

Vulnerabilidad moral entre extraños morales: límites del principio de permiso

Thiago Rocha da Cunha¹, Mário Sanches¹, Mariel Mannes¹

1. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba/PR, Brasil.

Resumen

Este artículo presenta un análisis crítico de la obra de Tristram Engelhardt, centrándose en el principio de permiso. Se arguye que, en un contexto de intensas desigualdades sociales y negación de derechos, la aplicación de la ética de procedimientos basada solo en el principio de permiso puede generar vulnerabilidad moral en los individuos y grupos que no comparten cierta moralidad. Esto puede llevarlos a verse expuestos a diferentes formas de negación de derechos, violencia, explotación, exclusión y estigmatización. Ante esta realidad, se destaca la importancia de fortalecer una bioética comprometida con la defensa de la dignidad, la diversidad, los derechos humanos y la justicia social.

Palabras clave: Vulnerabilidad. Autonomía. Consentimiento. Bioética. Derechos Humanos.

Resumo

Vulnerabilidade moral entre estranhos morais: limites do princípio da permissão

Este artigo apresenta uma análise crítica da obra de Tristram Engelhardt, com foco no princípio da permissão. Argumenta-se que, em contextos de intensas desigualdades sociais e negação de direitos, a aplicação da ética de procedimentos baseada apenas no princípio da permissão pode resultar na vulnerabilidade moral de indivíduos e grupos que não compartilham de determinada moralidade. Isso pode levá-los a serem expostos a diferentes formas de negação de direitos, violência, exploração, exclusão e estigmatização. Diante dessa realidade, destaca-se a importância de fortalecer uma bioética comprometida com a defesa da dignidade, da diversidade, dos direitos humanos e da justiça social.

Palavras-chave: Vulnerabilidade. Autonomia. Consentimento. Bioética. Direitos humanos.

Abstract

Moral vulnerability among moral strangers: limits of the principle of permission

This article presents a critical analysis of Tristram Engelhardt's work, focusing on the principle of permission. It is argued that, in a context of intense social inequalities and denial of rights, the application of procedural ethics based solely on the principle of permission can result in the moral vulnerability of individuals and groups who do not share a certain morality. This can expose them to different forms of denial of rights, violence, exploitation, exclusion, and stigmatization. Given this reality, the importance of strengthening a bioethics committed to defending dignity, diversity, human rights, and social justice is highlighted.

Keywords: Vulnerability. Autonomy. Consent. Bioethics. Human rights.

Los autores declaran que no existe ningún conflicto de interés.

El reconocimiento del pluralismo moral en sociedades seculares, donde se relacionan extraños morales, es la base sobre la cual Hugo Tristram Engelhardt Jr. desarrolla su enfoque con base en el libro *The foundations of bioethics*, publicado originalmente en 1986¹.

Según Engelhardt, los extraños morales son individuos y grupos que no comparten una moralidad sustantiva en común, es decir, no reconocen la misma autoridad moral basada en valores comunes. Según el autor, la única forma legítima de establecer una relación ética entre extraños morales es mediante el principio de permiso, ya que no implicaría la interferencia de moralidades externas.

Para Engelhardt, en un mundo secular en el que se valora la pluralidad moral —donde pueden habitar pacíficamente grupos de diferentes visiones religiosas, ideológicas y morales—, la búsqueda de consensos éticos entre extraños morales no es posible, ya que, dada la ausencia de valores y autoridades morales comunes, no sería posible resolver sus conflictos mediante argumentos racionales, ideológicos o religiosos². Ante esta imposibilidad, el autor propuso el principio de permiso como parámetro para relaciones contractuales neutrales, exentas de valores, entre extraños morales, transfiriendo a los individuos —y no a las moralidades externas— la autoridad moral de sus decisiones.

El principio de permiso señala, entonces, que la única autoridad legítima para mediar la relación entre extraños morales es una forma específica de contrato basado en el consentimiento, como lo sustenta la siguiente máxima: No hagas a los demás lo que ellos no se harían a sí mismos, y haz por ellos aquello que te has comprometido a hacer³.

Según Engelhardt, mientras que los extraños morales no comparten una identidad moral, los amigos morales pueden resolver conflictos éticos evocando valores o autoridades morales comunes, por ejemplo: libros sagrados, líderes religiosos, códigos de ética profesional o personas mayores de una familia. Así, en la relación entre amigos morales, la autoridad del principio de permiso puede ser reemplazada por la propia moralidad compartida, mientras que en la relación entre extraños morales tal reemplazo es ilegítimo⁴.

En otras palabras, según el autor, ante las divergencias y los dilemas morales, los extraños

morales deben resolver sus conflictos mediante una ética procedimental, neutral y contractual, cuya legitimidad quedará definida en la formalidad del acuerdo, y no en el contenido moral de lo que se establece.

Engelhardt resalta que los extraños morales, aunque no compartan una amistad moral, pueden ser amigos afectivos. De acuerdo con el autor: Los extraños morales suelen ser efectivamente amigos. De hecho, los individuos muchas veces están casados con extraños morales⁵.

Lo contrario también es cierto, es decir, los amigos morales pueden no ser amigos afectivos. Por lo tanto, la amistad afectiva no sería una condición previa para que extraños morales puedan establecer un acuerdo basado en el principio de permiso o para que amigos morales resuelvan conflictos con base en valores o autoridades comunes.

En sus últimas producciones, Engelhardt comenzó a considerar la existencia de enemigos morales, concepto ausente en sus primeros escritos, caracterizándolos como aquellos que usan fuerza malévola o no consensuada contra los moralmente inocentes⁵.

Si bien en gran parte de su obra, incluido el libro *The foundations of christian bioethics*⁶, del 2000, en el que defiende una visión de la bioética religiosa basada en el cristianismo ortodoxo, el enfoque de Engelhardt fue la búsqueda de condiciones de relaciones legítimas entre extraños morales, en sus últimas producciones, especialmente en el libro *After God: morality and ethics in a secular age*⁷, a partir del 2017, Engelhardt asume la trinchera de lo que llamó una “guerra cultural” contra la bioética secular, ante la cual ya no creía en la posibilidad de resolver acuerdos.

Esta ruptura, según Engelhardt, se produce una vez que las diferencias entre las reivindicaciones morales y bioéticas de los creyentes y las del Estado secular son tan diferentes en contenido y justificación que no hay lugar para el compromiso⁸. En ese sentido, según Engelhardt, en las últimas décadas se habría consolidado en la bioética un “fundamentalismo laico” que ya no permitió a los religiosos juzgar públicamente la moralidad, o más bien, la inmoralidad del aborto, de la fornicación, del adulterio, de los actos homosexuales y del suicidio asistido por un médico⁹.

Como punto de partida para el análisis crítico de la obra de Engelhardt, se estableció una premisa respecto a este aspecto problemático de la relación entre extraños morales desde el contexto de fuerte polarización moral, ideológica, religiosa, étnica y cultural que atraviesa el mundo. En este contexto, muchos grupos morales son desconocidos como agentes morales dignos de diálogo o reconocimiento de derechos de ciudadanía, lo que hace inviable cualquier relación ética legítima¹⁰.

En ese sentido, si no es posible establecer una ética basada en la valoración de la diversidad y en la convivencia enriquecedora entre las diferencias, lo mínimo es seguir la paradoja de la tolerancia propuesta por Karl Popper, para quien la tolerancia ilimitada puede llevar a la desaparición de la tolerancia misma. Según Popper: Si extendemos la tolerancia ilimitada a los intolerantes, si no estamos preparados para defender una sociedad tolerante contra los ataques de los intolerantes, el resultado será la destrucción de los tolerantes¹¹.

Esta premisa permite identificar las limitaciones del concepto de enemigos morales que Engelhardt expresó en su reflexión posterior, una vez que la idea de “enemigos” presupone que ambos lados de un conflicto moral buscan atacarse mutuamente, lo cual, según señala la paradoja de la tolerancia de Popper y el concepto de vulnerabilidad moral que se presentará a continuación, no siempre es el caso.

Esta imposibilidad se produce porque, en las relaciones de intolerancia que caracterizan, por ejemplo, a la homofobia, por una parte, está el discurso intolerante, que busca anular la identidad y los derechos de los homosexuales, por otra parte, está la víctima de la intolerancia, el que es perseguido, violado o excluido por no seguir la moralidad religiosa que lo condena.

El concepto de vulnerabilidad moral, tal como se utilizará en este estudio, fue presentado en la Revista Bioética por Sanches, Cunha y Mannes en el 2018¹⁰ como una forma de resaltar situaciones en las que las personas sufren riesgos y daños debido a argumentos y juicios morales que se definen explícitamente como correctos o deseables y que a menudo, aunque no siempre, son defendidos por voces que representan carácter distintivo dominante en una sociedad determinada.

Así, la persecución de cristianos por disidencias islámicas en ciertas regiones del Oriente Medio, la destrucción de los sitios donde se practican religiones de matriz africana por parte de ciertos grupos de cristianos en Brasil, además del resurgimiento de la negación de los derechos civiles de la población LGBTQIA+ y de inmigrantes en países de Europa y Estados Unidos son ejemplos de cómo los extraños morales pueden ser vulnerabilizados, excluidos o estigmatizados simplemente por diferir del estándar moral de quienes los eligen unilateralmente como “enemigos morales”.

La vulnerabilidad moral apunta, por lo tanto, a situaciones en las que individuos y grupos no son reconocidos en su dignidad y en sus derechos por discursos morales explícitamente defendidos por otros grupos, dejando de convertirse simplemente en extraños morales para volverse vulnerables morales¹⁰.

Así, teniendo en cuenta la perspectiva de la vulnerabilidad moral, este artículo problematiza el principio de permiso, desarrollado por Engelhardt, con base en la siguiente pregunta: ¿Es posible tener un procedimiento contractual legítimo que involucre a individuos y grupos en los que la moralidad sea la causa misma de sus vulnerabilidades?

Principio de permiso entre extraños morales: análisis crítico

La autonomía desempeña un papel fundamental en la bioética, especialmente en las corrientes anglosajonas. Beauchamp y Childress, en *Principles of biomedical ethics*¹², abordan la autonomía como uno de los cuatro principios rectores para la resolución de conflictos éticos en el ámbito de la salud. Resaltan que la autonomía no debe verse simplemente como un principio o valor abstracto que define a un individuo, sino como una garantía de que al agente moral se le respetarán sus opiniones, elecciones, valores y creencias. Estos autores diferencian la autonomía como un aspecto del “ser” autónomo y de la “decisión” autónoma, haciendo hincapié en la importancia de considerar elementos como la intencionalidad, el conocimiento profundo de hechos relevantes y la ausencia de influencias ilegítimas que puedan afectar la decisión.

Engelhardt critica las proposiciones de Beauchamp y Childress sobre la autonomía porque la definen en términos de valor sustantivo, es decir, llena de contenido moral, junto con otros principios igualmente sustantivos, como la justicia, la beneficencia y la no maleficencia. En cambio, Engelhardt defiende situar la autonomía desde la perspectiva de la neutralidad del procedimiento contractual, basándose en su principio de permiso¹.

Según lo analizado por Lysaught¹³, con base en las categorías de Foucault, la ética de los procedimientos contractuales no se presenta como una moralidad neutral, sino permeada por los valores que configuran la realidad en la que se establece el contrato. Es decir, al exigir una supuesta neutralidad y al naturalizar las condiciones en las que se aplica el principio de permiso, este principio termina por legitimar las relaciones de poder históricamente consolidadas en el contexto. De esta manera, bajo la apariencia de neutralidad, la ética procedimental basada en el permiso termina por privilegiar un lado específico: el de los que detentan privilegios en las relaciones de poder.

No es casualidad que Engelhardt, al sobrelorar la supuesta neutralidad del procedimiento basado en el permiso y al naturalizar las condiciones objetivas bajo las cuales se aplica, encuentre bases para justificar varias de sus defensas absolutas del libre mercado, incluida la denegación del derecho al acceso a la asistencia a la salud pública por parte de los estados¹⁴ y la aceptación de la venta de órganos humanos de gente pobre a gente más rica¹⁵.

Para comprender mejor el contexto de las proposiciones de Engelhardt, es importante considerar que el autor aborda la profundización de las diferencias morales con base en dos puntos de vista opuestos, posiblemente contradictorios¹⁶. Por una parte, en su obra *Fundamentos de bioética*¹, sistematiza el principio de permiso expresando una perspectiva libertaria. Por otra parte, en un enfoque religioso conservador, defiende una ética sustantiva basada en los valores del cristianismo ortodoxo^{4,7}. Desde esta última perspectiva, el autor se centra especialmente en la agudización de los conflictos morales que implican lo que llama la perspectiva “laica” de la bioética, desde la que apunta a la “guerra cultural” en curso en este ámbito.

Desde la perspectiva libertaria, como se indicó anteriormente, Engelhardt defiende que

la argumentación racional basada en premisas o valores comunes no puede resolver los debates éticos entre extraños morales, ya que sería imposible establecer normas o principios moralmente obligatorios para todos los seres racionales sin recurrir a la fuerza o a la conversión. Esta visión es la base para la defensa de su “mercado de ideas morales”, en el que cada persona podrían buscar pacíficamente sus propios fines, incluso sin compartir una visión moral común o una visión específica de la justicia¹⁷.

En la obra *Global bioethics: the collapse of consensus*, del 2006⁴, Engelhardt discute la imposibilidad de un consenso para la bioética global, así como cualquier consenso moral universal sustentado en argumentos seculares, racionales y lógicos, debido a la existencia de diferentes comunidades morales alrededor del mundo que discrepan y disputan la definición de premisas básicas y reglas de evidencia acerca de cuestiones éticas, religiosas y políticas.

Esto significa que el conflicto insoluble para la bioética global está relacionado no solo con la definición de prácticas y normas morales consideradas correctas o verdaderas, sino también con las bases de la propia moralidad. Es ante la imposibilidad de que extraños morales lleguen a un acuerdo acerca de la visión moral de lo “correcto”, “justo”, “bien” o “mal” que Engelhardt propone el procedimiento basado en el permiso como medio para buscar soluciones, aunque sean provisionales, para resolver los conflictos bioéticos globales.

Respecto a estas posiciones de Engelhardt, es fundamental enfatizar que los conflictos bioéticos, ya sean globales o localizados, se producen en contextos concretos, permeados por desigualdades materiales que determinan las posiciones de privilegio o vulnerabilidad en las relaciones en las que se podría llegar a un acuerdo¹⁸.

Por lo tanto, al aplicar el principio de permiso, es de suma importancia que se tengan en cuenta las diferentes situaciones y características que influyen en las posiciones de privilegio o vulnerabilidad de los involucrados, tales como la educación, el género, los ingresos, la sexualidad, la religión, la etnia, la situación económica, entre otras. Ignorar estas realidades sería postular un ejercicio filosófico abstracto, sin aplicabilidad práctica, o, peor aún, en contextos de fuertes

desigualdades sociales y económicas, sería una forma violenta de explotación ilegítima de individuos y grupos en situaciones de diversa vulnerabilidad¹⁸.

Además, como se ha destacado, algunas personas involucradas en conflictos morales pueden encontrarse en una situación específica de vulnerabilidad moral, en la medida en que forman parte de colectividades que determinan valores y estándares considerados apropiados, correctos o naturales, y cuya proximidad o alejamiento de estos estándares puede hacerlas susceptibles a la exclusión, la violencia y la estigmatización¹⁰.

En ese sentido, la supuesta neutralidad del procedimiento basado exclusivamente en el principio de permiso se vuelve aún más problemática, ya que es precisamente en esta dinámica que los extraños morales pueden volverse moralmente vulnerables.

Vulnerabilidad moral en bioética: exclusión, estigmatización y violencia

El término “vulnerabilidad”, en su origen etimológico, se refiere a la susceptibilidad a sufrir lesiones, daños y sufrimiento. En el contexto de la bioética, la vulnerabilidad se manifiesta en varias dimensiones, incluida la vulnerabilidad biológica, que destaca como ciertas condiciones físicas —como la edad o las características genéticas— hacen que los individuos sean susceptibles a enfermedades, y a la vulnerabilidad social, que enfatiza la manera en que las desigualdades presentes en el contexto socioeconómico generan susceptibilidades a las enfermedades, la violencia y la exclusión.

Cunha y Garrafa¹⁸ analizaron cómo el énfasis en diferentes dimensiones de la vulnerabilidad caracteriza las perspectivas regionales de la bioética. En la bioética anglosajona, la vulnerabilidad se relaciona con la ausencia de autonomía; en la bioética europea, la vulnerabilidad se asocia a una dimensión existencial y ontológica de los seres vivos; en las bioéticas africana y asiática, la vulnerabilidad surge del énfasis en las relaciones comunitarias y familiares, respectivamente; mientras que en las bioéticas latinoamericanas, el énfasis recae en la vulnerabilidad social.

Como se ha indicado, la vulnerabilidad moral¹⁰ busca resaltar una dimensión transversal de la

vulnerabilidad, que está relacionada con la susceptibilidad al sufrimiento y ocurre en la dimensión intersubjetiva de la moralidad misma, es decir, con el sufrimiento derivado de discursos que definen estándares morales, culturales, teóricos, ideológicos o religiosos, que hacen que quienes se desvían de estos estándares sean susceptibles a diversas formas de exclusión, estigmatización o violencia.

La propuesta de definición de vulnerabilidad moral fue rápidamente incorporada en diferentes estudios de bioética. Sastre y colaboradores¹⁹, por ejemplo, aplicaron la vulnerabilidad moral al analizar las opiniones de estudiantes de medicina sobre las restricciones a las donaciones de sangre por parte de hombres que tienen sexo con hombres. Frutos y otros²⁰ analizaron la vulnerabilidad moral por razones de identidad de género y orientación sexual en la educación superior en Salamanca, España. Alegria²¹ discutió la vulnerabilidad moral de las personas que viven con el VIH en relaciones serodiscordantes. Brotto y Rosaneli²² analizaron expresiones de la vulnerabilidad moral de familiares cuidadores de pacientes con enfermedades raras. Santos y Pereira²³ identificaron la manera en que la vulnerabilidad moral de las familias homoafectivas se relaciona con la imposición de un modelo heteronormativo de matrimonio. Waltrick y colaboradores²⁴ aplicaron el concepto en el análisis de la vulnerabilidad de los atletas con respecto a temas como el culto a la imagen corporal, el dopaje, el acoso moral y el abandono de la carrera.

Diversos otros trabajos siguen utilizando la vulnerabilidad moral como parámetro para analizar una variedad de conflictos bioéticos que implican, por ejemplo, la violencia contra las mujeres mayores²⁵, el acceso a los servicios de salud por parte de las poblaciones indígenas²⁶, poblaciones LGBTQIA+^{27,28} o por personas que padecen esclerosis lateral amiotrófica²⁹, vulnerabilidades de niños y adolescentes en situación de sufrimiento psicológico³⁰, conflictos bioéticos sobre el aborto en Argentina³¹, impases bioéticos de la pandemia³², entre otros^{33,34}.

El análisis de los conflictos abordados en esta variedad de publicaciones indica que el principio de permiso o el proceso de consentimiento a menudo aparecen como cuestiones secundarias. Esto se debe a que lo que se viola en estas situaciones no es tanto la autonomía en la toma de

decisiones, sino las diversas formas de exclusión, estigmatización y violencia que ocurren en la intersección de vulnerabilidades, especialmente la vulnerabilidad moral.

En muchos de estos conflictos, la vulnerabilidad moral se origina de una valoración discursiva e intersubjetiva de comportamientos, ideas e identidades, lo que la hace menos perceptible y más difícil de identificar que otras dimensiones de la vulnerabilidad, como la biológica o la social.

Así, en el contexto de recrudescimiento de las disputas sobre valores y visiones del mundo que caracterizan el inicio del siglo XXI y de la profundización de las desigualdades sociales en el contexto de la globalización económica, el principio de permiso de Engelhardt no solo resulta insuficiente, sino que también puede generar y mantener la vulnerabilidad social y moral, en la medida en que oculta y legitima las condiciones objetivas y subjetivas que configuran los contextos en los que se firma el supuesto contrato moral.

La perspectiva de la vulnerabilidad moral permite identificar cómo el pensamiento engelhardtiano sobre la pluralidad moral desconsidera el hecho de que esta se materializa de manera desigual, especialmente en el ejercicio de los derechos y en el reconocimiento de la propia agencia moral de sujetos y grupos en situación de vulnerabilidad. En esta concepción, en contextos de pluralismo, la vulnerabilidad moral puede surgir como consecuencia de moralidades excluyentes, discriminatorias y estigmatizantes.

Vulnerabilidad moral frente al principio de permiso de Engelhardt

Según los argumentos presentados, en sociedades con altos niveles de desigualdad y exclusión, la adopción del consentimiento como único parámetro para la resolución de disputas entre extraños morales se configura como un problema ético en sí mismo. Esto ocurre porque resulta en la posibilidad de profundizar las innumerables formas de sufrimiento de sujetos y grupos que ocupan posiciones socialmente subalternas o que no comparten la moralidad estándar.

Este problema del consentimiento también puede abordarse desde otra perspectiva: ¿bajo

qué circunstancias un sujeto o grupo puede dar su consentimiento en nombre de otro? Engelhardt hace la distinción entre dos formas de consentimiento: A) consentimiento implícito: en el que los individuos, grupos y estados tienen autoridad para proteger a los inocentes de la fuerza no consentida; y B) consentimiento explícito: en el que los individuos, grupos y estados pueden decidir hacer cumplir contratos o crear derechos sociales³⁵.

Tanto en la situación A como en la B, la autoridad moral puede utilizarse para proteger a cualquier otro sujeto contra actos sin su consentimiento. Sin embargo, como ya se ha indicado, el riesgo del consentimiento y del permiso como único estándar para las relaciones entre extraños morales radica en el hecho de que la relación entre ellos solo puede reconocerse como legítima en la medida en que tanto A como B disfruten de una igualdad mínima de derechos y condiciones materiales, y cuando sean igualmente reconocidos en su dignidad.

Esto implica que A o B no sean excluidos, segregados o negados como agentes morales por no compartir los valores de otras moralidades, incluida la moralidad procedimental. De lo contrario, cuando un extraño moral se encuentre en situación de vulnerabilidad moral, el principio del consentimiento se aplicará de manera desproporcionada e ilegítima.

En estos casos, nuevamente, se percibe cómo la vulnerabilidad moral a menudo —aunque no siempre— puede estar relacionada con la vulnerabilidad social, especialmente cuando, por razones socioeconómicas, los individuos y grupos en situación de miseria y pobreza son clasificados por discursos meritocráticos que los inferiorizan moralmente, considerándolos “incapaces”, “incompetentes” o “poco esforzados”.

Un factor complicador es que la vulnerabilidad moral es a menudo menos explícita que la vulnerabilidad social, que puede ser determinada objetivamente por las condiciones socioeconómicas, mientras que la dimensión moral de la vulnerabilidad, al ser intersubjetiva, muchas veces ni siquiera es percibida o reconocida por los propios sujetos que la experimentan.

Por otra parte, esta reflexión nos lleva a considerar que, si bien la vulnerabilidad moral está potencialmente presente en situaciones de

vulnerabilidad social, no es una condición absolutamente necesaria para su identificación: al fin y al cabo, las personas que comparten una misma realidad social privilegiada con relación a las condiciones de empleo, vivienda e ingresos pueden estar vulnerables por razones estrictamente morales, sufriendo procesos de estigmatización, discriminación y exclusión dentro de sus grupos sociales.

En ese sentido, se puede mencionar el ejemplo de una investigación en el área de bioética que demostró cómo médicos y profesionales de la salud de un hospital que asisten al programa de aborto previsto por ley en el Distrito Federal sufren procesos de exclusión y estigmatización por parte de otros equipos de la salud, que consideran el programa moralmente condenable³⁶. En esos casos, la estigmatización dentro de un mismo grupo socioeconómico puede revelar una forma específica de violación de la dignidad humana, relacionado con la vulnerabilidad moral.

Dignidad humana, vulnerabilidad moral y el principio de permiso

El concepto de dignidad normalmente remite a la “fórmula de humanidad” propuesta por Kant en la segunda proposición del imperativo categórico de su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*³⁷. En esta formulación, Kant destaca el deber moral de tratar a todo ser racional como un fin en sí mismo y nunca como un medio para otros fines.

Este concepto normativo también está presente en Declaración Universal de los Derechos Humanos, que establece la dignidad humana como un valor fundamental, del que se derivan diversos principios y derechos, tal como expresa su artículo 1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y consciencia y deben comportarse frateralmente los unos con los otros³⁸.

Sin embargo, Engelhardt, coherente con su perspectiva ética de procedimientos basada en el permiso, es decir, aparentemente desprovista de contenido moral, criticó duramente el concepto de dignidad humana y los derechos humanos, considerándolos meros lemas de la moralidad secular dominante, incompatibles con la mediación de relaciones entre aquellos que no comparten

esa moralidad³⁹. Especialmente al rechazar los valores de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO)⁴⁰, Engelhardt cuestionó la falta de fundamentación de sus principios éticos y el desprecio de las divergencias sobre el tema, que persisten en el contexto del pluralismo moral global.

Por otra parte, desde la perspectiva que aquí se presenta de vulnerabilidad moral, la dignidad representa un valor fundamental, una vez que, en un sentido afirmativo, la dignidad es la condición que permite a los sujetos ser reconocidos como interlocutores legítimos en las relaciones entre extraños morales, mientras que en un sentido negativo, su violación —mediante la exclusión, la violencia y la estigmatización— hace imposible una relación ética genuina¹⁰.

Al alejarse del enfoque kantiano que relaciona el valor de la dignidad con la capacidad de racionalización, se puede coincidir con la perspectiva de Sanches, para quien la dignidad deriva del hecho de que el ser humano simplemente existe y, a la vez, es aceptado en el contexto social de su existencia. De acuerdo con el autor, fundar la dignidad humana solo en la persona como autoconsciente, o solo en el ciudadano en cuanto socialmente aceptado, sería lo mismo que fundar la dignidad humana en una posición capaz de sufrir una amplia escalada⁴¹, lo cual es incompatible con la idea de igualdad intrínseca a la dignidad.

Aun de acuerdo con Sanches, la explotación económica de un ser humano por una persona, por un sistema económica o incluso por un gobierno, no rara vez, está respaldada por un esquema ideológico en el que la dignidad del explotado es teórica y prácticamente negada o disminuida⁴¹. En ese sentido, el autor señala la importancia de romper los dualismos morales entre vida y consciencia, entre ser humano y persona humana y entre existencia y reconocimiento social.

La superación de estos dualismos es fundamental para reducir las manifestaciones de vulnerabilidad moral, especialmente en el contexto de la intensificación de lo que Engelhardt llamó la “guerra cultural”. Después de todo, en este escenario, el hecho de que un sujeto o grupo exista, o que sea reconocido como ser humano, de ninguna manera significa que su dignidad y sus derechos automáticamente estarán protegidos.

En resumen: la violencia, la explotación económica, el desempleo, la discriminación, la estigmatización y la exclusión son algunas de las raíces que alimentan los fundamentalismos y las crecientes olas de odio contra las minorías sociales y morales en todo el mundo. En este contexto, desconsiderar la dignidad como un valor fundamental de la bioética o restringirla a ciertos atributos de consciencia o reconocimiento social también es decisivo para la profundización de la vulnerabilidad moral.

Consideraciones finales

Este estudio abordó críticamente la relación entre el principio de permiso de Engelhardt y una dimensión específica de la vulnerabilidad, relacionada con la negación del reconocimiento del otro como agente moral, mediante la estigmatización, la exclusión y otras formas de negación de la dignidad y desigualdades de derechos, opciones y oportunidades.

Cabe resaltar que esta mirada crítica no implica desconsiderar la importancia del permiso, de la autonomía y del consentimiento en los debates sobre bioética en general, sino que busca ampliar la reflexión con base en la consideración de los contextos objetivos y subjetivos en los que se aplican dichos principios, relacionándolos con el reconocimiento/negación de la dignidad y con la existencia de igualdad/desigualdad.

Al responder negativamente a la pregunta que guió el análisis, es decir, al señalar la imposibilidad de tener un procedimiento contractual legítimo que involucre a individuos y grupos cuya moralidad es la propia causa de su vulnerabilidad, identificamos limitaciones importantes del principio de permiso de Engelhardt, especialmente en casos en los que puede ocultar, generar, mantener o profundizar vulnerabilidades, resultando en una dimensión de vulnerabilidad moral.

Por otra parte, coincidimos con Engelhardt, especialmente en sus primeras obras, cuando afirma que la existencia de extraños morales en una sociedad pluralista no es, por sí sola, un problema ético. Al contrario, en nuestro análisis, la diversidad moral es un fenómeno éticamente positivo, ya que expresa la riqueza de culturas, valores, religiones, ideologías y formas de vida que pueden florecer en las colectividades humanas. Sin embargo, cuando las diferencias morales resultan en formas de vulnerabilidad, surge un problema importante para la bioética. En estos casos, se hace imperativo analizar los contextos y procedimientos que pueden contribuir a la reproducción de dinámicas excluyentes y violentas.

Finalmente, estamos de acuerdo con Engelhardt en lo que respecta a la problemática de establecer principios y valores éticos universales basados en la racionalidad moderna, eurocéntrica, pero no compartimos las mismas razones para sustentar esta crítica.

Mientras que Engelhardt rechaza los valores éticos universales en defensa de la supremacía de los intereses individuales en detrimento de los colectivos, basamos esta problemática en la realidad concreta y en la historia, en las que dichos valores demostraron legitimar procesos como la colonización, la esclavización y la imposición de estándares de desarrollo que han vulnerabilizado y siguen vulnerabilizando a innumerables individuos y grupos que no comparten una moralidad hegemónica en el contexto moderno/occidental.

Estas consideraciones indican la necesidad de desarrollar más estudios para establecer la bioética no como una herramienta procedimental neutral, supuestamente exenta de valores sustantivos, sino para convertirla en un campo teórico y práctico comprometido con la defensa de la vida, de la dignidad, de la diversidad, de la justicia social y de otros valores relacionados con la protección de sujetos y grupos que se encuentran en diversas relaciones de vulnerabilidad, incluida la vulnerabilidad moral.

Referencias

1. Engelhardt HT Jr. *The foundations of bioethics*. New York: Oxford University Press; 1996.
2. Engelhardt HT Jr. *The search for a global morality: bioethics, the culture wars and moral diversity*. In: Engelhardt HT Jr, organizador. *Global bioethics: the collapse of consensus*. Salem: M&M Scrivener Press; 2006. p. 18-49.

3. Engelhardt HT Jr. Op. cit. 1996. p. 123.
4. Engelhardt HT Jr, organizador. *Global bioethics: the collapse of consensus*. Salem: M&M Scrivener Press; 2006.
5. Engelhardt HT Jr. *The foundations of bioethics: liberty and life with moral diversity*. Reason Pap [Internet]. 1997; [acesso 6 jun 2023];22:101-8. p. 102. Disponível: https://reasonpapers.com/pdf/22/rp_22_9.pdf
6. Engelhardt HT Jr. *The foundations of christian bioethics*. Salem: M&M Scrivener Press; 2000.
7. Engelhardt HT Jr. *After God: morality and bioethics in a secular age*. Yonkers: St Vladimir's Seminary Press; 2017.
8. Engelhardt HT Jr. *After God: morality and bioethics in a secular age*. Rev Bioethikos [Internet]. 2014 [acesso 6 jun 2023];8(1):80-8. p. 85. Disponível: <https://saocamillo-sp.br/assets/artigo/bioethikos/155560/a7.pdf>
9. Engelhardt HT Jr. Op. cit. 2017. p. 59.
10. Sanches MA, Mannes M, Cunha TR. Vulnerabilidade moral: leitura das exclusões no contexto da bioética. Rev. bioét. (Impr.) [Internet]. 2018 [acesso 6 fev 2024];26(1):39-46. DOI: 10.1590/1983-80422018261224
11. Popper KR. *A sociedade aberta e seus inimigos*. São Paulo: Itatiaia; 1974. p. 289.
12. Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press; 2013.
13. Lysaught MT. *And power corrupts: religion and the disciplinary matrix of bioethics*. In: Guinn DE, editor. *The handbook of bioethics and religion*. New York: Oxford University Press; 2006. p. 93-124.
14. Cândido AM, Alcântara R, Garrafa V. Secularismo, pós-modernidade e justiça na assistência à saúde em Engelhardt. Rev. bioét. (Impr.) [Internet] 2020 [acesso 6 fev 2024];28(3):471-8. DOI: 10.1590/1983-80422020283409
15. Engelhardt HT Jr. *Giving, selling, and having taken: conflicting views of organ transfer*. Indiana Health Law Rev [Internet] 2004 [acesso 6 jun 2023];1(1):31-49. Disponível: <https://journals.iupui.edu/index.php/ihlr/article/view/16445>
16. Madrid R. *La bioética de Tristram Engelhardt: entre la contradicción y la postmodernidad*. Rev. bioét. (Impr.) [Internet]. 2014 [acesso 6 fev 2024];22(3):441-7. DOI: 10.1590/1983-80422014223026
17. Engelhardt TH Jr. Op. cit. 2006. p. 22.
18. Cunha T, Garrafa V. *Vulnerability: a key principle for global bioethics?* Cambridge Q Healthc Ethics [Internet]. 2016 [acesso 6 jun 2023];25(02):197-208. DOI: 10.1017/S096318011500050X
19. Sastre GS, Monteiro EAS, Costa JEM, Macedo LF, Braga TLG, Bastos TR, Soeiro ACV. *Sexo entre homens e vulnerabilidade moral: percepções de estudantes de medicina sobre as restrições à doação de sangue*. Rev Eletrônica Acervo Saúde [Internet]. 2020 [acesso 4 jun 2023];12(10):e4512. DOI: 10.25248/reas.e4512.2020
20. Frutos Esteban FJ, López San Segundo C, Cerezo Prieto M, Montes López E. *Diversities: photoethnography, coeducation and moral vulnerability*. En-Claves del Pensamiento [Internet] 2022 [acesso 4 jun 2023];16(31):1-17. DOI: 10.46530/ecdp.v0i31.505
21. Alegria LA. *A transmissão do vírus HIV face à tutela penal e a (im)possibilidade de atribuição à autonomia da vítima [dissertação]*. Salvador: Universidade Federal da Bahia; 2020.
22. Brotto A, Rosaneli C. *Vulnerabilities of family caregivers of patients with rare diseases: an integrative review*. Psicol Saúde Doenças [Internet]. 2021 [acesso 6 fev 2024];22(02):659-73. DOI: 10.15309/21psd220228
23. Santos GO, Pereira Quina CC. *Família homoafetiva, entre o afeto e os desafetos sociais: uma questão bioética*. Rev Bras Bioét [Internet]. 2020 [acesso 6 fev 2024];16(e16):1-17. Disponível: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbb/article/view/35312>
24. Waltrick LT, Stein F, Marinho A. *Vulnerabilidade e bioética: discussões sobre o filme Um homem entre gigantes*. Rev bioét (Impr.) [Internet]. 2021 [acesso 6 fev 2024];29(1):186-93. DOI: 10.1590/1983-80422021291458
25. Swiech LM, Renk V. *The education of health professionals in coping with violence against elderly women*. In: *Seven Publicações, organizadora. Pathways to knowledge: exploring the horizons of education*. São José dos Pinhais: Seven Publicações; 2023. p. 1-15.
26. Honorato MM, Oliveira NP, Domingues RJS, Cremaschi RMC, Coelho FMS, Silva JAC. *Princípio bioético da autonomia na atenção à saúde indígena*. Rev bioét. (Impr.) [Internet]. 2022 [acesso 6 fev 2024];30(2):373-81. DOI: 10.1590/1983-80422022302533PT
27. Alves MES, Araújo LF. *Interseccionalidade, raça e sexualidade: compreensões para a velhice de negros LGBT+*. Rev Psicol IMED [Internet]. 2020 [acesso 6 fev 2024];12(2):161. DOI: 10.18256/2175-5027.2020.v12i2.3517

28. Oliveira LH, Rocha RCA, Sanches MA, Rosaneli C. Vulnerabilidades sociais e morais da população LGBTQIA+. Rev Inclusiones [Internet]. 2022 [acesso 6 fev 2024];9:223-49. Disponível: <https://www.revistainclusiones.org/index.php/inclu/article/download/3398/3424>
29. Torres MS, Fernández GEL. La intervención sanitaria como alternativa bioética frente a la vulnerabilidad e inequidad en salud. Convención Internacional “Cuba-Salud 2022” y Feria Comercial “Salud para Todos”; 17-21 out 2022; virtual. La Habana: Ministerio de Salud Pública de Cuba; 2022.
30. Cardoso AMR, Lima MG, Cunha TR. Interseccionalidade de vulnerabilidades infantojuvenis na atenção em saúde mental. Rev Colomb Bioét [Internet]. 2021 [acesso 6 fev 2024];16(2):e3496. Disponível: <https://www.medigraphic.com/pdfs/bioetica/rcb-2021/rcb212e.pdf>
31. Cambra-Badii I, Mastandrea PB, Martínez D, Paragis MP. Perspectiva bioética sobre el aborto en Argentina a través del aporte del cine. Acta Bioeth [Internet]. 2019 [acesso 6 fev 2024];25(2):253-64. DOI: 10.4067/S1726-569X2019000200253
32. Izaguirre M. La pandemia COVID-19 y la salud global desde la perspectiva de la bioética crítica. An Fac Med (Perú) [Internet]. 2021 [Acesso 6 fev 2024];81(4):453-7. Disponível: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1278297>
33. Naves RM. Experiência estética e posicionamento ético: a arte com crianças e adolescentes em vulnerabilidade social [tese]. Brasília: Universidade de Brasília; 2019.
34. Silva RCD, Silva ABB, Alves FC, Ferreira KG, Nascimento LDV, Alves MF, Canevari CCJ. Bioethical reflections on the access of transgender individuals to public health. Rev. bioét (Impr.) [Internet]. 2022 [acesso 6 fev 2024];30(1):195-204. DOI: 10.1590/1983-80422022301519EN
35. Engelhardt HT Jr. Op. cit. 1996. p. 122.
36. Rocha WB, Silva AC, Leite SML, Cunha TR. Percepção de profissionais da saúde sobre abortamento legal. Rev. bioét (Impr.) [Internet]. 2015 [acesso 6 fev 2024];23(2):387-99. DOI: 10.1590/1983-80422015232077
37. Kant I. Groundwork of the metaphysics of morals. New York: Cambridge University Press; 2012.
38. United Nations. Declaração Universal dos Direitos Humanos [Internet]. Geneva: United Nations; 1948 [acesso 6 fev 2024]. Disponível: <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/portuguese?LangID=por>
39. Engelhardt HT Jr. Bioethics critically reconsidered: living after foundations. Theor Med Bioeth [Internet]. 2012 [acesso 6 fev 2024];33(1):97-105.
40. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Brasília: Unesco; 2005.
41. Sanches MA. Bioética, ciência e transcendência. São Paulo: Edições Loyola; 2004. p. 102.

Thiago Rocha da Cunha - Doctor - rocha.thiago@pucpr.br

 0000-0002-6330-2714

Mário Sanches - Doctor - msanches@pucpr.br

 0000-0002-5794-2272

Mariel Mannes - Magíster - mariel.m@grupomarista.org.br

 0000-0003-1346-4093

Correspondencia

Thiago Rocha da Cunha - Programa de Pós-graduação em Bioética. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Rua Imac. Conceição, 1155, Prado Velho CEP: 80215-901. Curitiba/PR, Brasil.

Participación de los autores

Todos los autores participaron por igual en todas las etapas del trabajo.

Recibido: 8.8.2023

Revisado: 10.12.2023

Aprobado: 8.1.2024