



Revista Bioética

ISSN: 1983-8042

ISSN: 1983-8034

Conselho Federal de Medicina

Sanches, Mario Antônio; Mannes, Mariel; Cunha, Thiago Rocha da
Vulnerabilidade moral: leitura das exclusões no contexto da bioética

Revista Bioética, vol. 26, núm. 1, 2018, Janeiro-Abril, pp. 39-46

Conselho Federal de Medicina

DOI: 10.1590/1983-80422018261224

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361558390005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

ATUALIZAÇÃO

Vulnerabilidade moral: leitura de las exclusiones en el contexto de la bioética

Mario Antônio Sanches¹, Mariel Mannes¹, Thiago Rocha da Cunha¹

1. Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Programa de Pós-Graduação em Bioética, Curitiba/PR, Brasil.

Resumen

Este artículo aborda la vulnerabilidad humana, señalando que la discusión sobre la vulnerabilidad social y existencial no es suficiente para comprender ciertas situaciones de discriminación y exclusión a las que algunas personas se ven sometidas. Se trata de una revisión teórica de la materia estudiada, a partir de un enfoque interdisciplinario, propio de la bioética. La literatura de este campo ya presenta la distinción entre ser vulnerable, lo cual es propio de la condición humana, y estar vulnerable, indicando situaciones específicas. Las situaciones en las que se está vulnerable revelan lo conocido como “vulnerabilidad social”, sin embargo, hay situaciones en las que la condición de vulnerabilidad de algunas personas se construye a partir de elementos abiertamente morales, culturales, teóricos y, por ese motivo, se defiende explícitamente. El artículo aborda el concepto de vulnerabilidad moral, en el ámbito de la bioética, como una clave de lectura para comprender la exclusión y la discriminación a la que algunos grupos son sometidos hoy en día, principalmente negros, mujeres y homosexuales.

Palabras clave: Bioética. Discriminación social. Vulnerabilidad social. Sexismo-Racismo. Conducta-Moral.

Resumo

Vulnerabilidade moral: leitura das exclusões no contexto da bioética

Este artigo aborda a vulnerabilidade humana, apontando que as discussões sobre vulnerabilidade social e existencial não são suficientes para compreender determinadas situações de discriminação e exclusão a que algumas pessoas são submetidas. Trata-se de revisão teórica da temática estudada, a partir de abordagem interdisciplinar, como é próprio da bioética. A literatura deste campo já apresenta a distinção entre ser vulnerável, elemento próprio da condição humana, e estar vulnerável, indicando circunstâncias específicas. As situações de estar vulnerável revelam a chamada “vulnerabilidade social”; no entanto, há cenários em que a condição de vulnerabilidade de algumas pessoas é construída a partir de elementos abertamente morais, culturais, teóricos e, por isso, é defendida explicitamente. O artigo trata do conceito de vulnerabilidade moral, no âmbito da bioética, como uma chave de leitura para compreender a exclusão e discriminação a que alguns grupos são submetidos na atualidade, principalmente negros, mulheres e homossexuais.

Palavras-chave: Bioética. Discriminação social. Vulnerabilidade social. Sexismo-Racismo. Comportamento-Moral.

Abstract

Moral vulnerability: a view of exclusions in the context of bioethics

This article proposes the discussion of human vulnerability, pointing out that the discussion of social and existential vulnerability is not enough to understand certain situations of discrimination and exclusion to which some people are submitted. It is a theoretical review of the studied subject, with an interdisciplinary approach, as it is used in bioethics. The literature on bioethics already shows the distinction between being vulnerable, an element of human condition and living a situation of specific vulnerability. Being involved in a vulnerable situation indicates the so called ‘social vulnerability’. However, there are situations where the condition of vulnerability of some people is explicitly built from moral, cultural and theoretical elements, that are explicitly espoused and defended. The article approaches the concept of ‘moral vulnerability’ within the framework of bioethics, as a key to understand exclusion and discrimination to which some groups are presently submitted, especially black people, women and homosexuals.

Keywords: Bioethics. Social discrimination. Social vulnerability. Sexism-Racism. Behavior-Morale.

Actualmente, la discusión sobre vulnerabilidad ocupa un espacio de gran relevancia en el trabajo de la bioética internacional¹⁻⁴. En este trabajo, comprender la vulnerabilidad como una clave de lectura de la condición humana se da a partir de dos realidades: la primera es que la vulnerabilidad es una condición común a todos los seres humanos (todos somos vulnerables) y este tipo de vulnerabilidad ha sido denominada existencial o intrínseca; la segunda se refiere a los grupos o individuos que se ven afectados por una condición de vulnerabilidad circunstancial, específica, relacionada con la pobreza, la violencia, el desempleo, entre otros aspectos, lo cual se considera vulnerabilidad social.

Esas dos percepciones han sido explicitadas en trabajos recientes en bioética¹⁻⁴, pero este artículo sustenta que, al considerarse el contexto de la negación de la dignidad humana, la privación de los derechos, la estigmatización y la discriminación, el concepto amplio de vulnerabilidad se vuelve insuficiente. Por eso, desarrollamos el concepto de la vulnerabilidad moral como un fundamento que ayuda a descubrir condiciones humanas de negación de la dignidad humana en la dimensión específica de la moralidad.

Entre ser vulnerable y estar vulnerable

La vulnerabilidad se considera una condición antropológica esencial de la existencia humana. Según Kottow, por ejemplo, *la vulnerabilidad intrínseca a las vidas de las personas también fue conocida por filósofos políticos que propusieron órdenes sociales destinadas a proteger de la violencia la vida, la integridad corporal y la propiedad*⁵.

En esa perspectiva, se parte de la premisa de que los seres humanos son vulnerables, pues están bajo esa condición común a todos, considerando su finitud, fragilidad. Cuando, sin embargo, la existencia es marcada por la exposición permanente a riesgos, en relación con los cuales la persona no se puede defender, se vuelve potencialmente vulnerada⁶. En el caso de una persona, la vulnerabilidad va más allá de su condición biológica, es decir, se revela también en su condición existencial, pues *tiene una dependencia tan grande en relación con los símbolos y sistemas simbólicos, al punto de ser decisivos para su viabilidad como criatura*⁷.

Además de esa vulnerabilidad, algunos individuos y grupos son afectados directamente por circunstancias desfavorables, en las cuales la pobreza, la carencia de educación, las dificultades

geográficas, las enfermedades crónicas, la violencia y otras desdichas los vuelven aun más vulnerables. Con respecto a eso, Macklin pondera que, en general, las personas en esa condición son relativa o absolutamente incapaces de proteger sus propios intereses. De un modo más formal, pueden tener poder, inteligencia, educación, recursos y fuerzas insuficientes o atributos necesarios a la protección de sus intereses. Esa definición, según la percepción de la autora, considera la vulnerabilidad como *una capacidad o libertad limitada*⁸.

Identificar el proceso de vulneración que transforma a los vulnerables en “vulnerados”⁹ es el primer paso para impedir que pasen de la condición de ser vulnerable para la situación de estar vulnerable, lo que exige comprensión amplia sobre instancias y factores como Estado, comunidad, sistemas económicos y sociales, cultura y la propia moralidad vigente en el contexto en que se expresa la vulnerabilidad. Todos esos factores pueden colocar al individuo o al grupo en una situación de vulnerabilidad concreta. Por lo tanto, desde el punto de vista científico, la comprensión sobre el proceso de vulneración exige esfuerzo interdisciplinario entre diversas áreas, lo cual incluye las ciencias de la salud, sociales y humanas.

Al considerar esos aspectos contextuales, Hans-Martin Sass¹⁰ habla de una “nueva vulnerabilidad” de las sociedades modernas, representada por el rompimiento fácil de las relaciones interpersonales, por la inseguridad en el empleo, por la estructura desigual en el sistema de cuidados y por su carácter anónimo, por la falta de apoyo familiar en la enfermedad y en la demencia, etc. En ese sentido, pesan sobre las personas dimensiones diferentes de vulnerabilidad. Por ejemplo, muchas personas solteras en las grandes metrópolis gozan de dimensiones de libertad civil que las culturas pre modernas desconocían, pero son vulnerables por causa de la ausencia de lazos comunitarios que les den apoyo.

En la lectura de Stepke y Drumond, hay tres ejes fundamentales sobre los cuales se deben elaborar las variedades de vulnerabilidades (sentida, atribuida u objetiva): *así, existe una vulnerabilidad sentida o percibida por el propio sujeto o por el grupo, una vulnerabilidad atribuida por otros y una vulnerabilidad “objetiva”, sobre la cual hay consenso pleno y universal*¹¹.

En otras palabras, al considerar la vulnerabilidad como la clave de lectura en bioética, es fundamental tomar en cuenta la que siente el propio sujeto, la rotulada, es decir, de quien habla, y la objetiva, de hecho. La sentida o percibida por la persona

vulnerable puede no ser correlativa o equivalente a la atribuida por otros. Le corresponde a la bioética, al constituir una vulnerabilidad objetiva, pensar en el sujeto que se considera susceptible, quien habla de ese sujeto y el contexto en que está inserto, el cual también puede ser un contexto vulnerable. Es en ese sentido que hay vulnerabilidades que se manifiestan de forma explícita, lo que es de constatación fácil, o sea, la que es atribuida puede ser más susceptible. Por otro lado, existe la implícita, no siempre percibida y manifestada, pues depende del modo como el propio sujeto la siente.

En resumen, para avanzar en la propuesta de este trabajo, se enumera: 1) el reconocimiento de la condición de vulnerabilidad nace de la indagación clásica sobre “lo que significa ser humano” y por eso puede formularse como una condición existencial, pues es inherente al propio ser humano; 2) incluso el análisis rápido de la realidad nos coloca frente al hecho de que algunas personas “están” en condiciones de mayor vulnerabilidad que otras. Esa condición se relaciona con la dimensión socioeconómica y por eso se comprende como una “vulnerabilidad social”; 3) en el contexto contemporáneo, en que se valoriza la individualidad y el pluralismo moral, surgen perspectivas diferentes de vulnerabilidad, por lo que es importante considerar las especificidades de la dimensión cultural en relación con las sociales y económicas. Esa consideración es necesaria para comprender y enfrentar los mecanismos de exclusión a los cuales algunos individuos y grupos se someten solamente por divergir o transgredir valores y estándares morales hegemónicos. Es precisamente esa diferencia entre las dimensiones de la “vulnerabilidad social” que a partir de ahora llamaremos “vulnerabilidad moral”.

De la vulnerabilidad social a la vulnerabilidad moral

Para abordar la diferencia entre la vulnerabilidad social y la moral, necesitamos vislumbrar la diferencia entre cultura y sociedad, las que no están antagónicamente dissociadas, pero tampoco se confunden. Incluso sin poder explorar aquí la complejidad de esos dos conceptos, ni explicitar los diferentes enfoques teóricos sobre el tema, utilizamos la metáfora propuesta por DaMatta de la ejecución de una pieza teatral: *creo que el texto sirve como una metáfora de la cultura (...); al paso que la sociedad es el plano representado por el espectáculo teatral en su práctica dramática y escénica*¹².

De ese modo, la cultura surge más vinculada al teórico e ideal y la sociedad al práctico y fáctico. Ese enfoque de la relación entre cultura y sociedad no niega la dinámica de la realidad, en la que la cultura influye y es influenciada por prácticas sociales. Es en este contexto que se presenta la reflexión sobre el *ethos*, comprendido como elementos morales, estéticos y valorativos de una cultura determinada⁷. En las sociedades pluralistas, esta definición se revela como compleja, pues acoge diversidad de culturas, saberes, religiones, perspectivas políticas, etc. Podemos decir entonces que en dichas sociedades hay un *ethos* predominante, pero nunca exclusivo, hegemónico, pero no absoluto.

Hay realidades que ya están bien definidas por la cultura, en el ámbito teórico e ideal, que no son establecidas fácilmente en la dimensión social, de ahí surge la existencia de problemas específicamente sociales para los cuales las dificultades son prácticas y no teóricas. Por ejemplo, hoy en la sociedad brasileña hay un consenso amplio de que cada niño tiene derecho a una cobertura plena en salud, sin embargo, a muchos profesionales de la salud se les fuerza a dejar a niños sin la atención deseada, debido al imperativo práctico de la falta de los recursos necesarios.

Hay situaciones que se presentan como problemas, exactamente por causa de elementos culturales vigorosos forjados por la visión de mundo que ayuda a moldear el *ethos*. También se trata de problemas sociales, en el sentido de que son reales, pero en verdad surgen por la fuerza de la cultura, por la visión de mundo dominante que moldea la realidad. Por ejemplo, las mujeres recurren al servicio de salud para tratar consecuencias de aborto clandestino y esos servicios les son negados o prestados de modo precario por ser encuadradas moralmente como “abortistas”. Al mismo tiempo, los profesionales de la salud que atienden a las mujeres en los servicios de “aborto legal”, esto es, en los casos permitidos por la ley, también relatan que sufren de estigmas entre los pares¹³. Se percibe, por lo tanto, que la vulnerabilidad no está necesariamente relacionada con condiciones socioeconómicas, sino que esencialmente a una dimensión de la moralidad que no depende de las condiciones materiales de las mujeres o de los profesionales de la salud. Para explicitar esas situaciones, proponemos la distinción entre vulnerabilidad social y moral.

En síntesis, la dimensión social no permite comprender todos los mecanismos de exclusión de personas y grupos, por eso abordamos el concepto de “vulnerabilidad moral” para explicitar las situaciones en que las personas son excluidas por la fuerza

de argumentos culturales, es decir, teóricamente defendidos, propuestos con frecuencia por autores bien conocidos, aunque estos se comprendan como parte del *ethos* no dominante y no representen al grupo hegemónico en la sociedad plural. Habiendo expuesto esto, es necesario observar mejor los mecanismos de la vulnerabilidad social, para explicar lo que entendemos por vulnerabilidad moral.

Vulnerabilidad social

Identificar la vulnerabilidad social implica, entre otras cosas, comprender al individuo, su grupo y las políticas de Estado. Cuando se identifican grupos vulnerables, se debe entender que los sujetos de un grupo no se tratan de forma igualitaria y que están sujetos a diferentes formas de vulnerabilidad. Cabe aquí, por lo tanto, considerar la condición de cada uno de los individuos de un grupo y, sobre todo, la influencia de los condicionantes sociales y de su vida cotidiana¹⁴. Esto se debe a que, aunque todo un grupo sea vulnerable, esa condición se manifiesta de forma diferente entre los sujetos. Identificar y reconocer la forma en que cada sujeto es afectado por la vulnerabilidad es un gran desafío para la bioética.

La vulnerabilidad social requiere una acción estatal por medio de políticas públicas adecuadas, pues cuando los grupos son vulnerados socialmente existe una violación explícita de los derechos humanos definidos y corroborados por argumentos y normas internacionales¹⁵. Así, tratar la vulnerabilidad social implica una mirada específica sobre asuntos geopolíticos.

En el contexto de la bioética, en el VI Congreso Mundial de Bioética (2002) salió a la luz en los debates la necesidad de que la bioética incorpore en su campo de reflexión y de acción temas políticos actuales, principalmente las desigualdades sociales y económicas existentes entre países ricos y pobres. Garrafa y Porto¹⁶ sintetizaron ese enfoque en la llamada “bioética de intervención”, la que propone que ese campo lidie con algunos problemas persistentes típicos de países periféricos, como la exclusión social, la concentración de poder y los efectos negativos de la globalización.

En ese escenario, el significado de la vulnerabilidad social lleva al contexto de fragilidad, desprotección, debilidad, desfavorecimiento e, incluso, de abandono, al considerarse diferentes formas de exclusión social, incluyendo la inaccesibilidad a beneficios propiciados por el desarrollo^{16,17}.

De esa forma, innegablemente, el concepto de vulnerabilidad social se vuelve fundamental para la bioética por quitarle la venda a la realidad injusta, en la cual se excluyen personas y grupos de programas y políticas sociales debido, principalmente, al modo de organización económica y política. Sin embargo, conforme anticipamos, hay algunas formas específicas de exclusión que refuerzan fragilidades y que no están relacionadas con condiciones puramente socioeconómicas.

Especificidades de la vulnerabilidad moral

El término “moral” se utiliza aquí como un adjetivo de la vulnerabilidad por comprender que una visión determinada del mundo propone un *ethos* y a partir de él las personas y grupos que comulgan con tal perspectiva pueden desarrollar una evaluación “moral” de comportamientos, situaciones o personas que no estén en consonancia con ese estándar.

Es necesario destacar que los aspectos que contribuyen para formar una “visión de mundo” son múltiples (culturales, religiosos, filosóficos, científicos, entre otros) de modo que el encuadramiento “moral” se hace también a partir de argumentos explicitados claramente, es decir, se presentan teórica y formalmente en refinados marcos ideológicos. Bajo esa comprensión, utilizamos el término “ideología” como un sistema de pensamiento que defiende intereses sociales, aunque conscientes de que se haya vuelto *él propio, totalmente ideológico*¹⁸.

A partir del concepto de “vulnerabilidad moral” es posible dilucidar la situación de exclusión y discriminación de personas en nombre de un determinado *ethos*. Esas personas o grupos sociales, moralmente fragilizados, se colocan en esta condición a partir de argumentos claros, teóricos y elaborados de una tradición cultural determinada, no raramente con una amplia fundamentación filosófica, teológica y científica. Esa forma de vulnerabilidad desafía la bioética a posicionarse críticamente frente a todas las tendencias teóricas que desvalorizan la integralidad del ser humano a orientarse a los factores complejos que construyen nuestra visión del mundo, a partir de los cuales se construyen las perspectivas.

Es necesario abordar la problemática de la moral propiamente dicha, pues abordar la dimensión de la moralidad en la discusión sobre la vulnerabilidad es considerar el tema central en la vida humana. Esto ocurre porque *aparte de saber si una u otra moral es verdadera o de saber cuál es la verdad moral o la*

*regla moral verdadera, se nos impone un hecho: los hombres admiten una regla moral, creen en ella e importa poco que hayan reflexionado en ella o no*¹⁹.

La reprobación estigmatiza a individuos y grupos y siempre parte del *ethos* considerado un modelo ideal, pues *la moral trata la práctica real de las personas que se expresan por costumbres, hábitos y valores establecidos culturalmente. Una persona es moral cuando actúa en conformidad con las costumbres y valores consagrados*²⁰. El campo de la moral, por lo tanto, es indispensable para la vida humana. Al final de cuentas, ¿el ser humano puede vivir sin hábitos, costumbres, usos y tradiciones? Tratar la moral, por lo tanto, implica considerar toda la diversidad de circunstancias en que los sujetos y los grupos están insertos.

Para Correa²¹, la identidad individual depende mucho de la identidad social y cultural. La autenticidad se ve en la sociedad actual como el respeto por la diferencia, por la diversidad e, incluso, por el multiculturalismo. En el plano social, las identidades individuales se forman mediante el diálogo abierto entre todos y el hecho de no reconocerlo es visto como una forma de opresión.

De esa forma, la opresión, la intolerancia, la estigmatización y la exclusión revelan la vulnerabilidad moral a la que determinados individuos y grupos están sometidos por no ser reconocidos y aceptados por quienes comparten la moralidad estándar. Frente al pluralismo moral actual, este tema se vuelve más complejo, pues un individuo puede ser discriminado por el propio grupo por no encajar en las reglas de la moralidad definidas o puede ser discriminado por otros grupos sociales que no aceptan la visión de mundo del grupo al que pertenece.

Los vulnerados moralmente padecen de la mayor injusticia, ya que fueron colocados en tales condiciones por causa de factores culturales, sociales o psicológicos, es decir, sufren discriminación negativa y exclusión. Rescatando las palabras de Correa, *ser discriminado negativamente significa ser asociado a un destino en base a una característica que no se escoge, pero que se atribuye como un estigma. La discriminación negativa es la instrumentalización de la alteridad, constituida a favor de la exclusión*²².

En resumen, se considera que la vulnerabilidad moral comprende individuos y grupos que no corresponden a la moralidad esperada y generan repercusiones negativas como exclusión, distanciamiento, segregación y otras formas de estigmatización y discriminación negativa. Son grupos que, muchas veces, además de la vulnerabilidad social explícita, también son moralmente juzgados, algunas veces de

forma enmascarada y en situaciones imperceptibles que, consecuentemente, no son consideradas por los diversos órganos de protección e intervención.

Los moralmente vulnerables

En una sociedad pluralista, defender que “donde hay un humano, hay un humano pleno” debería ser un argumento de fuerte apelación humanitaria. Uno de los elementos constitutivos del *ethos* de esa sociedad debería ser el reconocimiento de la dignidad humana en su máxima extensión y comprensión, valorizándose la vida humana en todas sus fases, en todas las expresiones culturales y religiosas y en todas las identidades.

Sin embargo, lo que se percibe en la sociedad contemporánea, marcada por el modo de producción del mercado y de la organización excluyente, es el movimiento contrario para el cual al ser humano no le basta con existir. Ese contexto hegemónico impone que, para ser reconocidas, las personas deben enumerar sus atributos para probar su precio, su utilidad o adhesión al modelo predominante.

Nuestra sociedad continúa excluyendo grupos tradicionalmente discriminados y los moralmente vulnerados durante la historia todavía siguen en la misma situación. Esa dinámica se puede comprender de la siguiente forma: *cada vez que aceptamos que un humano vale más que otro, nos encontramos con el proceso ideológico de las relaciones de poder que proclaman verdades de ocasión, en un esquema mental que se repite a lo largo de la historia: el humano “A” que está en el poder enumera sus propios atributos y condiciones como un criterio para probar que el otro, el humano “B”, le es inferior, exactamente por no tener los mismos atributos y condiciones (...) Esto lleva a decir que este “A” es: 1) el “noble”, quien tiene el atributo objetivo de haber nacido de otro “noble” y la fuerza para instituir la aristocracia; 2) el “libre” que por haber vencido la guerra, puede elaborar los fundamentos jurídicos de la esclavitud; 3) el “blanco” que consiguió forjar socialmente el concepto de raza; 4) el “hombre” por ser masculino y por transformar la propia fuerza en el fundamento del patriarcado; 5) el “civilizado” (entiéndase el europeo) que consiguió valerse de las ciencias sociales y elaborar la teoría del evolucionismo cultural; 6) y el “rico”, quien estando en las condiciones de disponer más recursos, inventó el concepto de clase, en base a la premisa de que quien tiene más dinero vale más (...) Todos estos humanos “A” se atribuyen a sí mismos un valor superior a los*

humanos “B”: el plebeyo, el esclavo, el negro, la mujer, el nativo, el pobre²³.

A partir de esas consideraciones, el concepto de vulnerabilidad moral nos ayuda a comprender que algunos grupos y personas han sido discriminados en nombre, y por fuerza, del modelo dominante. Incluso con el surgimiento de los órganos internacionales que definen y promueven derechos humanos, se perpetúan en estos días casi todas las situaciones de vulnerabilidad moral reportadas en la historia. Peor aun, se continúan definiendo y defendiendo teórica y formalmente, es decir, como parte constitutiva del *ethos* de las sociedades.

El fenómeno del tráfico y la esclavitud de personas que persiste en los tiempos actuales, principalmente en las relaciones de trabajo forzado y en la explotación sexual, son ejemplos de dicha dinámica. Ciertamente hubo un gran avance en el ámbito del derecho internacional, pues raramente encontramos legislaciones explícitamente esclavistas y el tráfico de personas es ampliamente combatido. Esa situación se encuadra claramente en el análisis de que el cambio cultural es más lento que el desarrollo legislativo y, por lo tanto, una nueva legislación no implicaría una alteración automática del *ethos* de las sociedades. De ese modo, el amplio aparato filosófico y teológico del pasado que justificaba la esclavitud permanece en la visión de mundo de todos los que continúan interesados en promover tal práctica.

No viene al caso en este artículo enumerar exhaustivamente las situaciones de vulnerabilidad moral, pero nos gustaría llamar la atención del hecho de que los eventos relacionados con la cuestión de género no solo repiten situaciones discriminatorias históricamente conocidas, sino que también se renuevan y se revisten de nuevos artificios no menos crueles e inhumanos. La mujer continúa sufriendo violencia y discriminación por causa únicamente de su condición, situación claramente caracterizada por lo que aquí llamamos vulnerabilidad moral, pues ocurre a partir de una amplia base teórica y valorativa.

Para verificar cómo esta vulnerabilidad se reproduce a lo largo de la historia, basta con recordar algunos hechos: a) la filosofía griega clásica ya presentaba a las mujeres como no plenamente racionales y las sociedades griegas les negaban los derechos civiles; b) la iglesia católica elaboró el génesis de la doctrina destinándole a la mujer el papel de la villana en la expulsión de los humanos del Paraíso. De esta forma, las mujeres tendrían un lugar subalterno en la jerarquía familiar y tendrían que sufrir los dolores del parto para compensar su error; c) algunos sectores del cristianismo excluyen a las mujeres

de cargos de liderazgo, en base a la amplia fundamentación doctrinaria; d) hay teorías psicoanalíticas que dicen que la mujer es incompleta; e) sectores del islamismo que definen que el testimonio de las mujeres no tiene la misma importancia que el de los hombres; f) sectores políticos que se oponen a cualquier avance de los derechos de las mujeres y establecen mecanismos que mantienen la exclusión de las mujeres no por condiciones socioeconómicas, sino que por valorización negativa jerárquica de la moralidad hegemónica; g) leyes de muchos países que impiden que las mujeres estudien, tengan trabajo y propiedades²⁴.

En relación con la sexualidad y género, hay un problema igualmente importante: la homofobia. En la contemporaneidad, los homosexuales son uno de los grupos que más se encuadran en la condición de vulnerabilidad moral. Esto se debe a que, por asumir una identidad sexual que no es considerada “normal” para los estándares del *ethos* dominante, los han agredido, matado, discriminado y excluido. Todo esto con una amplia fundamentación teórica, normativa e incluso legislativa que excluyen uniones homoafectivas del concepto de familia, lo cual genera consecuencias severas para tales personas.

En fin, las expresiones de vulnerabilidad moral, como fueron ejemplificadas, generan problemas cuya comprensión y enfrentamiento exigen la consideración de fenómenos históricos, sociales, económicos, políticos, sanitarios, culturales, religiosos, es decir, de un amplio enfoque interdisciplinario, sobre el cual, en este trabajo, abordamos a partir de una perspectiva bioética.

Consideraciones finales

Es importante destacar que la vulnerabilidad se puede clasificar en, por lo menos, tres tipos: existencial, social y moral.

La existencial se origina de la condición de fragilidad inherente a la existencia humana, a cada ser vivo y al propio planeta. Sería igualmente relevante estudiar la vulnerabilidad de otros seres vivos y del medio ambiente. En el ámbito de la realidad humana, las situaciones de vulnerabilidad existencial son marcadas por el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. Frente a eso, el ser humano se plantea temas del sentido de la vida, con apelación filosófica y religiosa. Esa vulnerabilidad tiene una implicación ética menor, pues la acción humana se siente limitada y muchas veces no puede actuar ni atenuar tales situaciones.

Todas las personas, independientemente de la situación social, experimentan esa condición. Muchos involucrados en situaciones de vulnerabilidad existencial provocan reacciones de compasión y solidaridad. En ese caso, la reflexión en bioética se sitúa en el cuidado necesario, el manejo adecuado de informaciones, el respeto a la autonomía de los involucrados y la preocupación de la defensa de la dignidad integral de la persona.

La vulnerabilidad social resulta de las estructuras políticas y económicas, no raramente construidas por un proceso histórico injusto que acumulativamente dirige favores y privilegios a determinados grupos, negándolos a otros grupos sociales. Frente a la vulnerabilidad social, el ser humano se encuentra con la injusticia social con fuertes implicaciones económicas, ideológicas y apelación al compromiso político. Se trata de un problema ético, pues es perpetuada por las estructuras humanas y puede ser superada, pero eso no depende solo de la buena voluntad de los individuos.

Las personas son expuestas a un grado mayor o menor de vulnerabilidad social debido a diversos factores, desde geográficos a económicos. Las personas involucradas en esas situaciones provocan otros sentimientos diversos, desde la revuelta de quienes quieren superar las desigualdades sociales hasta la apatía e indiferencia de quienes no quieren o no ven el motivo para alterar el estatus social vigente. Un ejemplo es la muerte de una persona por falta de recursos económicos, que adquiere más dramatismo cuando se trata de niños. La educación puede ser una herramienta privilegiada para superar la vulnerabilidad en dos sentidos: capacitando a los sujetos fragilizados y humanizando a todos en la búsqueda de una sociedad justa y sin prejuicios.

La vulnerabilidad moral surge del proceso cultural, el cual marca la construcción de nuestra visión de mundo y escalas de valores. En la construcción de la visión de mundo, además de la posición social de las personas, hay muchos factores que tienen una gran influencia, como la religión, las costumbres y el arte. Esa fragilidad es más difícil de ser percibida, pues

se alimenta de convicciones y, por eso, es negada muchas veces. Frente a la vulnerabilidad moral el individuo se percibe ante la diferencia cultural con marcas religiosas, de costumbres y de tradiciones.

Esa condición también es un problema ético, pero su superación está al alcance de cada persona, pues depende del cambio de visión de mundo y no solo de las alteraciones en las estructuras sociales. Las personas son expuestas a un grado mayor o menor de vulnerabilidad moral debido a diversos factores: nacimiento, factores comportamentales y otros. Los moralmente vulnerados están más expuestos a situaciones vejatorias y son blanco de sentimientos antagónicos por parte de los otros: desde el compromiso de quienes quieren superar las discriminaciones, a la indiferencia de muchos que justifican la situación, hasta el odio de quienes culpan a las propias personas vulnerables por la situación en que se encuentran.

En este trabajo se destacó como ejemplo de esa fragilidad la violencia a la que las personas son expuestas por causa de su género. El enfrentamiento se puede dar por la vía jurídica, por la organización en movimientos sociales y por el proceso del empoderamiento personal. También las religiones pueden desempeñar un papel relevante en la superación del prejuicio relacionado con la orientación sexual de las personas y la sociedad, con razón, se escandaliza cuando la discriminación sexual parte de personas que manipulan conceptos religiosos.

La clasificación no exhaustiva de la vulnerabilidad en las categorías abordadas en este trabajo puede ayudar en el análisis de conflictos bioéticos y en la búsqueda de sus superaciones. Por ejemplo, en una sociedad racista, una persona negra puede estar sujeta a discriminación independientemente de su poder adquisitivo, apuntando, por lo tanto, a vulnerabilidad moral. La superación no pasa solo por una mejor distribución de los ingresos, sino que por una transformación cultural y de otros sectores que influyen la construcción de la visión de mundo, como la educación y la religión. Sin embargo, los diferentes tipos de vulnerabilidad son frecuentemente inseparables en situaciones concretas.

Trabajo elaborado en el ámbito del Programa de Postgrado en Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Paraná.

Referências

1. Rogers W, Mackenzie C, Dodds S. Why bioethics needs a concept of vulnerability. *Int J Fem Approaches Bioeth.* 2012;5(2):11-38.
2. Wrigley A. An eliminativist approach to vulnerability. *Bioethics.* 2015;29(7):478-87.
3. Cunha TR, Garrafa V. Vulnerability: a key principle for global bioethics? *Camb Q Healthc Ethics.* 2016;25(2):197-208.

4. Kalabuanga M, Ravinetto R, Maketa V, Muhindo Mavoko H, Fungula B, Inocência LR *et al.* The challenges of research informed consent in socio-economically vulnerable populations: a viewpoint from the Democratic Republic of Congo. *Dev World Bioeth.* 2016;16(2):64-9.
5. Kottow MH. Comentários sobre bioética, vulnerabilidade e proteção. In: Garrafa V, Pessini L, organizadores. *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola; 2003. p. 71-8. p. 74.
6. Schramm FR, Kottow M. Principios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. *Cad Saúde Pública.* 2001;17(4):949-56.
7. Geertz C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan; 1989. p. 114.
8. Macklin R. Bioética, vulnerabilidade e proteção. In: Garrafa V, Pessini L, organizadores. *Op. cit.* p. 59-70. p. 59.
9. Schramm FR. Bioética da proteção: ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização. *Rev. Bioética.* 2008;16(1):11-23.
10. Sass HM. Promover a educação em saúde para enfrentar a doença e a vulnerabilidade. In: Garrafa V, Pessini L, organizadores. *Op. cit.* p. 79-86.
11. Stepke FL, Drumond JGF. Fundamentos de uma antropologia bioética. São Paulo: Loyola; 2007. p. 148.
12. DaMatta R. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco; 1987. p. 53.
13. Rocha WB, Silva AC, Leite SML, Cunha T. Percepção de profissionais da saúde sobre abortamento legal. *Rev. bioét. (Impr.).* 2015;23(2):387-99.
14. Lorenzo C, Garrafa V, Solbakk JH, Vidal S. Hidden risks associated with clinical trials in developing countries. *J Med Ethics.* 2010;36(2):111-5.
15. Porto D. Latin American bioethics: intangible outline of the continent's reality. *Rev Iberoam Bioét.* 2016;(2):1-14.
16. Garrafa V, Porto D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. *Bioethics.* 2003;17(5-6):399-416.
17. Garrafa V, Prado MM. Mudanças na Declaração de Helsinki: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. *Cad Saúde Pública.* 2001;17(6):1489-96.
18. Geertz C. *Op. cit.* p. 163.
19. Leclercq J. As grandes linhas da filosofia moral. São Paulo: Herder; 1967.
20. Boff L. Ética e moral: a busca dos fundamentos. Petrópolis: Vozes; 2003. p. 37.
21. Correa FJL. Bioética entre globalização, universalismo e diversidade cultural. In: Pessini L, Barchifontaine CP, organizadores. *Ética e bioética clínica no pluralismo e diversidade*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; 2012. p. 15-30.
22. Castel R. A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones? Rio de Janeiro: Vozes; 2008. p. 13.
23. Sanches MA, Vieira JO, Melo EA. A dignidade do embrião humano: diálogo entre teologia e bioética. São Paulo: Ave Maria; 2012. p. 226.
24. Organização das Nações Unidas. Declaração e plataforma de ação da IV Conferência mundial sobre a mulher. Pequim; 1995.

Correspondência

Mário Sanches – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Bioética. Rua Imaculada Conceição, 1.155, Prado Velho CEP 80215-901. Curitiba/PR, Brasil.

Mário Antônio Sanches – PhD – m.sanches@pucpr.br
 Mariel Mannes – Mestre – mariel.m@grupomarista.org.br
 Thiago Rocha da Cunha – Doutor – caixadothiago@gmail.com

Participación de los autores

Todos los autores tuvieron la misma participación en la elaboración del trabajo.

Recebido: 23.10.2016

Revisado: 20.10.2017

Aprovado: 21.10.2017