

Capítulo 2: Vulnerabilidad, abuso eclesial y «adultos vulnerables»

Carolina Montero Orphanopoulos

El término *adulto vulnerable* se utiliza desde hace décadas¹, generalmente en el ámbito de las ciencias de la salud o en informes científico-jurídicos, para describir a los sujetos víctimas de abuso o a potenciales sujetos de abuso, como los ancianos, los pobres o las personas con algún tipo de discapacidad. Ya sea por la edad o por limitaciones cognitivas o de otro tipo, el término suele referirse a personas que no pueden defender sus derechos y su integridad debido a algo que aparentemente les falta a ojos de la sociedad moderna. En este contexto, el funcionamiento eficiente en todos los aspectos de la vida se considera obligatorio, exigible y autoexigible². En otros contextos, si uno busca *adultos vulnerables* en español, por ejemplo, la mayoría de las referencias serán sobre políticas discriminatorias debidas a diferencias socioeconómicas. La variación en el énfasis no es accidental ya que, según la ética teológica, existen diferencias notables entre las interpretaciones norteamericana, europea y latinoamericana de la palabra «vulnerabilidad»³.

En su uso ordinario, el riesgo de abuso entre la llamada población *adulto vulnerable* deriva generalmente de su dependencia de otras personas para recibir cuidados, de su eventual incapacidad para comunicarse y, como en todo abuso, de la disparidad de poder que existe

¹ Véase, por ejemplo, Richard L. Douglass, Tom Hickey y Catherine Noel, *A Study of Maltreatment of the Elderly and Other Vulnerable Adults* (University of Michigan: Institute of Gerontology, 1980).

² Byung-Chul Han, *The Burnout Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2015).

³ Por ejemplo, una excelente investigación que pone de relieve estas diferencias desde un punto de vista ético es Henk Ten Have, *Vulnerability: Challenging Bioethics* (Nueva York: Routledge, 2016) y, desde una perspectiva sociológica, Barbara Misztal, *The Challenges of Vulnerability* (Londres: Palgrave Macmillan, 2011).

entre el cuidador y la persona que recibe los cuidados. Una relación de confianza entre el agresor y la víctima es otro factor que contribuye al riesgo de abuso. El abuso de las personas vulnerables abarca siempre una realidad compleja y polifacética. La amplitud y el alcance de las vulnerabilidades experimentadas y la variedad de abusos posibles complican el reconocimiento y la prevención de dicha explotación.

Más recientemente, el término *adultos vulnerables* ha aparecido, en relación con los abusos eclesiales, vinculado a la definición de estos adultos y a los términos de la reparación que se les debe. En la carta apostólica emitida *motu proprio* por el papa Francisco, *Vos estis lux mundi* (2019), el artículo primero enumera «los delitos contra el sexto mandamiento del Decálogo que consisten en i) obligar a alguien, con violencia o amenaza o mediante abuso de autoridad, a realizar o sufrir actos sexuales; ii) realizar actos sexuales con un menor o con una persona vulnerable» y, a continuación, define explícitamente a la *persona vulnerable* como «cualquier persona en un estado de enfermedad, de deficiencia física o psicológica, o de privación de la libertad personal que, de hecho, limite incluso ocasionalmente su capacidad de entender o, en cualquier caso, de resistir a la ofensa». Una vez más, el aspecto fundamental es la autonomía de la persona, entendida como la capacidad de consentir.

Sin embargo, en 2021, el papa Francisco estableció un nuevo canon⁴ en la sección del Código de Derecho Canónico titulada «Delitos contra la vida, la dignidad y la libertad del hombre»:

Canon 1398 §1. Debe ser castigado con la privación del oficio y con otras justas penas, sin excluir la expulsión del estado clerical, si el caso lo requiriese, el clérigo:

1. que comete un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo con un menor o con una persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de la razón o a la que el derecho reconoce igual tutela;

⁴ Para una revisión completa de los aspectos canónicos relativos a esta cuestión, véase Brendan Daly, «Canon Law in 2021 on Sexual Abuse», *Australasian Catholic Record* 98, núm. 4 (2021): 449-473.

2. que recluta o induce a un menor, o a una persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de la razón, o a la que el derecho reconoce igual tutela, para que se muestre pornográficamente o para para que participe en exhibiciones pornográficas, sean verdaderas o simuladas;
3. que inmoralmente obtiene, conserva, exhibe o divulga, de cualquier modo y por cualquier medio, imágenes pornográficas de menores o de personas que habitualmente tienen un uso imperfecto de la razón.

Como podemos ver aquí, se excluye el término *adulto vulnerable* y se sustituye por la explicación más larga «persona que habitualmente tiene un uso imperfecto de la razón o a la que el derecho reconoce igual tutela». Esta formulación ya se había incluido antes de 2019 como equivalente a la definición de «menor» en la *Sacramentorum sanctitatis tutela* de Juan Pablo II de 2001, y se recupera en la definición más reciente de los que antes se consideraban *adultos vulnerables*. Se trata, en esencia, de una descripción jurídica que hace hincapié en los aspectos cognitivos y racionales de la humanidad de una persona.

En la Iglesia católica, admitir la existencia de víctimas adultas de abusos sexuales o de conciencia supone un avance hacia el reconocimiento de que el daño cometido no solo afecta a los menores. No obstante, el uso del término *adultos vulnerables* para describir a estas víctimas es ambiguo. Dicho uso conlleva un riesgo por su posible revictimización, ya que sitúa el origen y la razón (perversa) del abuso en la supuesta vulnerabilidad —y en una forma específica de entender la vulnerabilidad— de ese adulto en particular, y no en la persona que comete el abuso. Tal enfoque distorsiona lo sucedido: un abuso de poder contra la integridad sexual y de conciencia de un adulto, alegando la falta de ciertas cualidades—especialmente una determinada forma de entender la autonomía—en la víctima.

Los problemas que conlleva este enfoque se ponen de manifiesto cuando nos planteamos varias cuestiones críticas. ¿Qué ocurre en el caso de abusos perpetrados contra adultos que no tienen deficiencias cognitivas

o de autonomía? ¿O aquellos que no tienen «deudas» económicas o sociales (frecuentes en América Latina) con la Iglesia? ¿Qué sucede cuando son factores de confianza, generosidad o fe, y no de discapacidad o precariedad, los que hacen posible el abuso? ¿O si es el resultado de una imagen distorsionada de Dios, de la voluntad de Dios y de cómo Dios la manifiesta en lo que llamaríamos hombres y mujeres perfectamente «capaces» e «independientes»?

Redefinir la categoría ético-antropológica de la vulnerabilidad

Como hemos visto, en una sociedad en la que prevalece el *mito de la autonomía*⁵, la vulnerabilidad se entiende habitualmente como una falta de libertad cognitiva y voluntaria para consentir y/o proteger los propios intereses⁶. Se considera un defecto en la lucha por la independencia y tiene sus raíces en el concepto de que la plenitud humana es un estado en el que la voluntad y la razón son insustituibles.

Voy a intentar redefinir el concepto de vulnerabilidad. Basándome en una amplia investigación y en las aportaciones de muchos autores que también han reflexionado sobre este término, defino la vulnerabilidad humana como un rasgo antropológico universal. Debe entenderse como la apertura intrínseca del ser humano al mundo en el que está inmerso, a los vínculos que establece cada persona y a la forma en que se posiciona ante su propia subjetividad y la de quienes le rodean⁷. Es la capacidad potencial de toda mujer y todo hombre de verse afectado corporal, mental, emocional o existencialmente por la presencia, el ser o el actuar de alguien o de algo. Es la condición del ser permeable, poroso, de quien se ve afectado y transformado al interactuar con su entorno, consigo mismo, con los

⁵ Martha Albertson Fineman, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency* (Nueva York: The New Press, 2004).

⁶ Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas, *International Ethical Guidelines for Biomedical Research Involving Human Subjects*, 2ª ed. (Ginebra, 1993), 10.

⁷ Véase Ignacio Boné Pina, *Vulnerabilidad y enfermedad mental. La imprescindible subjetividad en psicopatología* (Madrid: Editorial Comillas, 2010).

demás y con aquello que le trasciende. Esta apertura se refleja de forma más evidente en la corporalidad humana, pero también es constitutiva de nuestra condición social y de las diversas formas en que las personas interactúan con el mundo⁸.

La vulnerabilidad es un atributo inherente, universal y antropológico que se categoriza o individualiza en mujeres y hombres concretos de diferentes maneras. Todos somos vulnerables, pero cada individuo se posiciona de diferentes maneras en la vida, en su biografía, en los espacios sociales y en la forma en que somos apoyados—o no—por las instituciones sociales⁹. El resultado es que cada ser humano no siempre es igual de vulnerable en diferentes situaciones. Esto es lo que se denomina *vulnerabilidad situacional*, pero es el resultado directo de la característica humana de vulnerabilidad antropológica común definida como la apertura inherente de uno mismo. Aquí recordamos la noción de Karl Rahner del ser humano como *espíritu*¹⁰, abierto a su realidad, a los demás y a Dios. La realidad nos afecta y nuestra conducta incide en las personas, en la naturaleza, en nosotros mismos, etc., y eso diferencia nuestra vulnerabilidad de la vulnerabilidad animal¹¹.

Sin embargo, la experiencia concreta de la vulnerabilidad antropológica universal es siempre situacional, cambiante, asimétrica, singular y contingente. La vulnerabilidad humana, a pesar de ser una característica antropológica común para todos, no todos la experimentan de igual manera, ni se puede evaluar o comparar objetivamente en situaciones y escenarios diversos. Algunos de nosotros somos, de diferentes modos, y en determinadas circunstancias, más vulnerables que otros, viviendo quizá con un mayor grado de exposición o precariedad, aunque todos

⁸ Carolina Montero Orphanopoulos, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana* (Madrid: Editorial Dykinson, 2022).

⁹ Martha Albertson Fineman, «The Vulnerable Subject and the Responsive State», *Emory Law Journal* 60 (2010): 31.

¹⁰ Karl Rahner, *Oyente de la Palabra: Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona: Editorial Herder, 1976), 79.

¹¹ Cf. Orphanopoulos, *Vulnerabilidad*.

participemos de una vulnerabilidad radical compartida. La jurista estadounidense Martha Albertson Fineman resuelve con claridad esta aparente contradicción:

Si bien la vulnerabilidad es universal, constante y compleja, también es particular. Aunque todos los individuos se encuentran en una posición de vulnerabilidad constante, cada uno se posiciona de forma individual. Tenemos diferentes formas de encarnarnos a nosotros mismos, y también estamos situados de manera diferente en redes de relaciones económicas e institucionales. En consecuencia, nuestras vulnerabilidades varían en magnitud y potencial a escala individual. Por lo tanto, la vulnerabilidad es a la vez universal y particular, experimentada de forma única por cada uno de nosotros¹².

Por ello, no hay oposición entre entender la vulnerabilidad como una condición humana universal y las evidentes diferencias entre las vulnerabilidades particulares de cada uno, ya que existen contextos existenciales, físicos, sociopolíticos y económicos que agravan la vulnerabilidad antropológica común.

Es cierto que la palabra *vulnerabilidad* se refiere etimológicamente a la capacidad o exposición de todo ser humano a ser herido. Quizá la posibilidad de ser herido sea a su vez una condición de posibilidad de un tipo de relación intersubjetiva que aspira a algo importante y profundo, es decir, a tener una *vida buena*. Así pues, la vulnerabilidad humana subrayaría la permeabilidad necesaria para ser afectado por los demás. Si fuéramos autosuficientes, impermeables y completamente independientes, no podríamos ser heridos, pero también estaríamos condenados al solipsismo más monótono y absurdo. Ciertamente, reconocer la vulnerabilidad como posibilidad humanizadora no es sencillo. La vulnerabilidad ajena puede generar sentimientos tan contradictorios como el desprecio o la compasión, el cuidado o la violencia, y la propia vulnerabilidad, como indicábamos, puede provocar miedo, vergüenza y

¹² Martha Albertson Fineman, «The Vulnerable Subject and the Responsive State», 31.

diversos mecanismos psicológicos de defensa.

Además, por vivir expuestos y por la *labilidad humana*¹³, la posibilidad latente de fracasar en el proyecto axiológico personal y social es real. Hay realidades sociales y personales que agravan la vulnerabilidad y la conducen a ser, de hecho, violada. El concepto de vulnerabilidad nos obliga entonces a examinar cómo se distribuyen el poder, los bienes sociales y la riqueza. Lo relevante es señalar la necesidad de reestructurar las instituciones sociales y cuestionar las desigualdades sociales. El riesgo perpetuo y la realidad de la vulnerabilidad es que a menudo desembocan en la explotación o el abuso, la manipulación, el conflicto, la desigualdad y la violencia, más que en la solidaridad, que reconoce el destino compartido y los intereses mutuos del bien común. Esta explotación de la vulnerabilidad no tiene su origen en la persona o grupo vulnerable. Se origina más bien en la voluntad—ya sea personal, institucional o política—de quienes se aprovechan de una situación vulnerable de forma que acaban agudizándola.

Vista así, la vulnerabilidad humana es tanto la posibilidad de transformación generativa como de devastación, de ser herido y explotado. La vulnerabilidad es una característica de la persona humana, irremediabilmente expuesta a ser herida y abierta a la sanación, a la contingencia y a la relacionalidad, en múltiples experiencias a lo largo de la vida¹⁴. La vulnerabilidad expresa cómo el ser humano experimenta un deseo y anhelo ilimitados, así como la realidad limitada de cada persona y del mundo. La vulnerabilidad exige siempre una opción ética porque implica el rostro—el *rostro* de Levinas— del otro, de los otros y nuestro propio rostro, desnudo¹⁵. La vulnerabilidad humana—radical, antropológica y

¹³ Propongo aquí el término *labilidad humana* tal como lo define el gran filósofo francés Paul Ricoeur: «Entiendo por labilidad aquella debilidad constitucional que hace posible el mal» (Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 2ª ed. [Madrid: Editorial Trotta 2011], 15). Traducción propia.

¹⁴ A. Cavarero, *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea* (Barcelona: Editorial Anthropos, 2009), 58.

¹⁵ Véase Emanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* (Madrid: Editorial Siglo Veintiuno, 1974), 58.

situacional—puede ser amenazadora o enriquecedora, puesto que es un rasgo ambiguo de la vida humana. En la actualización de las amplias posibilidades de realización de la vulnerabilidad, esta puede experimentarse como pura amenaza, pura alegría, confianza o todas ellas juntas. Así pues, la vulnerabilidad podría calificarse como una cualidad neutra, en la medida en que no posee una connotación valorativa específica, pero cuando se aborda desde una perspectiva ética y, por tanto, fenomenológica, también puede evaluarse en su ambigüedad.

La vulnerabilidad así entendida se refiere a una dimensión humana que no ha sido plenamente incorporada en nuestra sociedad moderna. Parece que la invitación única y constante de la sociedad contemporánea es el imperativo de autonomía y autosuficiencia, donde la construcción de la identidad personal y el proyecto de vida son voluntaristas y solitarios. No obstante, hay quienes sostienen que el ser humano es esencialmente una *estructura desvalida*¹⁶, dada su vulnerabilidad ontológica, ética, psicológica, social, cultural y natural. El sufrimiento y la enfermedad serían *epifanías de esa vulnerabilidad*¹⁷ y conllevarían una dimensión ética: la responsabilidad por el otro. Lo cierto es que siempre somos vulnerables, estamos potencialmente abiertos a la posibilidad de amar y de ser heridos.

¿Adultos vulnerables?

Si asumimos que esta definición de vulnerabilidad es cierta, entonces todos los seres humanos, niños, adultos y ancianos, son vulnerables. El problema se presenta en los casos eclesiales cuando se traicionan relaciones que, por su naturaleza, se suponen acogedoras, solidarias y que acompañan la vida y la fe de quienes han depositado su confianza en aquellas personas que para ellos representan la autoridad. En la asimetría del poder y en el control de la propia conciencia, la vulnerabilidad es *vulnerada*—es decir, explotada y

¹⁶ Véase, por ejemplo, Arnold Gehlen, *El hombre: Su naturaleza y su lugar en el mundo* (Salamanca: Editorial Sígueme, 1980), 37.

¹⁷ Francesc Torralba, *Antropología del Cuidar* (Madrid: Institut Borja de Bioètica – Fundació Mapfre Medicina, 1998), 267.

abusada—haciendo real lo que siempre es latente y posible.

Afirmar que la vulnerabilidad puede reconocerse como una característica potencialmente valiosa e inherente al ser humano es una cosa. Sin embargo, muchas veces lo que produce—en relaciones de poder, manipulación y cosificación—es algo muy distinto. Garantizar que los aspectos vulnerables del ser humano pueden ser portadores de belleza no disminuye la exigencia ética de la propia responsabilidad en relación con esa vulnerabilidad. La vulnerabilidad de quien se abre a la fe y a la comunidad eclesial en busca de un sentido trascendente y de una vida impregnada por la buena noticia de Jesús viene marcada por la generosidad y el deseo de Dios. Esta apertura, es decir, esta vulnerabilidad compromete de manera vinculante a quienes interactúan con ella a respetar y proteger la integridad del otro sin manipular la intimidad expuesta y la generosidad de la búsqueda de una relación con la trascendencia, con el Trascendente.

El abuso sexual, el abuso de poder y la manipulación de las conciencias *vulneran* la integridad física, biográfica y psicológica de la víctima, así como su visión del mundo, sus creencias y sus valores. Esta forma de verse afectado no ocurre solo en personas con capacidad disminuida para consentir. Sucede a todos aquellos que, desde su vulnerabilidad, su actitud abierta y su permeabilidad, están dispuestos a confiar, amar y creer en el otro, en una relación que tiene sus raíces en valores trascendentes. Nuestra Iglesia se compone de esta realidad compartida de ser personas vulnerables. Todos—niños, jóvenes y adultos—estamos expuestos al abuso porque todos somos vulnerables.

Teniendo en cuenta lo anterior, considero que el término «adulto vulnerable» es peligroso. En el abuso sexual, de conciencia y de poder, el problema no es la vulnerabilidad de la víctima. El problema surge cuando en una determinada relación humana—por ejemplo, en un caso de asimetría de poder o de presunto control de la conciencia—se abusa de la vulnerabilidad antropológica común de uno de los presentes, transformando un eventual daño en lesión física o moral, a causa de su actitud abierta y

confiada¹⁸. Tanto el abuso sexual como el no sexual no violan únicamente la integridad física del otro, sino también su integridad biográfica, psíquica y su visión del mundo, sus valores y creencias, y su vulnerabilidad radical. Asimismo, la existencia y el reconocimiento de esta realidad en el ámbito social agrava la vulnerabilidad de todo ser humano en la sociedad, produciendo escándalo, derrumbando la confianza y deslegitimando a líderes e instituciones.

La propia Iglesia, como estructura e institución humana, es también vulnerable y, por tanto, lábil, capaz de actuar sobre la vulnerabilidad de sus miembros dentro de todo el espectro que va desde los márgenes del amor a la violencia. Solo a partir de la crisis eclesial de abusos a menores y adultos en la que estamos inmersos, hemos empezado a comprender que la posibilidad de abusos y violencia puede darse en el seno de la Iglesia. Esta situación nos escandaliza porque no tiene nada que ver con la persona de Jesús y su forma de relacionarse y vivir, ni con el Evangelio que nos anunció como buena noticia para todo el mundo y para todos los tiempos, ni con la misión de la Iglesia de seguir a Jesucristo, resucitado y presente, especialmente en medio de la vulnerabilidad humana. Lo que impacta, junto con el narcisismo eclesial que ha llevado al encubrimiento sistemático o a la negación categórica de estos abusos, es la falta de preparación y de respuesta, que ha dejado a la Iglesia estructuralmente desprotegida¹⁹.

¹⁸ Véase, por ejemplo, Kathleen McPhillips, «“Soul Murder”: Investigating Spiritual Trauma at the Royal Commission», *Journal of Australian Studies* 42 (2018): 231–242; Danielle M. McGraw, Marjan Ebadi, Constance Dalenberg, Vanessa Wu, Brandi Naish y Lisa Nunez, «Consequences of Abuse by Religious Authorities: A Review», *Traumatology* 25, núm. 4 (2019): 242–255; M. Benkert, Thomas P. Doyle, «Clericalism, Religious Duress and its Psychological Impact on Victims of Clergy Sexual Abuse», *Pastoral Psychology* 58 (2009): 223–238.

¹⁹ Para una investigación muy sugerente sobre las sombras (en la línea de Carl Gustav Jung) de la Iglesia y el narcisismo eclesial, cf. Camilo Barrionuevo Durán, *Una Iglesia devorada por su propia sombra: Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia Católica* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2021).

El «control coercitivo en un contexto religioso»²⁰ (en este caso, abusos sexuales y no sexuales en contextos eclesiásticos) tiene una doble vertiente respecto a la vulnerabilidad humana. En primer lugar, no se produce porque la víctima del abuso sea una persona débil o disfuncional en algún aspecto, tal como en nuestro imaginario colectivo estamos acostumbrados a pensar, aunque muchas veces no lo verbalicemos. En segundo lugar, paradójicamente, el control eclesial coercitivo se produce a veces a partir de nuestras fortalezas como la generosidad descentrada, el deseo de dar la vida, el sentido que se encuentra en la fidelidad y la búsqueda de la voluntad de Dios. En este caso, el abuso conduce a una desposesión de uno mismo en beneficio del agresor, que crece en poder y control sobre la persona abusada.

Hay otros casos en los que lo que existe es una vulnerabilidad específica o situacional. Son personas en situaciones de especial vulnerabilidad debido a violaciones previas, condiciones de fragilidad física o mental, o biografías particularmente marcadas por el daño, la pobreza, la exclusión y la ausencia afectiva. De alguna manera, todos podríamos encontrarnos con estas dificultades en algún momento de la vida. En el caso de personas que experimentan una gran vulnerabilidad, lo que inquieta es que el abusador ejerce el control identificando esa vulnerabilidad, muchas veces bajo la apariencia de protegerla o acogerla; de este modo daña aún más a la víctima al manipular y cosificar esa vulnerabilidad y abusar de ella²¹.

Como hemos señalado, la doble concepción de la vulnerabilidad, antropológica y situacional, exige el respeto a la integridad de todas las personas y una protección especial para quienes experimentan una mayor

²⁰ Lisa Oakley y Justin Humphreys, *Escaping the Maze of Spiritual Abuse: Creating Healthy Christian Cultures* (Londres: Society for Promoting Christian Knowledge, 2019).

²¹ En su tesis doctoral sobre el emblemático «Caso Karadima» en Chile, Carlos Barria realiza un estudio exhaustivo de este *modus operandi*; véase Carlos Barria, «*Condiciones psíquico-institucionales de producción subjetiva y de violencia sexual presentes en el caso Karadima*» (tesis doctoral, Universidad de Chile, 2017), repositorio.uchile.cl/handle/2250/146182.

vulnerabilidad²². Esto significa que, en el caso de los protocolos y políticas de prevención de abusos—incluidos los no sexuales—puestos en marcha por muchos grupos, congregaciones o diócesis en la actualidad, debería hacerse explícita esta doble vulnerabilidad. En primer lugar, todos somos vulnerables al abuso sexual o de poder. Por consiguiente, se debe respetar y fomentar la integridad física, emocional y de conciencia de cada cristiano, de cada ser humano. En segundo lugar, se debe proteger explícitamente a los individuos o grupos que se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad de cualquier posibilidad creciente de abuso.

Es cierto que, desde la perspectiva de la psicología clínica, formulada con criterios más relacionales y fenomenológicos, podrían permitirse ciertas distinciones a la hora de medir la fragilidad o fortaleza psíquica de cada persona (por ejemplo, con respecto a la coherencia, la estructuración y la unidad interna), que varía en función de diversas experiencias de apego o traumas de relaciones tempranas²³. Por un lado, a partir de esta distinción podría decirse que hay adultos cuyas dinámicas relacionales son más frágiles y que pueden ser más vulnerables al abuso. Ahora bien, por otro lado, los diversos contextos relacionales eclesiales colocan a los creyentes en una situación de especial vulnerabilidad, sobre todo cuando se trata de las relaciones con el clero, que siguen siendo, para muchos, asimétricas. En el caso de los abusos eclesiales, esta vulnerabilidad se acentúa aún más por el modo en que lo sagrado se proyecta en el lenguaje performativo de la Iglesia católica y en sus miembros, en particular, el clero.

Sostengo, entonces, que el término «adultos vulnerables» es inapropiado, en primer lugar, porque todo adulto puede ser y *es*—en la realidad de la estructura eclesial clerical en la que vivimos hoy—vulnerable al abuso sexual y no sexual. En segundo lugar, es inapropiado porque

²² UNESCO, *Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*, 2005. Art. 8. unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa.

²³ Véanse, por ejemplo, las teorías que van desde los distintos tipos de apego en John Bowlby, *Attachment and Loss*, vol. 1: *Attachment* (Nueva York: Basic Books, 1969), hasta las teorías de la resiliencia en Boris Cyrulnik, *Resilience: How Your Inner Strength Can Set You Free from the Past* (Londres: Penguin, 2011).

desplaza el foco de la responsabilidad del abuso cometido desde el agresor hacia la víctima. El mensaje que la expresión «adultos vulnerables» parece sugerir es «han abusado de ti porque, incluso siendo adulto, eres vulnerable. La manipulación, explotación o cosificación de la que has sido objeto es culpa de tu vulnerabilidad». Por último, referirse a «adultos vulnerables» es inadecuado porque estigmatiza, como cualquier intento de categorizar a las personas en grupos o poblaciones vulnerables, y aumenta el riesgo de paternalismo indebido, al incrementar la vulnerabilidad de las personas a los abusos.

Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos visto cómo la vulnerabilidad humana universal y las vulnerabilidades situacionales pueden definirse de una nueva manera que rompe con el mito de la autonomía individual autosuficiente de la sociedad contemporánea. Esta forma de entender la vulnerabilidad conlleva una dimensión ética explícita: el respeto y la solidaridad en nuestra vulnerabilidad compartida y la protección y el fomento de la integridad de quienes se encuentran en situaciones de especial vulnerabilidad.

El abuso sexual de menores ha sido, desde hace al menos cinco décadas, motivo de un sufrimiento inconmensurable, de trauma y traición para miles de personas en todo el mundo. Ha sido también, como algunos han dicho, la mayor crisis eclesial desde la Reforma protestante. Ha sido ocasión de escándalo y deslegitimación de la fe cristiana en la sociedad civil. Mucho se ha escrito, se ha investigado científicamente y se ha redactado para reaccionar ante el abuso eclesial y prevenirlo.

El abuso no sexual no es ni una versión diluida del abuso sexual más grave ni un mero prelude de este. El abuso no sexual, dada la actual estructura de la Iglesia institucional, está tristemente extendido y silenciado, y sus huellas llevan consigo trauma, humillación, dolor y desprecio por la inaprensible subjetividad de todo ser humano. No se trata de meros actos autoritarios o narcisistas de una autoridad mal entendida,

ni son perpetrados exclusivamente por «manzanas podridas» dentro de la comunidad eclesial. Estos abusos manifiestan dinámicas sistemáticas que se infiltran en nuestras estructuras organizativas, nuestras formas de relacionarnos con los demás y nuestras percepciones sobre cómo responder a lo que se considera sagrado, manchando el *ethos* institucional y perpetuando la violencia y las violaciones.

El Dios cristiano, el Padre de Jesús, es ciertamente un Dios enamorado de todo lo humano y, en particular, de la belleza de la vulnerabilidad humana, entendida como la hemos venido definiendo. De ahí que esta apertura inherente, aunque nos exponga a ser heridos, haga posible la solidaridad, el amor, la ternura y la compasión. Como Iglesia, ya sean comunidades eclesiales o estructuras jerárquicas, estamos fallando cuando no somos capaces de velar por la integridad de cada ser humano, reconociendo su fragilidad, sus deseos, sus necesidades y la belleza sagrada que conlleva su búsqueda de felicidad y plenitud. Cuando abusamos del modo más despreciable de las situaciones particulares y concretas de vulnerabilidad en que se encuentran mujeres y hombres, niños y jóvenes, estamos traicionando la alianza y la misión mediante la cual Dios nos ha hecho partícipes de la vida de Jesucristo, especialmente presente en cada una de las víctimas y supervivientes.

Puede discutirse y de hecho se discute filosóficamente si el ser humano goza de una dignidad especial en el conjunto de la naturaleza.

Se discute si su lugar preeminente en el conjunto del cosmos es verídico o una simple reivindicación gremial, pero lo que no entra en el terreno de la discusión es su radical vulnerabilidad.

Lo que nos une a los seres humanos, a todos los seres humanos, más allá de las evidentes diferencias, es la vulnerabilidad²⁴.

²⁴ Francesc Torralba, *Ética del Cuidar: Fundamentos, contextos y problemas* (Madrid: Institut Borja de Bioètica – Fundación Mapfre Medicina, 2002), 247.

Carolina Montero Orphanopoulos tiene un máster en Bioética y es doctora en Teología Moral por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid). Su tesis doctoral, *Vulnerabilidad: hacia una ética más humana*, representa un esfuerzo interdisciplinar por articular una ética teológica cristiana antropológicamente centrada en la vulnerabilidad humana; fue publicada en Madrid por la Editorial Dykinson en marzo de 2022. Por vocación y por formación, su razonamiento ético y su enseñanza se nutren del diálogo con otras disciplinas (por ejemplo, la teología, la filosofía y la psicología). Actualmente es investigadora académica del Instituto de Teología Egidio Viganó de la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile). Sus líneas de investigación actuales son la religión y el poder, las mujeres y la sinodalidad, la ética y las emociones, y la bioética global. Es miembro del consejo editorial del Centro Teológico Manuel Larraín y de la *Revista Iberoamericana de Bioética* desde 2016. Es también miembro colaborador de la red internacional Ética Teológica Católica en la Iglesia Mundial.