicando que el suicidio, el suicidio asistido y la eutanasia sean algo tan razonable y aceptable como el diagnóstico prenatal o el aborto”¹⁷.

Estamos ante el paradigma del utilitarismo social que es uno de los signos de la secularización que no contempla en el vulnerado su dimensión espiritual que fundamenta su dignidad personal.

El proceso de secularización ha sido objeto de estudio de varios autores, entre los cuales quisiéramos detenernos en dos. El primero de ellos será Charles Taylor, filósofo canadiense conocido precisamente por su estudio de la secularidad en el ámbito de la modernidad. El segundo autor que tomaremos como referencia será Romano Guardini, cuyas obras abarcan varias áreas de conocimiento como la filosofía, teología, pedagogía e interpretación literaria. A nosotros nos interesa como filósofo y autor de *El ocaso de la Edad Moderna* y otros ensayos donde alude al proceso de secularización como un rasgo propio de la modernidad y sus consecuencias antropológicas. A partir de ambos intentaremos esbozar qué es la secularización y cómo incide antropológicamente en el olvido o rechazo de la vulnerabilidad como categoría hermenéutica y autocomprensión de la vida humana.

2.1. El proceso de secularización según Charles Taylor

Es importante, antes de ahondar etimológicamente en el término y su significado, hacer notar que la secularización como proceso histórico

¹⁷ E. GARCÍA-SÁNCHEZ, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*, cit., p. 31.

es propia de la cultura y sociedades occidentales pues históricamente es en ellas donde se produce el fenómeno sobre el que ahora nos detenemos¹⁸. El vocablo “secular”, y la subsiguiente derivación “secularización”, proceden del latín *saeculum* y viene a significar un tipo de tiempo, el propio del siglo o tiempo profano, frente a un tiempo superior o sagrado. A partir de la modernidad, las instituciones que vivían sumergidas en el siglo, es decir, ocupadas en aquello que no era sagrado se las denominaba seculares. Aquellas personas, instituciones u organizaciones separadas del siglo, es decir, estrechamente vinculadas a un tiempo o un ámbito sagrado, dígame por ejemplo de las órdenes monásticas, se encontraban en el polo opuesto a lo secular. Así, una primera acepción de secularización vendría a significar “el periodo posterior a la Reforma protestante, cuando algunas funciones, propiedades e instituciones fueron sustraídas al control de la Iglesia y se transfirieron a los laicos. La “secularización” consistía en este paso de una esfera a la otra”¹⁹.

Ahora bien, este binomio que durante algún tiempo vivió en armonía fue progresivamente escindiéndose. Así lo secular adquirió un matiz inmanente, autosuficiente y reclamó para sí el hecho de ser lo único existente, relegando la esfera trascendente al ámbito de la subjetividad o de la invención. Lo religioso, propio del ámbito trascendente, fue tolerado²⁰ en la medida en que no perturbaba lo secular, cuyos criterios de acción se desplazaron al plano de lo útil y lo práctico. De una diada donde los polos se reclamaban y presuponían se ha llegado en nuestros días a una visión, en palabras de Taylor, donde “lo religioso y lo secular se disponen antitéticamente como lo falso y lo verdadero, o lo superfluo y lo necesario. El objetivo político, en muchos casos, se dirige a abolir lo uno y conservar lo otro”²¹. En el primer caso teníamos lo que Guardini denominaría contraste²², es decir, la oposición entre dos polos que se excluyen y al mismo tiempo se presuponen y en cuya tensión se despliega la vida. En el se-

¹⁸ “Esta clara distinción es, en sí misma, un producto del desarrollo de la cristiandad latina, que entró a formar parte de nuestro modo occidental de ver la realidad. Aunque tendemos a aplicarla universalmente, nada parecido existe en otras culturas humanas históricas”. CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, Sal Terrae, Maliaño 2015, p. 30.

¹⁹ CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 28.

²⁰ “La religión puede ser útil en el orden social si inculca los principios justos, pero debe evitar convertirse en una amenaza para ese orden desafiándolo desde el exterior. Por este motivo, Locke está dispuesto a tolerar diferentes visiones religiosas, con excepción de los ateos (cuyo escepticismo con respecto a la existencia de una vida después de la muerte compromete su disponibilidad a mantener promesas y a respetar el orden constituido) y de los católicos (que no pueden hacer otra cosa sino oponerse a ese orden”. CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 38.

²¹ CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 35.

²² Cfr. R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*, BAC, Madrid 1992.

gundo caso, los polos sufren una oposición contradictoria, la afirmación de uno de los extremos implica necesariamente la negación del otro. No pueden existir contemporáneamente. En el primer caso, la diada posee una unidad interna en la que cada uno de los polos no puede entenderse si no es en referencia al otro. En la segunda sucede justamente lo contrario, es decir, la existencia de un polo implica con necesidad la negación metafísica del otro²³.

¿Qué consecuencias tuvo y tiene hoy en día este proceso de secularización? En primer lugar, la relegación de lo religioso al ámbito meramente privado. Por lo tanto, no se acepta ningún tipo de religión de carácter público y por lo mismo “la fe debe ser relegada a la esfera privada”. Derivado de lo anterior “debe existir una *morale indépendante* coherente, una moralidad social autosuficiente sin referencias a la trascendencia”²⁴.

La desaparición de una instancia superior genera un vacío que en la Edad Moderna vendrá suplantado inicialmente por la naturaleza²⁵ como instancia y fundamento último de todo y de la razón como instrumento a partir del cual construir una moral netamente humana y secular. Propiamente, pues, se debe decir que la secularización, para Taylor, nos encontramos más con un cambio de creencias que en una desaparición de las mismas. Es decir,

“ (...) grandes mayorías sociales ya no piensan que la dimensión espiritual de sus vidas sea incomprensible si se parte de la idea de que Dios no existe (...). En los bienes morales que configuraban al hombre premoderno se puede decir que difícilmente era asumible la comprensión de sí mismo sin dicha referencia trascendente. Dios entraba a formar parte necesariamente de la comprensión moral del hombre premoderno. Se daba lo que Taylor denomina la innegabilidad de Dios. Con la *secularización* se produce un cambio fundante en la configuración moral del hombre. Se pasa de la *edad de la creencia*, en la que todas las fuentes morales asumibles por el hombre implican la creencia en Dios, a la edad secular, en la que el hombre empieza a asumir que para determinarnos moralmente no necesitamos de Dios”²⁶.

²³ Cfr. CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., pp. 34-35.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000, p. 13.

²⁶ F. J. MARTÍNEZ PÉREZ, “La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública”, en *Salmanticensis*, 70-1 (2023), p. 100.

No necesitamos a Dios pero lo sustituimos por otras categorías a partir de las cuales damos razón de nuestra existencia y usamos como faro o guía de la misma. Sin lugar a dudas, este proceso también ha afectado a la sensibilidad, propia de la tradición judeo-cristiana del deber de reconocer y asistir al vulnerado. Lo que de modo secular realizaba la Iglesia pasará a ser tarea de un estado laico que fácilmente, en razón de la utilidad o beneficio social, puede descartar a los más débiles o a aquellos donde la humanidad puede quedar más escondida, a partir de argumentos supuestamente muy razonables.

Hemos nombrado la naturaleza y la razón meramente instrumental. Veamos qué puntos de referencia nos ofrece el pensamiento de Guardini.

2.2. *El autonomismo moderno de Romano Guardini*

Otro estudioso de la Modernidad, Romano Guardini, también habla en sus escritos, especialmente en el *Ocaso de la Edad Moderna*, del proceso de secularización. Ciertamente que no usa exactamente este término. Nuestro autor alude más bien a la autonomía. Para Guardini, la Edad Moderna se apoya en tres ejes: naturaleza, sujeto y cultura. Estas categorías no son originarias del siglo XVII, sino que provienen y están presentes ya en el Medioevo. Precisamente a partir de la autonomía que caracteriza a los siglos XVII y posteriores²⁷ se las desvincula de Dios y se le da un nuevo significado. Sucede aquí lo que Guardini denomina fraude de la Modernidad, es decir, la apropiación de valores como la dignidad o la libertad, retirándoles su fundamentación cristiana y, por lo tanto, secularizándolas²⁸. Así también, la naturaleza que en el Medioevo cristiano se entendía como obra, es decir, creada por Dios y como tarea, es decir, confiada al hombre para que la trabaje y lleve a su plenitud bajo la mirada de la divinidad, se transforma en realidad última tras lo cual no hay nada y se la convierte en una entidad de la que emana incluso "(...) la norma de lo recto, bueno, perfecto, vinculante para todo conocimiento y actividad; 'la naturaleza' representa precisamente 'lo natural'"²⁹. En esta noción se apoya Rousseau para hablar del hombre natural u hombre bueno.

El sujeto también se desvincula de Dios. En la antigua concepción cristiana, el hombre es llamado a la existencia por Dios, de tal modo que

²⁷ Cfr. R. FAYOS, "Autonomismo moderno y dialécticas del malestar en Romano Guardini", en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 14 (2021), pp. 49-69.

²⁸ Cfr. R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1965, p. 116.

²⁹ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, cit., p. 59.

su vida se resuelve en la relación que establece con él³⁰. La autonomía moderna también distancia al hombre de la divinidad convirtiéndolo en un sujeto, es decir, en un individuo que encuentra en sí mismo las fuentes de la verdad y del bien. Así, “para el pensamiento de la Edad Moderna, un acto de conocimiento o un juicio moral se convierten en realmente válidos por el hecho de descansar en la autonomía del sujeto”³¹.

La cultura es para Guardini el trabajo que el sujeto realiza con la naturaleza. La cultura moderna es aquella que ha surgido cuando el sujeto se ha enfrentado a la naturaleza como cosa, como realidad material última, desvinculado de valores o principios que lo trasciendan. Surge así una cultura autónoma, obra del hombre, en la que hay un ingenuo optimismo en virtud del cual todo aquello que proceda o encuentre sus raíces en lo natural nos conducirá a la plenitud y felicidad:

“En todo esto late el pensamiento de que, si el ser humano sigue esos impulsos, su vida conocerá la prosperidad. Y, como la naturaleza sería lo único real, todo lo que él hiciera siguiendo su naturaleza tendría que conducir hacia el bien, independientemente de los eventuales errores. Cuanto más poder gane el hombre sobre la naturaleza, cuanto más bienes y prestaciones obtenga de ella, tanto mejor irá todo: más seguridad ante el peligro, mayor plenitud de los valores, felicidad más pura... La enormidad de logros individuales que él produce –y esto deviene creencia común– conducirá de suyo a una unidad llena de sentido, del mismo modo que las realidades individuales componen en la naturaleza la unidad del todo: a semejante unidad denominasela cultura”³².

Este autonomismo bien puede considerarse una secularización en la medida en que cada uno de estos pilares se erige al margen y a veces en contra de Dios. Como consecuencia de todo lo anterior, el sentido religioso de la vida desaparece. Y cuando Guardini alude a ello, no lo hace en el sentido que el cristianismo pierda su vigencia. A lo que se refiere el pensador ítalo-alemán es al hecho de que en todo lo humano, esto es, el nacimiento, el matrimonio y familia, la muerte o el mismo destino

³⁰ “En relación con él, el acto creador se caracteriza por el profundo respeto: se da bajo forma de la llamada. El ser humano ha sido creado bajo la forma de llamada, de modo que en su devenir se convierte en un tú de Dios y en capaz, por su parte, de llamar a Dios ‘Tú’. La relación Yo-tú del Dios creador para con el ser humano, a la que responde la del ser humano para con Dios, es la forma ontológica básica en la que el ser humano existe”. R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2000, p. 761.

³¹ R. GUARDINI, *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000, p. 122.

³² R. GUARDINI, *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, p. 769.

se desprenden del misterio y del sentido sagrado que en otros tiempos poseyeron³³:

“El nacimiento no es más que la aparición de un individuo de la especie humana; el matrimonio, una vida en común de hombre y mujer, con determinadas consecuencias personales y jurídicas; la muerte, el final de un proceso total llamado vida. Tanto la felicidad como la desgracia han dejado de ser decisiones, y se han convertido en acontecimientos favorables o desfavorables, con los que hay que arreglarse”³⁴.

Un último elemento que señala Guardini propio de la Edad Moderna, y que en el ámbito de la vulnerabilidad y la bioética conviene señalar, es el aumento progresivo de poder que la ciencia y la técnica han puesto en manos del hombre y la falta y ausencia de una ética que acompañe ese incremento. En palabras de Guardini: “El hombre de la Edad Moderna no está preparado para el enorme incremento de su poder. Todavía no existe una ética del uso del poder bien elaborada y dotada de eficacia; menos aún una educación orientada a lo mismo, ni en las minorías ni en las masas”³⁵.

2.3. Peter Singer como paradigma de una bioética secularizada

El proceso de secularización progresiva ha conducido a la sociedad contemporánea occidental a la oposición a Dios y todo lo que a él se refiere. Este rechazo se contempla como un triunfo del hombre liberado de las redes de un Dios vigilante y normativo. Y así, Europa, y con este término también nos referimos a Occidente, que una vez fue cuna y cobijo del cristianismo, se ha vuelto en contra del mismo, como afirma Ratzinger:

“Si, por una parte, el cristianismo ha encontrado en Europa su manifestación más eficaz, por otra parte hay que decir también que en Europa ha tomado cuerpo una cultura que se presenta como la contradicción absoluta y más radical no solo del cristianismo, sino también de las tradiciones religiosas y morales

³³ Cfr. R. FAYOS, “Bioética personalista en el pensamiento de Romano Guardini”, en *Cuadernos de Bioética XXV* (2014/1^a), pp. 162-163.

³⁴ R. GUARDINI, *El poder. Una interpretación teológica*, en *Obras*, vol. 1, Cristiandad, Madrid 1981, p. 211.

³⁵ R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, cit., pp. 100-101.

de la humanidad. De aquí se deduce que Europa está experimentando una auténtica ‘prueba de resistencia’³⁶.

Un paradigma de este tipo de actitud en la filosofía y la práctica bioética lo encontramos en Peter Singer. Australiano, hijo de emigrantes judíos procedentes de Austria, nació en 1946 y estudió en la universidad de Monash (Melbourne) historia, derecho y filosofía. Pero será en Oxford, donde continuará sus estudios de postgrado, el periodo de formación que le configurará como pensador utilitarista e influirá notablemente en su pensamiento y obra. De la mano de Richard Mervyn Hare, estudiará a los clásicos del utilitarismo anglosajón, principalmente profundizará en el pensamiento de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill. En Oxford también conocerá diversos movimientos animalistas que influirán notablemente en sus escritos. Desde 1999 ocupa una cátedra de bioética en la Universidad de Princeton, aunque anteriormente ha sido profesor en las universidades de Washington, Vancouver, Roma y Monash (Melbourne) y ha presidido o codirigido diversos centros o institutos de bioética.

De su amplia y abundante bibliografía entresacamos las siguientes publicaciones que de algún modo están relacionados con el ámbito de la bioética en el que nos encontramos: *Practical Ethics* (1979), *A Companion to Ethics* (1991), *Companion to Bioethics* (1998), *Animal Liberation* (1975), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, con Paola Cavalieri (1993).

El utilitarismo bioético que asume Singer no acepta la condición vulnerable de la vida humana. Una vida vulnerada, es decir, herida, dependiente es una vida inútil, es una carga que requiere un cuidado constante de la familia y de ingentes recursos económicos del estado. En la medida que el utilitarismo entiende como buena aquella acción que contribuye a la mayor felicidad (entendida como bienestar) posible del mayor número de individuos implicados en la acción moral, los profundamente vulnerados, es decir, aquellos con profundas discapacidades psíquicas deben ser descartados en favor del bienestar de quienes, según una ética religiosa y tradicional, tendrían el deber moral de atenderlos. El sufrimiento, en la medida en que no contribuye a una vida feliz, pues la felicidad es entendida como bienestar físico, psíquico y social, la vida no vale la pena ser vivida y es mejor ayudar a morir³⁷.

³⁶ J. RATZINGER, *El cristiano en la crisis de Europa*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005, p. 29.

³⁷ “Cuando la vida de un niño sea tan miserable como para no merecer la pena ser vivida, desde la perspectiva interna del ser que la vivirá, tanto la versión de la ‘existencia previa’ como la ‘total’ del utilitarismo implican que, si no hay razones extrínsecas para mantener

Para Singer, cuando en Occidente se niega la sacralidad de la vida, no se hace en el sentido de que esta posea un valor sagrado. Esta característica que le atribuimos “puede que tenga un origen religioso, como sugeriré más adelante en este capítulo, pero ahora es parte de una ética básicamente secular, y es como parte de dicha ética secular que resulta hoy muy influyente”³⁸. Es decir, para el filósofo australiano la doctrina de la santidad de la vida humana la podemos considerar como algo “que no va más allá de la afirmación de que la vida humana tiene algún valor especial, un valor bastante diferente al de las vidas de otros seres vivos”³⁹. Para nuestro autor, es más bien, una posición especista, una discriminación con respecto al resto de vivientes, lo que se esconde detrás de la expresión “la vida humana es sagrada”, más que un elemento de carácter religioso. A partir de esta premisa, los discernimientos de carácter bioético que presenta Singer se basan en la distinción entre individuos de la especie humana y la noción de persona a la que caracteriza a partir del pensamiento de Joseph Fletcher con las notas de “autoconciencia, autocontrol, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con los demás, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad”⁴⁰. De este modo, no todos los individuos de la especie humana quedarían protegidos por la dignidad de la persona pues muchos, aun estando sanos, como un recién nacido, no poseen las notas que acabamos de mentar.

Desde estas dos columnas, muy influidas por el secularismo, es desde donde el bioético australiano despliega un utilitarismo y se cuestiona sobre el valor de la vida de recién nacidos profundamente discapacitados. “El hecho de que un ser es un ser humano, en el sentido de pertenecer a la especie *Homo sapiens*, no es relevante para la maldad de matarlo, sino que más bien son características como la racionalidad, autonomía y autoconciencia lo que marcan la diferencia”⁴¹.

En el pensamiento de Singer se encuentran de algún modo más o menos patente los rasgos que antes hemos atribuido al proceso de secularización.

vivo al niño –como los sentimientos de los padres–, es mejor que el menor sea ayudado a morir sin mayor sufrimiento”. P. SINGER, *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002, p. 157.

³⁸ P. SINGER, *¿Qué hay de malo en matar?*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002, p. 157.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ P. SINGER, *¿Qué hay de malo en matar?*, cit., p. 159.

⁴¹ P. SINGER, *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, cit., p. 221.

- a) Es patente la desaparición del elemento religioso en cualquier tipo de concepción y consideración humana. La misma expresión “la vida humana es sagrada” tiene una significación especista más que religiosa.
- b) La autonomía ética del hombre en sus valoraciones que descansan solo en el sujeto a partir de consideraciones de utilidad, en el sentido de bienestar personal, no solo con relación al enfermo, sino a quienes deben hacerse cargo de él.
- c) La naturaleza como marco último de referencia, y por lo tanto, consideración del hombre como un elemento más de la misma cuya vida puede incluso, según las condiciones en las que se desarrolla, valer menos que la de un animal sano⁴².
- d) Despliegue de una cultura que bien podría caracterizarse como cultura de la muerte, en la que se justifica la muerte de personas profundamente vulneradas en sus capacidades intelectuales.
- e) Como consecuencia de todo lo anterior, la vulnerabilidad se convierte en un elemento extrínseco a todo ser humano, como un defecto incompatible con la vida del hombre.

3. Propuestas para una sociedad más humana y digna

La crisis antropológica que caracteriza al hombre posmoderno hemos visto que tiene, entre otras causas, el proceso de secularización que le impide reconocerse y aceptarse como ser vulnerable y vulnerado. Se trata de una crisis ética fundada en el vacío interior y en la desorientación en la que puede caer el hombre sin conexión con Dios, los demás y su propia realidad humana. Ciertamente, una persona que niega y da la espalda al núcleo constitutivo de su existir personal, que es su espiritualidad, su indignancia y su vulnerabilidad, no puede alcanzar el sentido de la vida sufriente que tiene derecho sagrado de ser atendida.

En vez de negar la vulnerabilidad como cualidad del existir humano, merece la pena aceptarla como punto de partida del proceso de humanización y dignificación de la persona. Según Taylor: “La catástrofe originaria no nos separa ni nos aleja de lo que es sagrado o superior (...),

⁴² “Los menores son seres sintientes que no son racionales ni autoconscientes. Así que si proyectamos nuestra mirada sobre los niños en sí, independientemente de las actitudes de sus padres, puesto que su especie no es relevante en relación con su estatus moral, los principios que gobiernan la maldad de matar animales no humanos que son sintientes pero no racionales ni autoconscientes deben ser aquí también de aplicación”. P. SINGER, *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, cit., pp. 222-223.

contribuye, más bien, a plasmar el orden sagrado que estamos intentando ‘perseguir’⁴³. En este sentido se requiere recuperar el sentido de ser persona y, con él, también el de su trascendencia y la vulnerabilidad intrínseca a todo hombre. Veamos a continuación algunas propuestas que pueden contribuir a despertar el genuino sentido de ser persona y su dimensión trascendente.

3.1. *Adquisición del sentido, de la indigencia y de la trascendencia*

La crisis antropológica que aterroriza al hombre contemporáneo es fundamentalmente una crisis de sentido⁴⁴. Hay una relación estrecha entre sentido, indigencia, trascendencia, compasión y felicidad. Para alcanzar el sentido de su existencia, se exige existir de verdad y naturalmente, es decir, salir de sí para mirarse en el espejo del otro que nos devuelve la pelota de la menesterosidad humana. Se trata finalmente de apostar por una filosofía de la intersubjetividad, cuyo paradigma consiste en abrirse al otro, de una parte, y de la otra, abandonarse en las manos del Otro con mayúscula que se llama Dios. Con respecto a ello, Jesús Lasanta escribe lo siguiente:

“urge llevar a cabo una nueva toma de conciencia de quién es el hombre y de cuál el sentido de su vida. Para ello, como condición sine qua non es preciso que el hombre se comprenda desde Dios. No en vano, el ser humano es criatura y, por tanto, depende de Dios (...), es como se podrá llevar a cabo la promoción de un nuevo humanismo, que responda a las exigencias del hombre integral, del ser humano inserto en el mundo y en la historia, pero abierto a la trascendencia y proyectado hacia la eternidad”⁴⁵.

En este sentido, vulnerabilidad y compasión deben ir de la mano para significar que la indigencia óptica como herida y fractura originaria y congénita se cura desde la filosofía de la compasión. He aquí el sentido del existir humano, que radica en ser solidario y no indiferente. Emmanuel Mounier considera, por tanto, que la presencia del otro me impide ser indiferente e insolidario. Hacerle caso constituye el primer acto de humanidad de una comunidad sin la cual ninguna institución es sólida⁴⁶. Entonces el acontecimiento del bien común se ofrece como

⁴³ CH. TAYLOR, *Encanto y desencantamiento*, cit., p. 73.

⁴⁴ V. FRANK, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1979, pp. 35-49.

⁴⁵ P. J. LASANTA, *La eutanasia, ¿es buena muerte?*, Editorial Horizonte, Logroño 2006, p. 46.

⁴⁶ “Mais quand je commence (...) à reconnaître cette présence en face de moi, (...)

respuesta antropológica y socialmente justa frente a la menesterosidad ontológica del ser humano, según piensa Platón⁴⁷.

Asumir responsablemente su vulnerabilidad es, por tanto, una tarea antropológica y ecológicamente noble y exigente. Se trata, al fin y al cabo, de cuidar integralmente de la persona y de la tierra como “nuestra casa común”⁴⁸. La filosofía del cuidado de todo lo creado requiere, por consiguiente, el engendramiento del hombre virtuoso que debe beber continuamente de la fuente sagrada, espiritual y trascendental.

3.2. Engendramiento del hombre virtuoso

La tarea de la adquisición del sentido común de la persona, criatura de Dios en su ontología vulnerable, estriba en educar al hombre contemporáneo a ser virtuoso. La antropología de la vulnerabilidad positiva exige la práctica de las virtudes de la justicia, la humildad, la compasión, la misericordia, la paciencia, la benevolencia y no maleficencia para humanizar la sociedad actual a través del cuidado holístico del más vulnerable. Así lo recomienda Alasdair MacIntyre:

“Por lo general, las virtudes requieren acciones que sean a la vez justas, generosas, benéficas y que se realicen por compasión. Para mantener relaciones en las que sea posible dar sin mezquindad y recibir con dignidad, es necesario que la educación predisponga precisamente para la realización de ese tipo de actos”⁴⁹. La virtud se vincula siempre con la humildad para alcanzar una atención respetuosa de la dignidad humana. El diccionario de la RAE define la humildad como una: “virtud que consiste en el conocimiento de las propias limitaciones y debilidades y en obrar de acuerdo con este conocimiento”⁵⁰.

alors j'ai posé le premier acte de la communauté sans laquelle aucune institution n'a pas de solidité”. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, éditions Montaigne, Paris 1936, p. 86.

⁴⁷ “La ciudad tiene su origen en la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas (...), vamos reuniendo en una misma aglomeración a muchos hombres con la mira de auxiliarse”. PLATÓN, *La República o el Estado*, cit., p. 57.

⁴⁸ “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral (...). La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común”. FRANCISCO, *Laudato si*, Ciudad del Vaticano 2015, p. 13.

⁴⁹ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Editorial Planeta, Barcelona 2001, pp. 143-144.

⁵⁰ Diccionario de la RAE, Edición 2021. Voz: humildad.

Educarse a la adquisición de las virtudes es un imperativo ontológico de reconocimiento de la verdad existencial cuya cualidad constitutiva se llama vulnerabilidad. Por tanto, es preciso emprender la práctica de la ética del dar y del recibir sin avergonzarse de los demás según sus necesidades vitales. La interdisciplinariedad como paradigma de reflexión sobre la vulnerabilidad de la persona es faro y guía para poner en marcha esta ética de compasión holística frente al más débil y vulnerado de la sociedad.

Esta labor transversal compete a cada persona, institución social y sobre todo a cada familia como célula básica de integración social de la persona⁵¹. Ciertamente, educar hoy día a los valores personalistas se ofrece como herramienta y alternativa adecuada para cambiar la curva del paradigma relativista de la sociedad occidental actual, involucrada en el proceso de secularización donde impera la ley del más fuerte que banaliza la dignidad del más vulnerado, en el paradigma personalista respetuoso de la dignidad de la persona ontológicamente vulnerable.

3.3. *Recuperación de una antropología relacional*

Es, pues, necesario volver a considerar al ser humano bajo la óptica de su condición personal y, por lo tanto, espiritual, recordando la idea de que en toda persona su relación con Dios es la que orienta y determina todo lo demás. Fuera de la órbita divina, la persona se convierte o en cosa-hombre, monstruo o en espíritu puramente animal. Así lo expresa Guardini con palabras sencillas y claras:

“Dios es el Tú, sin más, del hombre. En esto consiste la persona creada. El hombre cesaría de ser persona, si lograra salir de la relación de Tú con Dios, es decir, no solo si apostasiara de Dios, sino si consiguiera no hallarse ontológicamente en la relación de Tú con Dios, y sí solo en la referencia de normación y realización de lo creado con su creador. En este caso (...), el hombre se convertiría en cosa-hombre o en espíritu animal. Pero esto es imposible. Al crear al hombre, Dios se ha constituido en su Tú, y lo es, quiera o no quiera el hombre”⁵².

Como se puede ver, la salida del carril preferencial que fundamenta la antropología teológica y sostiene la ética de la compasión hacia el más

⁵¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid 2000, p. 36.

⁵² *Ibid.*, p. 123.

vulnerable de su entorno provoca un trastorno en las relaciones interpersonales. Se trata de la indiferencia o ausencia deliberada ideológicamente hacia la persona débil cuya fragilidad efectiva está fuera de ser considerada y contemplada. Emilio García-Sánchez lo califica claramente al afirmar lo siguiente:

“el afloramiento de actitudes ausentes de compasión o anticompativas puede deberse a una perturbación moral interna de la persona. En otras situaciones puede corresponder al condicionamiento ideológico mantenido durante tiempo en una sociedad débil que acabaría corrompiendo la conciencia moral de sus miembros”⁵³.

A pesar de su vulnerabilidad ontológica, la persona goza de la dignidad por el hecho de ser persona. Por cierto, desde el punto de vista filosófico, por ser un ser social y libre, la persona tiene la capacidad racional de ser uno mismo, un fin absoluto en sí, sin ser propiedad ni mercancía de nadie. Kant marca el camino del respeto imperativo de la dignidad de la persona y escribe lo siguiente:

“el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no solo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin”⁵⁴.

Por desgracia, el panorama que ofrece la Europa de hoy es descartar al más indefenso y vulnerable por ideología utilitarista, de una parte, y de la otra, por defender, como lo hace Peter Singer, a las especies animales antes de las personas enfermas en estado terminal o niños con malformaciones congénitas⁵⁵. Su planteamiento es materialista y reduce a la persona a algunas de sus facultades desmantelando su misterio de ser persona desde su concepción hasta su muerte natural. Leopoldo Prieto López no comparte esta definición de persona que no se enfoca en la metafísica y ontología, sino meramente en la ética utilitarista. Para él:

“Ser persona no depende, radicalmente hablando, de ciertos actos que se realizan, sino de un particular modo de ser, o mejor, de la posesión de una específica naturaleza que les posibilita.

⁵³ E. GARCÍA-SÁNCHEZ, *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*, cit., pp. 91- 92.

⁵⁴ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cit., pp. 82-83.

⁵⁵ Cfr. P. SINGER, *Una vida ética. Escritos*, cit., pp. 221-235.

Persona es el ser de naturaleza racional, realice actualmente o no operaciones de esa índole”⁵⁶.

Ante esta situación que niega tanto la vulnerabilidad ontológica en la corporeidad personal como la dignidad inviolable del ser humano con enfermedad crónica, Alasdair MacIntyre preconiza el cuidado holístico de cada persona sin condición por ser digno. Así se expresa:

“La clase de cuidado necesario para hacer de nosotros lo que hemos llegado a ser, razonadores prácticos independientes, tuvo que ser, para tener eficacia, un cuidado sin condiciones del ser humano como tal, al margen del resultado final; esta es la clase de cuidado que debemos o deberemos a los demás. De quienes padecen una lesión cerebral, o han sufrido una grave incapacidad de movimiento o son autistas, de todos ellos hace falta decir: podría haber sido yo”⁵⁷.

4. Conclusión

Concluamos este ensayo reflexivo con esta pregunta: ¿Qué aporta el principio antropológico y filosófico de la aceptación de la vulnerabilidad como rasgo constitutivo del ser humano en nuestra sociedad occidental actual?

En primer lugar, la aceptación de la vulnerabilidad como condición de la existencia humana pone en crisis la pretensión del hombre contemporáneo de ser independiente, autónomo, inmortal e invulnerable.

En segundo lugar, el reconocimiento de la vulnerabilidad como categoría del existir humano desemboca en una dimensión ética que pone de relieve la responsabilidad del cuidado personal y social por medio de la práctica de las virtudes. Se trata de este imperativo categórico y ecológico que manda a cada persona cuidar no solo del ser vulnerado, es decir, de aquel que está sufriendo cualquier desgracia, sino también de cuidar de todo ente existente por ser constitutivamente indigente y menesteroso.

En tercer lugar, la aceptación de la vulnerabilidad evidencia la relación entre vulnerabilidad y justicia social. Se trata de un clamor dirigido a todas las capas sociales para que ejerzan su responsabilidad ética de

⁵⁶ L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, edición BAC, Madrid 2008, p. 112.

⁵⁷ A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Editorial Planeta, Barcelona 2001, pp. 120-121.

cuidar y proteger la vida, toda la vida. El cuidado de la vida personal es el parámetro de una sociedad comprometida con la defensa de la dignidad de la persona. En otros términos, se puede decir que una sociedad que se queda indiferente ante su gente más vulnerable no puede recibir el certificado de ser humana y digna. En cambio, una sociedad pendiente de cuidar de los más frágiles reviste su ropa de defensora de la dignidad humana.

He aquí el reto de esta sociedad posmoderna en proceso de secularización. Se trata del desafío de educar en las virtudes a las instituciones y colectivos sociales para que la defensa de los derechos verdaderamente humanos se haga una realidad. En este contexto, la persona en general debe ser el principio, centro y fin de todos los programas políticos de la nación. En particular, la persona más vulnerable no debe ser tratada bajo ningún concepto como algo o una basura porque no puede producir bienes y servicios, sino como “alguien”⁵⁸ digno de consideración y amparada por el marco jurídico del Estado. En este sentido, un gobierno personalista debe aprender a reconocer en el vulnerado el rostro humano y apostar por defender su dignidad desde su concepción hasta su muerte natural.

⁵⁸ SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, EUNSA, Pamplona 2000, pp. 11-12.

Bibliografía

- ANDORNO, R., *Bioética y dignidad de la persona humana*, Tecnos, Madrid 2012.
- DOMINGO MORATALLA, A., *Homo curans. El coraje de cuidar*, Ediciones Encuentro S.A., Madrid 2022.
- FAYOS, R., “Bioética personalista en el pensamiento de Romano Guardini”, en *Cuadernos de Bioética XXV* (2014/1ª), pp. 162-163.
- FAYOS, R., “Autonomismo moderno y dialécticas del malestar en Romano Guardini”, en *Quién. Revista de filosofía personalista*, 14 (2021), pp. 49-69.
- FRANK, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1979.
- GUARDINI, R., *El poder. Una interpretación teológica*, en *Obras*, vol. 1, Cristiandad, Madrid 1981.
- , *El ocaso de la Edad Moderna*, en *Obras*, I, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1965.
- , *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000.
- , *Ética. Lecciones en la Universidad de Múnich*, BAC, Madrid 2000.
- , *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*, BAC, Madrid 1992.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Espasa Calpe, Madrid 2000.
- KOTTOW, M., “Anotaciones sobre vulnerabilidad”, en *Revista Redbioética/UNESCO*, 2 (2011).
- LASANTA, P. J., *La eutanasia, ¿es buena muerte?*, Editorial Horizonte, Logroño 2006.
- LIEBO, B., “Vulnerabilidad”, en *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, 20 (2021), pp. 242-257.
- MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Editorial Planeta, Barcelona 2001.
- MACPHERSON, I; ROQUÉ-SÁNCHEZ, M. V., “Análisis ético del principio de vulnerabilidad sanitaria”, en *Cuadernos de Bioética* (2019) 30, pp. 253-262.
- MARCO, A. y PÉREZ MARCOS, M., *Meditación sobre la naturaleza humana*, BAC, Madrid 2018.
- MARTÍNEZ PÉREZ, F. J., “La secularización según Charles Taylor. Propuestas para un tiempo de síntesis que reubica el papel de la religión en la esfera pública”, en *Salmanticensis*, 70-1 (2023), pp. 97-177.
- MASIÁ CLAVEL, J., *El animal vulnerable. Invitación a la filosofía de lo humano*, UPCO, Madrid 1997.
- NAXHELLI RUIZ, R., “La definición y medición de la vulnerabilidad social. Un enfoque normativo”, en *Investigaciones geográficas*, (2012) 77, pp. 63-74.
- PLATÓN, *La República o el Estado*, Editorial Iberia, Barcelona 1966.
- PRIETO LÓPEZ, L., *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, edición BAC, Madrid 2008.

- RATZINGER, J., *El cristiano en la crisis de Europa*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.
- SINGER, P., *¿Qué hay de malo en matar?*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002.
- , *La justificación del infanticidio*, en *Una vida ética. Escritos*, Taurus, Barcelona 2002.
- SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, EUNSA, Pamplona 2000.
- TAYLOR, CH., *Encanto y desencantamiento*, Sal Terrae, Maliaño 2015.
- TORRALBA, F., “Hacia una antropología de la vulnerabilidad”, en *Forma: revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament*, 2 (2010), pp. 25-32.