



Veritas

ISSN: 0717-4675

ISSN: 0718-9273

Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Martínez Navarro, Emilio
Ética de la vulnerabilidad en tiempos de pandemia
Veritas, núm. 46, 2020, pp. 77-96
Pontificio Seminario Mayor San Rafael Valparaíso

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291164714005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Ética de la vulnerabilidad en tiempos de pandemia

EMILIO MARTÍNEZ NAVARRO*
Universidad de Murcia (España)
emimarti@um.es

Resumen

La ética es un saber filosófico que puede ser enfocado de distintas maneras, y una de ellas es el enfoque de la vulnerabilidad, que es un aspecto evidente de la realidad humana. Desde este punto de vista, es preciso distinguir entre la vulnerabilidad general (antropológica) y la vulnerabilidad contextual. Por su parte, en el caso de la vulnerabilidad contextual, es necesario distinguir entre la que es producto de opciones voluntarias y la que se produce por razones involuntarias. En el marco de estas distinciones, reflexionamos sobre la situación de pandemia mundial que estamos padeciendo y proponemos algunas medidas de carácter ético que pueden ser útiles para afrontar la crisis.

Palabras clave: ética de la vulnerabilidad, vulnerabilidad antropológica, vulnerabilidad contextual, empoderamiento, pandemia, ética de la responsabilidad compasiva.

Vulnerability ethics in pandemic times

Abstract

Ethics is a philosophical knowledge that can be approached in different ways, and one of them is the approach to vulnerability, which is an evident aspect of human reality. From this point of view, it is necessary to distinguish between general (anthropological) vulnerability and contextual vulnerability. In the case of contextual vulnerability, it is necessary to distinguish between that which is the product of voluntary choices and that which occurs for involuntary reasons. Within the framework of these distinctions, we reflect on the global pandemic situation that we are suffering from and propose some ethical measures that may be useful in facing the crisis.

Key words: ethics of vulnerability, anthropological vulnerability, contextual vulnerability, empowerment, pandemic, ethics of compassionate responsibility.

* Doctor en Filosofía. Catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Murcia. Editor Jefe de *Daimon – Revista Internacional de Filosofía*. Autor de numerosos libros, capítulos de libros y artículos en revistas científicas (véase <http://emiliomartinez.net>).

Este estudio se enmarca en el proyecto “Datos de salud: claves ético-jurídicas para la transformación digital en el ámbito sanitario” (Fundación Séneca- 20939/PI/18).

INTRODUCCIÓN

Todos los seres vivos somos seres vulnerables, puesto que podemos ser dañados en nuestra integridad o perjudicados por cualquier medio imaginable, hasta el punto de perder la vida. Los seres humanos somos especialmente vulnerables, porque además de los daños físicos que podemos compartir con las demás especies de seres vivos, también podemos sufrir daños morales, como pueden ser las humillaciones, las calumnias y, en general, los daños a la reputación personal. Pero, además, los seres humanos somos especialmente vulnerables por el hecho de nacer completamente indefensos. A diferencia de la mayor parte de los demás animales, que a las pocas horas de nacer ya pueden caminar y se adaptan rápidamente al medio en el que nacen, los seres humanos atravesamos un largo trecho de vulnerabilidad que dura varios años, en los cuales necesitamos que otros seres humanos nos ayuden a sobrevivir. Tal vez no sea exagerado afirmar que el ser humano nace siendo el animal más vulnerable sobre la faz de la tierra, pero, con la ayuda continuada de la comunidad que le acoge, consigue reducir drásticamente esa vulnerabilidad, por lo menos en lo que se refiere a la supervivencia física.

La vulnerabilidad humana es, por tanto, tan paradójica como otras muchas características del ser humano: además de que somos al mismo tiempo seres sociables e insociables, racionales e irracionales, *sapiens* y *demens*, egoístas y altruistas, inteligentes y estúpidos, etc., somos también vulnerables y empoderables (el empoderamiento es el aumento de capacidades que nos permite reducir la vulnerabilidad). Esto es un hecho. Ahora bien, este hecho (la constatación de que somos seres vulnerables) ¿tiene algún tipo de implicación ética? Ante la realidad de que todos somos vulnerables, ¿se sigue que hemos de cuidar los unos de los otros? ¿Se sigue que hemos de reducir la vulnerabilidad de cualquier ser humano en la medida de lo posible (incluido uno mismo) porque es un deber moral hacerlo así? ¿Se sigue que hemos de poner en práctica ciertas virtudes morales (como la generosidad, la lealtad, la hospitalidad, el cuidado empático, etc.) con el fin de reducir la vulnerabilidad de los seres humanos y, en consecuencia, aumentar su empoderamiento? En tiempos de pandemia, como la que estamos viviendo desde comienzos de 2020, la cuestión se complica un poco más: ¿Hay un deber moral de cuidar de sí mismo y de los demás poniendo los medios aconsejados por la ciencia para evitar que la enfermedad se siga propagando? ¿Qué razones morales hay, si es que hay alguna, para que todos pongamos de nuestra parte el esfuerzo y los sacrificios que sean necesarios, de cara a frenar la expansión de la enfermedad?

Estas preguntas filosóficas son inquietantes. No tienen una fácil y rápida respuesta. Desde el punto de vista filosófico hay diversos enfoques

posibles para responder a estas cuestiones (Cortina & Conill, 2016). El objetivo de las reflexiones que siguen es mostrar brevemente algunos de estos enfoques que considero especialmente relevantes, con el fin de ir construyendo una “ética de la vulnerabilidad”, es decir, una reflexión filosófica sobre la moralidad que ponga el foco de atención en esa realidad incontestable, pero al mismo tiempo variable y ambigua, que es la vulnerabilidad humana. Una vez presentados tales enfoques, expondré algunas conclusiones que aterrizzan en el contexto de la pandemia que estamos padeciendo y que tal vez puedan orientarnos para continuar la investigación filosófica sobre tal ética de la vulnerabilidad.

Para llevar a cabo este recorrido, comenzaremos con una revisión del concepto de “vulnerabilidad” desde el punto de vista filosófico. A continuación, revisaremos algunas de las principales aportaciones que se han realizado desde la Filosofía Moral en relación con este concepto. Para finalizar, presentaremos las conclusiones más relevantes a las que podamos llegar aquí sobre la vulnerabilidad en tiempos de pandemia.

1. LA VULNERABILIDAD DESDE EL PUNTO DE VISTA ÉTICO¹

Como apuntábamos anteriormente, la “vulnerabilidad humana” consiste en que podemos ser dañados en nuestra integridad o perjudicados por cualquier medio imaginable, hasta el punto de perder la vida, la reputación o cualquier otro bien del que seamos portadores. Desde el comienzo, es preciso enfatizar que ser *vulnerable* no es lo mismo que ser *vulnerado*, aunque a menudo se pueden leer textos periodísticos y académicos en los que se confunden esas dos realidades, provocando malentendidos y dando lugar a posibles paternalismos y manipulaciones (Kottow, 2011). Vulnerables somos todas las personas, pero solo algunas están ya vulneradas, dañadas, despojadas de ciertas capacidades y de autonomía, de modo que se convierten en mucho más vulnerables todavía, precisamente a causa de ese daño que previamente se les ha infligido. Hemos de estar muy atentos para no alimentar esta confusión, y para ello conviene comenzar distinguiendo entre dos tipos principales de vulnerabilidad humana: un tipo de vulnerabilidad que podemos llamar “antropológica” y otro que podríamos denominar “contextual”².

¹ En este apartado reproduczo y renuevo algunas partes publicadas en Martínez Navarro (2018).

² Esta distinción es propuesta por Lydia Feito (2007) con los adjetivos de “antropológica” y “sociopolítica”, pero por mi parte prefiero llamar a la segunda “contextual” para ampliar el alcance de la misma y así poder incluir en ella cualquier otro aspecto derivado del contexto que afecta a la persona, tanto si se trata de aspectos sociopolíticos como de cualquier otro tipo no necesariamente compartido con el resto de la humanidad. Por otra

1.1. Vulnerabilidad antropológica

La vulnerabilidad *antropológica* hace referencia al conjunto de características que compartimos todos los seres humanos en cuanto a los riesgos que corremos de padecer daños y pérdidas de diverso tipo, aun a pesar de que dispongamos de circunstancias favorables. La más notoria de estas características es la de estar vivos, de modo que la *mortalidad* es el rasgo de vulnerabilidad más evidente e inevitable. Sin embargo, la vulnerabilidad humana es un poco más compleja, porque incluso tras la muerte una persona podría ser “dañada” en cuestiones como su buena imagen o la desatención a sus últimas voluntades, y aunque la persona fallecida no podrá ser consciente de ese daño, y ya no puede sufrir por ello, existe un perjuicio objetivo a su memoria que sí perciben y sufren sus allegados y otras personas que le sobreviven. En este sentido, la vulnerabilidad de las personas se prolonga más allá de la muerte física para abarcar también a su legado, a su recuerdo, a la huella histórica que la persona deja tras de sí. La vulnerabilidad “antropológica” abarca también otros aspectos como: la *accidentalidad* (podemos ser víctimas de accidentes y catástrofes en cualquier momento, con sus secuelas dañinas más o menos perdurables), la *enfermabilidad* (podemos enfermar, y de hecho enfermamos a lo largo de la vida), la *limitación física y psíquica* (especialmente notoria en la infancia y en la ancianidad, pero en cierta medida presente a lo largo de toda la vida) y la *posibilidad de ser víctimas de abusos, de injusticias y de daños de todo tipo, tanto en el cuerpo, como en las propiedades, como en los derechos civiles y políticos, incluyendo el derecho al honor y a mantener una buena imagen ante los demás*. Todos estos aspectos, y algunos otros que se pudieran añadir, nos muestran la cara frágil de la vida humana, la bien conocida dimensión precaria y sufriente que han descrito los filósofos, los poetas trágicos, los artistas de todas las épocas, y por supuesto los historiadores, que han narrado con detalle las calamidades y sufrimientos padecidos por las generaciones anteriores.

parte, Catriona MacKenzie (2014) distingue entre tres tipos de vulnerabilidades: inherentes, contextuales y patogénicas. Las inherentes serían, según yo lo entiendo, las más básicas y comunes, ligadas a las necesidades físicas, afectivas y sociales. Las contextuales las relaciona con las capacidades de participación social. Y las patogénicas serían una variante de las contextuales basada en la existencia de relaciones de dominación y subordinación. Por mi parte considero acertada, en líneas generales, esta triple distinción, aunque prefiero mantener la distinción dual principal entre la vulnerabilidad general (antropológica) y la contextual. Lo que MacKenzie llama “vulnerabilidad patogénica” yo prefiero llamarla “vulnerabilidad contextual ilegítima o abusiva”, con el fin de resaltar que se trata de un tipo especial de vulnerabilidad contextual.

La vulnerabilidad antropológica nos iguala a todos, como también recogen ciertas tradiciones religiosas; en concreto, el judaísmo, el cristianismo y el islam presentan al ser humano como una criatura débil de carácter, inclinada a cometer maldades, incapaz de construir el paraíso en la Tierra, proclive a atacar la vulnerabilidad del prójimo, y a menudo tan estúpida como para creer que puede desafiar a la naturaleza superando las limitaciones que impone la corporalidad y la finitud de nuestro saber y de nuestra inteligencia. En otras palabras: las religiones monoteístas, mayoritarias en el mundo contemporáneo, suelen presentar al ser humano como alguien que cree que puede superar su constitutiva vulnerabilidad con sus propias fuerzas (el mito de Prometeo también refleja esta rebeldía del ser humano ante la divinidad), mientras que la fe religiosa, en general, defiende la idea de que esa pretensión es ilusoria: estas religiones sostienen que el ser humano solo podría superar su vulnerabilidad constitutiva con la ayuda de un Dios todopoderoso, un Dios capaz de devolver la vida a quienes han muerto y de hacer justicia a las víctimas inocentes que se hayan ido produciendo a lo largo de la historia. De ahí que Kant apuntara que la pregunta filosófica relevante en este punto es: “¿qué me cabe esperar?” ¿Es razonable creer en que habrá otra vida en la que las víctimas y los justos recibirán su recompensa, que incluye que ya nunca más serán vulnerables? Kant concluyó que es razonable tener fe, pero que nunca podrá haber una verdadera demostración de la existencia de Dios, de modo que la ciencia y la fe deberían marchar por separado, pero con mutuo respeto. No hay garantía alguna de que la vulnerabilidad humana vaya a desaparecer algún día, más allá de la muerte, pero tampoco es completamente descartable esta posibilidad, dada la inmensidad de nuestra ignorancia sobre el mundo y sobre nosotros mismos.

En cualquier caso, tanto si se tiene fe en la promesa de una resurrección (en condiciones de no-vulnerabilidad) y de una compensación para las víctimas, como si no se tiene, lo cierto y urgente es que tenemos una vida personal y comunitaria que es muy vulnerable, y que el propio entorno natural de la biosfera terrestre ha resultado ser también muy vulnerable ante la acción destructora de los seres humanos. No sabemos si habrá otra vida después de la muerte o no, pero es seguro que hoy por hoy tenemos que aprender a convivir en paz cuidando los unos de los otros, y hemos de cuidar del planeta que nos sustenta, aunque solo fuera por no precipitar el momento de nuestra extinción como especie. Por ello, ha ido calando a lo largo de la historia de la humanidad la idea de que el ser humano es lo más valioso que existe en este mundo: tiene dignidad, no tiene ni puede tener precio (Kant, 1785/1996), y por ello es un deber moral reducir la vulnerabilidad humana cuanto sea posible. Este argumento se puede esquematizar del siguiente modo:

- Pese a su enorme vulnerabilidad, el ser humano es una especie plenamente consciente de sí misma, plenamente consciente de su fragilidad y finitud, puesto que está dotada de cierto grado de inteligencia (Zubiri, 1986) que, a su vez, es lo que hace posible que dispongamos de cierto grado de libre albedrío (capacidad para elegir una entre varias posibilidades que la inteligencia nos muestra).
- En consecuencia, la inteligencia nos muestra a los seres humanos como seres extremadamente valiosos, dotados de un valor absoluto al que se ha dado en llamar “dignidad”, que indica que todo ser humano es alguien único, irrepetible, portador de derechos y de obligaciones, *sujeto* y no solo objeto, *fin* y no solo medio (Kant, 1785/1996).
- En virtud de este valor como persona, ningún ser humano debería ser instrumentalizado, nadie debe ser tratado como una cosa, puesto que es *persona*, esto es, alguien que posee, o que puede llegar a poseer, unas capacidades que le van a permitir: a) hacer su propio proyecto de vida conforme a su particular concepción de *lo bueno* y b) conducirse de acuerdo con unos principios y normas que expresan *lo justo* y que por ello van a ser la base de una convivencia pacífica y colaborativa entre todos los miembros de la sociedad (Cortina, 2007; Rawls, 1993).
- El reconocimiento de la igual dignidad de todas las personas implica que todos tenemos unos derechos y unas obligaciones morales: tenemos la responsabilidad moral de cuidar los unos de los otros para reducir, en lo posible, la vulnerabilidad de todos, pero especialmente de aquellos que la padecen de un modo más intenso e injusto. Esta responsabilidad se extiende también a las instituciones, y en especial al Estado, puesto que esta es la institución encargada de velar por la seguridad de toda la población, y la seguridad, en un sentido amplio, incluye la reducción de la vulnerabilidad.

El argumento que acabamos de esquematizar es el que está en la base de textos tan influyentes en nuestra época como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, proclamada por Naciones Unidas en París el 10 de diciembre de 1948. En ella se afirma solemnemente que “la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana” (ONU, 1948). En la misma Declaración se alude de modo indirecto a la vulneración terrible que han sufrido millones de personas, en términos como los siguientes: “el desconocimiento y el

menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad". Y también se alude a la responsabilidad que tenemos de cuidar los unos de los otros para reducir esa vulnerabilidad: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros" (ONU, 1948: art. 1).

La conciencia de nuestra responsabilidad moral de cuidar a las plantas, a los animales y a los ecosistemas ha ido creciendo en paralelo con la conciencia de nuestra responsabilidad con respecto a los demás seres humanos; porque nos damos cuenta de que el planeta Tierra es nuestro único hogar, y lo estamos destruyendo, de manera que nuestro comportamiento es demencial, además de egoísta e inmoral. Necesitamos rectificar urgentemente nuestras actitudes y comportamientos en relación con la justicia social y con el trato debido a los animales y demás seres no humanos (Cortina, 2009). De ahí la importancia de señalar las vulnerabilidades que nos aquejan y las medidas que es preciso adoptar para atajarlas.

1.2. Vulnerabilidad contextual

En principio, la vulnerabilidad antropológica es el tipo de vulnerabilidad que afecta por igual a todas las personas, puesto que todos somos frágiles y estamos expuestos a todos los riesgos a los que hemos aludido anteriormente, en especial al riesgo de muerte. Ahora bien, esa vulnerabilidad general se concreta en cada persona en la forma de otro tipo de vulnerabilidad que podemos llamar "*contextual*", y que ya no es la misma para todas las personas, puesto que depende de una serie de variables que conviene conocer para controlarlas mejor. El estudio de las vulnerabilidades contextuales nace a finales de los años 80 del siglo XX, en relación con el análisis científico de las catástrofes y desastres, tanto de origen natural (terremotos, inundaciones, sequías, etc.), como de origen humano (guerras y conflictos sociales graves). Desde este punto de vista, el grado de vulnerabilidad de una persona, o de una familia, o de un grupo social, es muy diferente según las circunstancias concretas que afecten a cada uno, conforme al contexto específico que rodea a esa persona, o a esa familia o grupo en un momento dado. La vulnerabilidad se entiende ahora como sinónimo de un conjunto de riesgos concretos: a perder la vida, o la salud, o los derechos civiles y políticos, etc., y se puede entender también como *inseguridad*. Estas vulnerabilidades son altas para determinadas personas y bajas para otras, según sea el contexto que las rodea (incluyendo las capacidades desarrolladas como parte de dicho contexto, entendido en sentido amplio). (Chambers, 1989; Pérez de Armiño, 2000).

En consecuencia, las diferencias entre las personas en cuanto a los *riesgos externos* a los que están expuestas (por ejemplo, por el hecho de residir en un lugar peligroso), y en cuanto a los *riesgos internos*³ (carecer de determinadas capacidades para hacer frente a los riesgos externos), son los factores que explican el diferente grado de vulnerabilidad en el que se encuentran. Esto significa que la vulnerabilidad contextual de las personas varía de una persona a otra y que va cambiando para cada persona a lo largo de su vida, dependiendo de las variaciones en la exposición a riesgos externos y de la adquisición o pérdida de capacidades para el afrontamiento de aquellos riesgos. En ambos aspectos podemos detectar situaciones que pueden ser injustas. Por ejemplo: no es lo mismo que una persona esté expuesta a riesgos externos por su propia voluntad que por causas de exclusión económica y social; supongamos que una persona ha decidido libremente residir en un barrio marginal compuesto por viviendas precarias e insalubres, fácilmente inundables por estar a la orilla de un río, etc. Su situación es más vulnerable que si hubiera fijado su residencia en otro lugar más seguro, pero esta situación no es injusta, porque procede de una opción libre y soberana de esta persona, que tiene razones para valorar esa opción y para mantenerla a lo largo del tiempo, pese a que dispone de capacidades suficientes como para mudarse a otra parte. En cambio, pensemos ahora en el caso de una familia pobre, que ha fijado su residencia en ese barrio marginal porque no ha tenido mejores oportunidades, o porque habiéndolas tenido, sus miembros no disponen de las capacidades suficientes para aprovecharlas. En este segundo caso, la situación de vulnerabilidad es forzada, ligada a unas carencias de las que probablemente no han sido responsables; o quizás sí hayan sido parcialmente responsables de esas carencias, pero es probable que estén a tiempo todavía de superarlas si se les presta un poco de ayuda. En este segundo caso, habría que hablar de “desigualdades injustas”, que han dado lugar a vulnerabilidades también injustas.

No es pertinente identificar la vulnerabilidad con la mera pobreza económica. Amartya Sen (2000) y otros muchos teóricos contemporáneos han demostrado que la pobreza económica es producto, principalmente, de una serie de condicionantes sociales que reducen las capacidades de las personas para acceder a los recursos que necesitan para sobrevivir y para llevar adelante los planes de vida que valoran. Las desigualdades sociales

³ A menudo los riesgos internos tienen su origen en factores externos, porque las personas no pueden desarrollar sus capacidades en solitario, sin ayuda de la comunidad que les ampara, y en ocasiones tal desarrollo puede ser obstaculizado, en lugar de potenciado, por haber crecido en ambientes en los que el rechazo, el abandono, la humillación, el desprecio, etc., llegan a ser interiorizados por la persona, y de ese modo quedan bloqueadas sus posibilidades de empoderamiento.

injustas provocan la pérdida de acceso a alimentos, a medicamentos y otros recursos sanitarios, a oportunidades educativas, a oportunidades financieras como préstamos e hipotecas, a derechos civiles y políticos, etc. Esta reducción de las capacidades de las personas es la clave de la vulnerabilidad que padecen. Tales desigualdades sociales injustas pueden ser corregidas a medio y largo plazo, puesto que no son determinantes establecidos por un destino inexorable, sino *condicionantes* fijados por unas estructuras y procesos que pueden ser cambiados si existe suficiente voluntad moral y política para ello.

Para medir el grado de vulnerabilidad contextual que afecta a una persona, familia o comunidad, se puede utilizar la fórmula siguiente (Martínez Navarro, 2018: 32):

$$\begin{array}{|c|} \hline \text{Vulnerabilidad} = \text{Daños o deficiencias acumulados} + \text{Nuevas Amenazas} - \text{Empoderamiento} \\ \hline (V = DD + NNA - E) \\ \hline \end{array}$$

A mayor empoderamiento, menor vulnerabilidad, y viceversa. Un ejemplo de cómo esta ecuación ayuda a entender la relación de la vulnerabilidad con los otros factores puede ser el caso de la mayor parte de los terremotos que acontecen en Japón: por lo general se trata de movimientos sísmicos intensos y claramente perceptibles por las personas (en el esquema que estamos manejando, cada terremoto es una *nueva amenaza*), pero generalmente no producen víctimas ni daños materiales (es decir, se produce finalmente poca vulneración o ninguna) porque el grado de *vulnerabilidad* es muy bajo, debido a las medidas preventivas adoptadas con anterioridad (en la construcción de los edificios, en la formación de las personas a través de instrucciones y simulacros, etc.).

Cuando reflexionamos sobre el modo en que la vulnerabilidad crece o decrece en el caso de una persona o de un grupo concreto, nos percatamos de que algunos factores condicionantes de la misma pueden ser de carácter histórico y estructural. Por ejemplo, en muchos países de África y de Iberoamérica que son antiguas colonias, el colonialismo está en el origen de la alta vulnerabilidad que sufren muchos grupos indígenas y otros grupos étnicos que no forman parte del grupo dominante. Las relaciones tradicionales de clase y de género son otros ejemplos de condicionantes muy persistentes en el tiempo, que afectan muy negativamente a las personas pertenecientes a las clases empobrecidas y al género femenino. Porque tales relaciones tradicionales a menudo establecen exclusiones de los pobres y de las mujeres en cuanto al acceso a recursos y oportunidades que son necesarios para reducir la vulnerabilidad de estos colectivos. Además del conocido efecto dañino sobre la vulnerabilidad de las personas que provocan las actitudes racistas y sexistas, se han señalado también las

actitudes de *aporofobia* (Martínez Navarro, 2002; Cortina, 2017) como causantes de discriminación y exclusión hacia colectivos ya de por sí debilitados y vulnerados.

Como he señalado anteriormente, por regla general, las situaciones de alta vulnerabilidad contextual suelen tener dos tipos de causas: voluntarias e involuntarias. Esto se verá más claro si pensamos la vulnerabilidad en términos de riesgos que afectan a una persona: hay riesgos asumidos voluntariamente, como cuando alguien se pone en huelga de hambre para reivindicar algo, y hay riesgos que las personas corren forzadas por las circunstancias, como cuando alguien pasa hambre contra su voluntad. Pero en este segundo caso, a su vez, puede haber dos tipos de situaciones muy diferentes: aquellas en las que el riesgo ha sido provocado por “causas naturales” (como un terremoto o un huracán) y aquellas otras en las que el riesgo ha sido producto de causas sociales (como una guerra, una pandemia causada por seres humanos, una distribución injusta de los recursos o cualquier otro abuso de poder). Acabo de poner entrecomillado el término “causas naturales” para indicar que ese tipo de causas puede tener también algún componente antropogénico: por ejemplo, la lluvia ácida es un fenómeno natural que tiene su origen en la emisión a la atmósfera de ciertos gases nocivos por parte de los seres humanos; la mayor frecuencia de los huracanes en las décadas recientes es considerada por los expertos como uno de los efectos del calentamiento global, que a su vez es un fenómeno provocado en gran medida por la actividad humana; de manera que tanto la lluvia ácida como la mayor frecuencia de huracanes en la actualidad, son fenómenos de tipo mixto (naturales y al mismo tiempo provocados por el ser humano). La tabla siguiente puede ser ilustrativa de las distinciones que estamos planteando:

Tipos de vulnerabilidad humana desde el punto de vista de la voluntariedad →	A) Voluntaria	B) Involuntaria
Causas naturales →	A-1) Exposición a riesgos naturales (deportistas, bomberos, sanitarios, etc.).	B-1) Exposición común a catástrofes naturales imprevisibles.
Causas sociales →	A-2) Exposición a riesgos sociales (policías, militares, sanitarios, etc.).	B-2) Exposición forzada a guerras, conflictos sociales, pandemias causadas por seres humanos y otros abusos de poder.
Causas de tipo mixto →	A-3) Exposición a riesgos naturales combinados con la actividad humana (vuelos, minería, buceo, etc.).	B-3) Exposición forzada a riesgos naturales provocados por la actividad humana (sustancias cancerígenas, lluvia ácida, etc.).

Tabla 1: Clasificación de vulnerabilidades humanas en función de los tipos de causas y de la voluntariedad del agente o ausencia de ella. (Elaboración propia).

En la clasificación de la Tabla 1 nos interesan especialmente los casos de los tipos B-2 y B-3, porque encajan de lleno en el concepto de vulnerabilidad contextual que estamos comentando, mientras que los demás casos se pueden considerar, en principio, como expresión de la vulnerabilidad antropológica que a todos nos afecta.

En relación con los casos a los que nos referimos como de tipo B-2 y B-3, un elemento de reflexión importante es el hecho de que la vulnerabilidad es padecida en ellos como resultado de malas prácticas, presentes o pasadas, llevadas a cabo por seres humanos. En muchas ocasiones, esas malas prácticas son expresivas de unas relaciones de *dominación* (Pettit, 1999: 41), que consisten en que unas personas (las dominadoras) pueden recortar o interferir arbitrariamente la libertad de otras personas (las dominadas); las primeras pueden forzar a estas últimas de modo ilegítimo a someterse a unas circunstancias indeseables, tanto por acción como por omisión. Un ejemplo extremo de lo que significan las relaciones de dominación es el de la relación amo-esclavo: el amo puede disponer a su antojo de la vida del esclavo, puesto que en cualquier momento puede quitarle la vida impunemente, sin dar explicaciones a nadie; en esas circunstancias, el esclavo es un ejemplo del tipo de vulnerabilidad B-2 en el nivel máximo, puesto que, aunque el amo no llegue nunca a quitarle la vida, el esclavo está expuesto permanentemente de manera forzada a unas circunstancias sociales que contemplan esa posibilidad. Un ejemplo del tipo B-2: quienes dan un trato de favor a alguien en una universidad, por ejemplo, regalándole un título de posgrado, son moralmente responsables de reducir la confianza en los títulos que expide esa universidad, con el perjuicio correspondiente para las personas que los han obtenido de un modo legítimo, de manera que los causantes reducen el empoderamiento de los perjudicados, aumentando su vulnerabilidad.

También en los casos del tipo B-3 se podría hablar de dominación, porque las personas que en un momento dado realizaron actividades dañinas que provocaron los riesgos o vulnerabilidades concretas de que se trate en cada caso, en realidad abusaron de su poder al reducir o interferir de un modo arbitrario en la libertad de las personas afectadas por aquellas actividades. Por ejemplo, las personas que por negligencia o por ánimo de hacer daño liberan un virus como el del covid-19, y el gobierno que ampara tales prácticas o no pone los medios oportunos para evitarlas, son moralmente responsables de la pandemia que ha provocado ese virus.

Los tipos de vulnerabilidad B-2 y B-3 son evitables y deberían ser erradicados en la medida de lo posible, porque son fruto de unas estructuras y unos comportamientos claramente injustos; la dominación que se expresa en ellos es contraria a la dignidad de las personas, porque quien la

ejerce está faltando a sus obligaciones básicas como miembro de la comunidad humana: está tratando a las personas como cosas, vulnerando sus derechos fundamentales. En cambio, los otros tipos de vulnerabilidad no presentan esta característica. Veamos por qué: en los casos A-1, A-2 y A-3, puesto que se presupone que la vulnerabilidad ha sido voluntariamente asumida por la persona al elegir una determinada profesión de riesgo o al practicar deportes o aficiones que aumentan la vulnerabilidad, en tales casos no habría dominación: en la medida que la elección sea realmente libre, por muy arriesgada que sea la actividad, si no hay perjuicios previsibles para otras personas, será una actividad legítima, y por tanto la vulnerabilidad resultante será, en principio, moralmente aceptable. La única cuestión a tener en cuenta en este tipo de casos será la obligación de adoptar medidas de precaución para protegerse de contingencias previsibles. Por ejemplo, si alguien practica un deporte de alto riesgo, como el alpinismo o el parapente, deberá formarse previamente en el uso de las herramientas adecuadas para practicarlo con la máxima seguridad posible, y tras la debida formación, deberá respetar escrupulosamente las medidas de seguridad establecidas. En caso de no cumplir con estas obligaciones, la vulnerabilidad del agente aumentará debido a su propia negligencia, y tal negligencia supone un atentado contra el debido respeto a la dignidad de las personas: en este caso, la propia persona y la de los otros. La propia, porque si el agente llega a ser vulnerado por causa de su propia negligencia, estará dañándose a sí mismo, y, por lo tanto, estará faltando a las obligaciones morales básicas de respeto a la dignidad humana. La de los otros, porque al dañarse a sí mismo pondrá en marcha los mecanismos sociales de protección establecidos para reparar los daños accidentales, desviando recursos escasos hacia una situación que debería haber sido evitada, y de ese modo aumentará la vulnerabilidad de otras personas que podrían necesitar esos recursos.

El tipo de vulnerabilidad B-1 está pensado para los casos en los que realmente no existe ninguna responsabilidad humana en el origen de los daños que puedan ocurrir, porque hay accidentes y catástrofes naturales completamente imprevisibles, inevitables a pesar de todas las precauciones que se pudieran adoptar. Puede ser el caso de los daños provocados por un terremoto, o por un tsunami, o por la caída de un rayo, o por un problema de salud heredado por vía genética, etc. Se trata de casos en los que lo único que se puede hacer, en el terreno de la prevención, es dedicar recursos a la investigación científica y a la formación de la ciudadanía, de manera que, si llega a ocurrir un suceso de ese tipo, las personas tengamos la mejor información disponible para hacer frente a los efectos dañinos que se puedan producir. Por ejemplo, es necesario introducir en los contenidos de estudio una formación detallada y un entrenamiento sobre las

normas a seguir cuando ocurre un terremoto, sobre todo en los lugares en los que suelen ocurrir terremotos. Disponer de formación adecuada disminuye el grado de vulnerabilidad humana ligado a los sucesos potencialmente catastróficos, aunque obviamente no los elimina. Por ello, si una comunidad política, con sus correspondientes autoridades al frente, no dedica los esfuerzos necesarios para la investigación y la formación ciudadana que se precisan para reducir este tipo de vulnerabilidad compartida por todos, estará faltando a sus obligaciones éticas en este terreno, y en tal caso ya no estaríamos ante un caso del tipo B-1, sino más bien del tipo B-3, puesto que los daños serían el resultado de cierta combinación entre lo natural inevitable y la negligencia humana evitable (y por lo tanto, moralmente responsable).

La tabla 2 muestra el contraste entre los dos tipos de vulnerabilidad que acabamos de comentar:

Vulnerabilidad antropológica	Vulnerabilidad contextual
Abstracta y general	Concreta y particular
Común a todos los seres humanos	Específica para cada ser humano
Permanente	Variable en el tiempo, la intensidad, etc.
Ligada a la condición humana	Ligada a la biografía de cada persona o grupo
Principales componentes: 1) mortalidad, 2) accidentalidad, 3) enfermabilidad, 4) capacidades limitadas y 5) riesgo de ser víctima de injusticias de diverso tipo.	Principales componentes: A) riesgos externos <i>vs.</i> internos, B) riesgos voluntarios <i>vs.</i> forzados, C) daños accidentales <i>vs.</i> daños por abusos y negligencias.

Tabla 2: Contraste entre dos conceptos de vulnerabilidad. (Elaboración propia).

2. VULNERABILIDAD HUMANA EN TIEMPOS DE PANDEMIA

Aplicando las distinciones que hemos hecho en el apartado anterior a una situación de pandemia como la que nos aqueja en la actualidad, podemos establecer los siguientes puntos:

2.1. Las pandemias son catástrofes que muestran principalmente la vulnerabilidad antropológica, en tanto en cuanto nos hacen más conscientes de nuestra común exposición a la mortalidad, la enfermabilidad, la ignorancia y otras limitaciones de nuestras capacidades, además de los riesgos de padecer abusos e injusticias por iniciativa de otros seres humanos. En principio, ningún ser humano, por muchos privilegios de los que disfrute, está exento de este tipo de vulnerabilidad. Como decía Hobbes respecto al riesgo de morir asesinado, “hasta el más débil te puede quitar la

vida” (Hobbes, 1651/1997: cap. XIII); en paralelo, podemos decir que, en medio de una pandemia, hasta el más privilegiado está expuesto a sufrir el contagio.

2.2. Pero es obvio que las pandemias no afectan por igual a todos los grupos humanos ni a todos los individuos dentro de los grupos. A mayor empoderamiento de las personas, menor vulnerabilidad, y viceversa, conforme al contexto que afecta a cada ser humano en cada fase de su vida y según las características específicas de la pandemia de que se trate. Al parecer, la covid-19 es más peligrosa para las personas mayores y que padecen patologías previas, mientras que es más fácilmente superable para personas jóvenes que no padecen otras dolencias.

2.3. También es obvio que están más expuestas (son más vulnerables) las personas que trabajan como personal sanitario y de apoyo a las personas contagiadas, en primera línea de contacto con el virus. Si estas personas cuidadoras son profesionales realmente vocacionados, que realizan sus tareas voluntariamente (no forzados por ausencia de alternativas laborales o de sustento), entonces se encuentran, a nuestro juicio, en el tipo de vulnerabilidad contextual A-2 o A-3, de manera que su situación es diferente de la que padecen las personas que se ven expuestas a la pandemia de modo forzoso. Hasta cierto punto, quienes se enfrentan a una pandemia desde la voluntariedad propia de una profesión de servicio y ayuda a los demás, tienen un mérito moral especial, puesto que se exponen mucho más que quienes nos dedicamos a otros menesteres y no siempre ven compensados sus sacrificios con las recompensas que merecen. Esto no significa que todos estos profesionales se comporten en todo momento como héroes, pero sí significa que en muchos momentos su labor puede ser heroica, conforme a lo que en Ética se conoce como “comportamientos supererogatorios”, comportamientos que van más allá de las obligaciones morales básicas, universalmente exigibles.

2.4. En los casos de vulnerabilidad de las personas por exposición involuntaria a riesgos pandémicos de diverso tipo, hay que notar que los efectos de una pandemia son sistémicos: no afectan únicamente a la salud, sino también al empleo, a la continuidad de las empresas e instituciones en general, a la estabilidad de los Estados y del sistema financiero, a las relaciones internacionales, a las relaciones de los seres humanos con el medio ambiente, etc. Lo que está en juego, en una pandemia como la del covid-19 y otras semejantes que podrían suceder a ésta, es el modelo completo de vida y convivencia que hemos conocido hasta la llegada de los confinamientos y demás medidas preventivas. En consecuencia, los cambios que ya están en marcha y otros muchos que vendrán después, van a afectar de un modo u otro a todas las personas. La pandemia del covid-19, que ha sorprendido al mundo entero como una catástrofe sanitaria,

económica y política desde finales de 2019 y principios de 2020, puede ser considerada, como ya hemos apuntado, como una situación del tipo B-3 en nuestra clasificación de los tipos de vulnerabilidad. En principio, y a falta de una investigación exhaustiva que pudiera esclarecer definitivamente los orígenes de la misma, parece que la causa inicial fue una zoonosis accidental⁴ que tuvo lugar en la ciudad china de Wuhan. Este hecho ha puesto de manifiesto que ciertos riesgos que algunos expertos habían anunciado como posibilidad, son ahora una cruda realidad: hemos de dejar de destruir el hábitat de los animales salvajes, porque estamos dejando a estos animales sin espacios para vivir, y ese estrés les hace aumentar el número de virus de los que son portadores y que pueden pasar al ser humano (Quammen, 2012; Valladares en Soto Ivars, 2020). Tanto si esa probable causa inicial de la pandemia fue accidental (posiblemente por negligencias diversas), como si fue provocada intencionadamente por las autoridades chinas (caso menos probable, dados los fatales perjuicios que se podían prever de un comportamiento tan arriesgado), lo cierto es que hubo comportamientos moralmente cuestionables, actitudes irresponsables y, en última instancia, poco o nada inteligentes. Las consecuencias de una cadena inicial de conductas negligentes, irresponsables y estúpidas, han sido mundialmente desastrosas. Por tanto, la vulnerabilidad que se ha puesto de manifiesto es la de millones de personas: contagiados, muertos, desempleados, precarizados, desplazados forzados, y, en general, víctimas de los efectos de la pandemia.

2.5. Ahora bien, la experiencia de la pandemia ha mostrado también que no sería inteligente regresar a los mismos hábitos y estructuras previas al desastre: nuestro sistema de vida, basado en la movilidad acelerada del dinero, las mercancías y las personas (por ese orden) es un sistema tan vulnerable como cualquier otro, porque si las personas enferman en masa, todo eso se desmorona y corremos el riesgo de la extinción como especie. La pandemia ha mostrado que algunos problemas que ya existían (violencia de género, abusos en la contratación laboral precaria, migraciones forzadas por la miseria y la persecución política, excesos en el consumo y despilfarro de recursos, polución y vertidos contaminantes, etc.) se han transformado drásticamente, en algunos casos para bien y en otros para mal. Los colectivos más desfavorecidos (más vulnerables, menos empoderados) son ahora más visibles. Las injusticias son más evidentes y en algunos casos se denuncian con más eficacia, puesto que ahora existe una mayor sensibilidad colectiva ante la necesidad de corregir los defectos de

⁴ El fenómeno de la zoonosis se describe como “enfermedad o infección que se da en los animales y que es transmisible a las personas en condiciones naturales” (Diccionario de la RAE).

nuestro sistema socioeconómico. Pero queda mucho por hacer en el camino para eliminar tantas injusticias que derivan de abusos contra la vulnerabilidad de las personas. Algunas de las injusticias sistémicas se basan en la mentalidad del trasnochado *homo aeconomicus* y del nuevo modelo del *homo reciprocans*: el animal que interactúa con sus semejantes controlando su propio comportamiento bajo un imperativo general de este tipo: “*yo ayudo a otros con tal que otros me ayuden a mí*”. Esta mentalidad queda recluida en los límites de una especie de contractualismo moral irrebasable. Cabe, no obstante, preguntarse por la posibilidad de una nueva mentalidad, capaz de ir más allá del *homo reciprocans*, para explorar las posibilidades de un *homo miserator*, cuyo imperativo general, en cambio, fuera este otro: “*yo reconozco a las personas como iguales y libres, como seres valiosos en sí mismos, a quienes debo en gran medida lo que he llegado a ser, y libremente me comprometo a respetarlas y cuidar de ellas, más allá del sentimiento de reciprocidad*”. Ciertamente, el naturalismo moral contemporáneo no alcanza a dar cuenta de que somos, o podemos llegar a ser, ese *homo miserator*, pero tampoco supone un obstáculo insalvable a la afirmación de esta posibilidad, como trataré de mostrar en un trabajo posterior.

CONCLUSIONES

En principio, esta crisis pandémica debería hacernos más conscientes de que todos los seres vivos somos vulnerables e inter-dependientes, y que también la naturaleza es vulnerable y debemos cuidarla mucho más que hasta ahora. La presión que ejercemos los seres humanos sobre los hábitats de los animales salvajes está en el origen de pandemias como la del covid-19, como anteriormente ocurrió con el SIDA, el ébola, la gripe aviar y otras enfermedades. De esta crisis deberíamos aprender, por un lado, la importancia de mantener intactos los santuarios naturales que aún nos quedan. Y, por otro lado, que hemos de reforzar los servicios públicos, como la sanidad, la educación, los subsidios sociales, etc., para estar más preparados ante futuras catástrofes. Esto último implica que deberíamos estar más dispuestos a pagar los impuestos y a exigir que el dinero público sea gastado con mucho más cuidado, de manera que nuestro sistema de convivencia sea económicamente sostenible. Nuestros políticos de todos los partidos deberían estar más pendientes de dar respuesta a los problemas reales que estamos comentando, en lugar de dedicar todo el tiempo a denigrar a los partidos rivales.

Todos los seres humanos somos extremadamente vulnerables y por ello nos necesitamos los unos a los otros para sobrevivir y para vivir dignamente, que es mucho más que la mera supervivencia. Algunas personas se creen por encima de los demás, pero a la hora de la pandemia se dan

cuenta de que los “servicios esenciales” son las personas de la limpieza, los productores de alimentos en el campo, los profesionales sanitarios, los transportistas, y un buen número de grupos más. Está muy extendido el mito de la persona autosuficiente, cargada de derechos y con muy pocas obligaciones. Ojalá ese mito sea destruido por esta pandemia para no regresar jamás. Todos tendríamos que gozar de nuestros derechos con sobriedad y cumplir las obligaciones con generosidad, para que todo funcione mejor.

También hay que apoyar a las instituciones públicas para que estén preparadas para futuras catástrofes: no se puede estar recortando el presupuesto de investigación científica y el de sanidad durante años, y lamentarnos ahora de las nefastas consecuencias de esos recortes para la población. Y lo mismo se podría decir respecto a la gestión de las residencias de la tercera edad y de otros muchos casos lamentables. Hemos de ser más exigentes con nuestros políticos para que dialoguen con respeto y lleguen a acuerdos en los asuntos más importantes, que son los que afectan a la salud, al empleo, a la educación y a la garantía de unos mínimos de justicia para todos.

Tal vez convendría producir ciertas cosas en el propio país, y no tener que esperar a que lleguen esas cosas desde países lejanos donde la mano de obra es más barata y los controles anti-polución son inexistentes. Esto ha de ir acompañado por reclamar un mejor sistema de gobierno mundial para atajar la destrucción de los ecosistemas, conseguir la eliminación del hambre y la miseria, etc. Todos deberíamos comprometernos con la agenda 2030 de la ONU y hacer lo que esté en nuestra mano para promover el Desarrollo Humano Sostenible.

Las empresas e instituciones en general deberían actuar de manera inteligente, entendiendo que, si quieren sobrevivir, deben mirar por los legítimos intereses de todos los afectados por su gestión: los clientes, los empleados, los proveedores, el medio ambiente, etc., y no sólo por los intereses del accionariado. Algunas empresas ya lo hacen así desde hace tiempo, y de ese modo reciben y asimilan las expectativas legítimas que tiene la sociedad con respecto a ellas. Al tener presentes esas legítimas expectativas, las empresas se pueden adaptar mejor a las nuevas circunstancias y responder de un modo más adecuado a la nueva situación. En realidad, nunca ha habido certezas en el medio y largo plazo, sino que el mercado es siempre un escenario de gran incertidumbre. Ahora la incertidumbre es mayor, pero también se ven más claramente las posibles soluciones. Todos queremos que la crisis se supere pronto y que se pierda el menor número posible de puestos de trabajo. Las ayudas públicas van a ser necesarias por un tiempo, y muchas empresas van a tener que endeudarse, igual que los Estados. Habrá que hacer sacrificios para remontar el bache, sí, pero ¿se

hará a costa de los trabajadores? ¿a costa de la calidad del producto? ¿a costa de los proveedores? ¿al precio de dañar al medio ambiente? Las empresas inteligentes y éticas saldrán de la crisis gracias a un buen acuerdo entre todos los grupos de interés que les afectan. Las que no lo hagan, no sólo mostrarán su falta de ética, sino también su estupidez: al no poder adaptarse correctamente a lo que demanda la sociedad en su conjunto, estarán condenadas a la extinción. Porque no sobreviven “los más fuertes”, sino los que mejor se adaptan. Tal vez se importen menos productos agrícolas de países lejanos para potenciar más la agricultura local. Tal vez se fomente un turismo más sostenible. Seguramente se consolidará la tendencia al teletrabajo. Probablemente se inicie un cierto abandono de la ciudad porque muchas personas van a preferir vivir en el campo o en pueblos pequeños, siempre que haya buenas comunicaciones de internet y carretera. Está creciendo el sector del entretenimiento en línea, puesto que la gente va a pasar más tiempo en casa y habrá menos posibilidades de acudir a espectáculos en estadios, cines, teatros y demás. Puede ser que desaparezcan los grandes centros comerciales y crecerán las ventas por internet.

Necesitamos formar a las personas para que tengan mayor responsabilidad y compasión, más atentas a sus obligaciones que a sus derechos, más atentas a las consecuencias que tienen sus actos en el trato con los demás y también con el medio ambiente. Esta responsabilidad ha de ir acompañada por una mayor simpatía con respecto a las personas que lo están pasando peor. De esta manera, utilizando nuestras libertades responsablemente (inteligentemente) y con afecto a las personas, podemos hacer frente a las dificultades de hoy y de mañana.

Tiene que avanzarse hacia un nuevo orden financiero y comercial en el planeta, para que los países más débiles se puedan fortalecer. Es urgente que desaparezcan los paraísos fiscales y otros recursos fraudulentos para que todas las empresas y ciudadanos contribuyan con sus impuestos al sostenimiento de la salud pública, de la educación pública, del sistema de pensiones de jubilación público y de los demás sistemas de protección social. Necesitamos hacer frente, todos unidos, a futuras pandemias y a los efectos terribles del cambio climático que ya estamos sufriendo, y que irá a peor. Necesitamos una ética de la responsabilidad compasiva, es decir: actuar con mucha atención a las consecuencias (positivas y negativas) de lo que hacemos, pero dando prioridad a las consecuencias sobre las personas más necesitadas. Hay que empoderar a todas las personas, para que sean menos vulnerables. No es tiempo de viajar como polizón en la nave espacial Tierra, sino de contribuir —cada cual en la medida de sus posibilidades— a que la convivencia sea justa, armoniosa, ecológica, sensata, satisfactoria para todos y todas.

Como prácticas individuales sugiero las siguientes: 1) No fomentar el odio y el desprecio a otras personas mediante bulos, comentarios en redes sociales, rumores no confirmados y demás mensajes insidiosos. En lugar de esto, transmitir únicamente mensajes de esperanza, de cariño, de buen humor. 2) Hacer un uso racional de los recursos disponibles, sin despilfarrarlos de comida, sin gastos arriesgados como apuestas y juegos de azar, etc. 3) Ayudar a los demás en la medida que esté en las propias manos, empezando por las personas más necesitadas (vecinos que viven solos, familiares que pasan apuros económicos, amigos que necesitan compañía y consuelo, etc.). 4) Comprometerse con la denuncia de abusos e injusticias que podamos observar en nuestro entorno más próximo (familia, empresa, municipio, organizaciones políticas y sindicales, etc.) y en el entorno más amplio (provincia, país, mundo). 5) Comprometerse, cada uno en la medida de sus posibilidades, en hacer avanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU (Agenda 2030). 6) Descubrir que todos podemos aportar algo a los que nos rodean, que todos somos valiosos para el bien común; disponernos a dar esa aportación como personas, como ciudadanos y como profesionales, dando el mejor ejemplo que seamos capaces de dar.

REFERENCIAS

- Chambers, R. (1989). Vulnerability, Coping and Policy. *IDS Bulletin*, 2(20), 1-7. <https://doi.org/10.1111/j.1759-5436.1989.mp20002001.x>
- Cortina, A. (2007). Lo justo y lo bueno. En C. Gómez y J. Muguerza (dirs.), *La aventura de la moralidad* (pp. 382-404). Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. & Conill, J. (2016). Ethics of Vulnerability. En A. Masferrer y E. García-Sánchez (eds.), *Human Dignity of the Vulnerable in the Age of Rights. Interdisciplinary Perspectives* (pp. 45-61). Switzerland: Springer.
- Feito, L. (2007). Vulnerabilidad. *Anales del sistema sanitario de Navarra*, 30 (supl. 3), 7-22.
- Hobbes, Th. (1997). *Leviathan* (edited by R. E. Flathman and D. Johnston). New York and London: Norton. (Trabajo original publicado en 1651).
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Traducción, estudio y notas de N. Smilg). Madrid: Santillana. (Trabajo original publicado en 1785).
- Kottow, M. (2011). Anotaciones sobre vulnerabilidad. *Revista Redbioética / UNESCO*, 2(4), 91-95.

- Mackenzie, C. (2014). The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for Ethics of Vulnerability. En C. Mackenzie, W. Rogers y S. Dodds (eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy* (pp. 33-59). Oxford University Press.
- Martínez Navarro, E. (2002). Aporofobia. En J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural* (pp. 17-23). Valencia: Bancaja.
- Martínez Navarro, E. (2018). La vulnerabilidad humana desde un punto de vista ético. En M. B. Andreu y J. R. Salcedo (coords.), *Autonomía del paciente mayor. Vulnerabilidad y e-salud* (pp. 21-49). Valencia: Tirant lo Blanch.
- ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Disponible en: <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- Pérez de Armiño, K. (2000). Vulnerabilidad. En K. Pérez de Armiño (dir.), *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo* (pp. 584-592). Barcelona: Icaria / Bilbao: Hegoa.
- Pettit, Ph. (1999). *Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. (Antoni Domènech, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Quammen, D. (2012). *Spillover. Animal infections and the next human pandemic*. New York: W. W. Norton & Company.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. (E. Rabasco y L. Toharia, Trads.) Barcelona: Planeta.
- Soto Ivars (2020). Entrevista a Fernando Valladares. Disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2020-04-28/entrevista-fernando-valladares-coronavirus-vacuna_2569143/.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.