

El paradigma del cuidado en la teología del cuerpo¹

Michel Eriton Quintas
Waldir Souza

Resumen: Las reflexiones contemporáneas bajo el nombre de teología del cuerpo se ha concretizado como reflejo de la suma de preocupaciones antropológicas con las cuestiones emergentes del campo de la moral. De este modo, sabiendo de la relación histórica de conflicto de la teología con la corporeidad, sobre todo en nombre de la ortodoxia y del poder ligado a las formas de represión, importan, cada vez más, las alternativas que a partir de la carne elaboran los elementos de novedad propios de su necesaria renovación. En este sentido, a través de la metodología cualitativa de revisión bibliográfica narrativa, el objetivo del presente artículo es el de pensar el lugar del cuidado – como paradigma – en la teología del cuerpo. Para ello, el itinerario busca sostener que el ser humano como ser contingente es susceptible de cuidado; y por ser responsable/colectivo, agente cuidador. Al sustentar tales ideas, fueron centrales las nociones de finitud, vulnerabilidad, responsabilidad y los elementos de diálogo con la bioética orientados hacia la biofilia, es decir, del amor y de la sensibilidad para con todas las formas de vida, precisamente allí donde el cuerpo es incluido y considerado territorio y mediación de experiencias.

LAS REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS DESARROLLADAS BAJO el rótulo de la teología del cuerpo han demostrado la importancia de la recomposición y resignificación de los elementos antropológicos que constituyen la base de lo que se comprende por el ser humano y, en consecuencia, por su dimensión física. Al mismo tiempo, dichas reflexiones han priorizado una atención enfocada en las consecuencias de las afirmaciones de la doctrina cristiana en el ámbito de la ética y de la moral, de modo que la mediación de los elementos de la tradición (bíblica, filosófica, y magisterial) se da íntimamente acompañada del reconocimiento de las experiencias humanas, siempre mediadas y posibilitadas en el cuerpo.²

¹ Traducido del portugués al español por Ángel Manuel Galeano Núñez, RCJ.

² El presente artículo es una adaptación del último capítulo de la disertación de maestría titulada “De la depresión del cuerpo a la biofilia: por una revisión antropológico-moral”

En estos escenarios, las investigaciones académicas, sobre todo desde las teologías contextuales como las feministas y ecofeministas, negras, indígenas y queer, ya han examinado minuciosamente las relaciones conflictivas del cristianismo con el cuerpo que, en nombre de la heterodoxia teológica, han repercutido en itinerarios históricos, políticos, económicos, religiosos e incluso sociales.³ De este modo, más que nunca, resultan de interés los elementos con potencial para sustituir ese escenario de reprensión de los cuerpos que no encajan y no se ajustan, y que por ello ensayan, se desprenden, crean y producen otras formas y modos de producir teología.⁴ Es precisamente aquí donde el paradigma del cuidado, como elemento esencial de la corporeidad, se muestra relevante.

Este paradigma implica el reconocimiento del otro, también a través de la ética, de la bioética y de la biofilia, en el cual, el ser humano, como un ser contingente, es pasible de cuidado y, siendo un ser responsable y de organización colectiva, agente cuidador. Luego, este artículo contempla, a través de la metodología cualitativa y del método de revisión bibliográfica narrativa, un itinerario orientado a sustentar tales afirmaciones a partir de la finitud humana y de las formas de racionalidad y sensibilidad – más allá del racionalismo – que, anteriormente desconsideradas por el quehacer teológico, ahora ofrecen los elementos de novedad más relevantes para la renovación de la propia teología. A partir de una perspectiva analítica – positiva, se espera responder a las cuestiones relacionadas a los mecanismos de control del cuerpo con la descripción de nuevas condiciones de posibilidades para la consideración de la corporeidad en la teología, con el objetivo de facilitar un cambio de paradigma: de la reprensión al cuidado.

SOBRE LA FINITUD HUMANA

De entrada, es importante reconocer que, por mucho tiempo, la tradición cristiana comprendió la finitud humana como consecuencia del pecado, de la pérdida de la inmortalidad y de la integridad como

defendida en el año 2021 en la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR). El primer capítulo y el segundo capítulo fueron respectivamente publicados por: Michel Eriton Quintas e Waldir Souza, “O corpo na história da antropologia teológica,” *Caminhos—Revista de Ciências da Religião* 21, no. 2 (2023): 547–602, <https://doi.org/10.18224/cam.v21i2.13359>; Michel Eriton Quintas e Waldir Souza, “A corporeidade na nova teonomia,” *Revista de Cultura Teológica*, no. 103 (2022): 241–257, <https://doi.org/10.23925/rct.i103.57896>.

³ André Sidnei Musskopf, *Sanguínea and carvão: arte e teologia no corpo* (Metanoia, 2023), 38.

⁴ Musskopf, *Sanguínea and carvão*, 30.

ausencia de concupiscencia.⁵ Hoy, sin embargo, nuevas elaboraciones cuestionan tales comprensiones, llevando a preguntar si realmente “es necesario considerar la muerte biológica como fruto del pecado, o bastaría decir que la consecuencia de este último es la muerte tal como la vivimos ahora, sin necesidad de postular que en un mundo sin pecado la muerte física no existiría?”⁶

A este respecto, se suman los datos cristológicos y escatológicos, donde la inmortalidad definitiva es participación en la resurrección del propio Cristo, axioma de la creación inserto en el plano original de Dios.⁷ En este sentido, más que un debate profundo acerca del origen del ser humano, lo que importa es identificar y comprender la finitud como experiencia universal y camino por el cual toda criatura – y no solo humana – deberá transitar en su vida terrena. Pensar la muerte, por tanto, implica aquí “tener la ventaja de prepararse, de estar participando, de tratarse prolongado el tiempo y de cuidar de las cosas del espíritu.”⁸

El significado antropológico subyacente a la finitud se fundamenta, pues, en referencia a Jesús, cuya existencia, como Dios encarnado que asumió la condición humana (Filipenses 2,6), desemboca en la muerte de cruz.⁹ La vida plena y la humanización, entonces, surgen de la Revelación de la voluntad del Padre: en la esperanza que brota del relacionamiento con Dios, fuente ilimitada de vida, la muerte no aparece como fantasma aterrador que acecha la existencia humana, sino como reencuentro del amor de Aquel que, por ese mismo impulso amoroso, generosamente dio a los humanos la tierra fértil y la belleza de realizarse en la apertura al otro, cuyo trabajo por la supervivencia es suave y no esclavizante.¹⁰

Bajo el llamado de la gracia, no exclusivo solamente al cristiano, sino propio de la noción cristiana del humano, se encuentra la salvación y la vida en favor de Dios.¹¹ Por estas razones, la muerte vencida por Cristo es, en realidad, la existencia según el pecado – y no la muerte biológica –, de modo que en Él se encuentra la oferta de la oportunidad de pasar del viejo al nuevo. No es contra la condición creatural del ser humano que la salvación se da a conocer. No obstante, la carta *Placuit Deo* exhorta: “¿cómo podría llegar la salvación a través

⁵ Luis Francisco Ladaria, *Introdução à antropologia teológica* (Ediciones Loyola, 1998), 101.

⁶ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 102.

⁷ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 102–103.

⁸ Marcia Regina Chizini Chemin y Waldir Souza, “Dignidade e finitude,” *Revista de Cultura Teológica*, no. 90 (2018): 263, <https://doi.org/10.23925/rct.i90.32810>.

⁹ Alfonso García Rubio, *Unidade na pluralidade: o ser humano a luz da fé e da reflexão cristãs* (Paulinas, 2007), 15.

¹⁰ García Rubio, *Unidade na Pluralidade*, 128.

¹¹ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 105.

de la Encarnación de Jesús, su vida, muerte y resurrección en su verdadero cuerpo, si lo que importa solamente es liberar la interioridad del hombre (sic) de las limitaciones del cuerpo y la materia . . . ?”¹²

De esta manera, la finitud pasa a ser comprendida como inherente a la corporeidad y temporalidad-historicidad humana.¹³ La muerte, por tanto, no es “lo contrario de la vida y si, es el contrapunto del nacimiento y todo es vida.”¹⁴ El contacto con Dios, de este modo, no anula al individuo. Por el contrario, lo implica, puesto que el camino bíblico de negarse a sí mismo es un camino contra la propia negación, o sea, contra aquello que el humano, mismo en libertad, no fue llamado a ser.¹⁵ Inevitable, por tanto, y teniendo en cuenta la dignidad humana, “la transitoriedad de nuestra existencia de ningún modo le quita el sentido. No obstante, constituye nuestra responsabilidad,”¹⁶ convirtiéndose definitivamente un proceso pasible de cuidado, ese que, según Heidegger, es ontología del humano.¹⁷

Como criatura finita, por tanto, el humano será siempre contingente – frente a la acción libre y creadora de Dios, el absoluto incontingente.¹⁸ Queda entonces el cuidado, en la medida en que se puede creer que Dios mismo es un Dios que cuida.¹⁹ Él se hace presente de forma personal y social, especialmente en el nacimiento y la muerte. “El niño sin cuidado no existe; el moribundo necesita de cuidado para salir decentemente de esta vida.”²⁰ Además, el cuidado puede ser asumido en respuesta a la fragilidad, ya que es más una actitud que un estado y, fácilmente, se deshace.²¹ Como algo lleno de valor, por tanto, es importante rodear al ser humano con el cuidado y sus extensiones como el cariño y la sensibilidad.

Desde esta perspectiva, la espiritualidad aparece con máxima relevancia, sobre todo como una capacidad de abertura al infinito que integra el ser humano, como pasaje “para realidades que están más allá de su estructura somática y psíquica. Se trata del ámbito del sentido de la vida que trasciende la pura configuración histórico-existencial.”²²

¹² Congregación para la Doctrina de la Fe, *Placuit Deo*, no. 4.

¹³ García Rubio, *Unidade na pluralidade*, 286, 318–320.

¹⁴ Chemin e Souza, “Dignidade e finitude,” 275.

¹⁵ André Torres Queiruga, *Recuperar a criação: por uma religião humanizadora* (Paulinas 2011), 141–142.

¹⁶ Victor E. Frankl, *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração* (Vozes, 2021), 169.

¹⁷ Martín Heidegger, *Ser e tempo* (Vozes, 2001), 39–44, citado en Leonardo Boff, *O cuidado necessário* (Vozes, 2013), 24.

¹⁸ García Rubio, *Unidade na pluralidade*, 211–212.

¹⁹ Chemin e Souza, *Dignidade e finitude*, 265.

²⁰ Leonardo Boff, *O cuidado necessário* (Vozes, 2013), 26.

²¹ Boff, *O cuidado necessário*, 209.

²² Waldir Souza, “A espiritualidade como fonte sistêmica na bioética,” *Pistis & Práxis* 5, no. 1 (2013): 106, <https://doi.org/10.7213/revistapistispraxis.7676>.

Así, al situar la muerte en contrapunto con el nacimiento, se integra el proceso de vivir, no solo como una realidad inevitable, sino también como una dimensión del significado que orienta el enfrentamiento de las vulnerabilidades. De este modo, se espera que la espiritualidad, delante del sufrimiento, sea una fuente que nutra la vida a través de la transnificación,²³ aunque, no pocas veces, también pueda actuar como un acelerador de la muerte.²⁴

Por lo tanto, la propuesta se presenta con el objetivo de superar la lógica de la insistencia de la tradición en la imagen del humano caído, contraponiendo la elaboración de una teología del pecado a partir de una teología del cuidado (especialmente en el campo de la moral). Esto, sin embargo, sin desconsiderar la existencia de la primera, de modo que al tratar de la creación y del estado original, toda mención del pecado es subordinada a la esperanza. En este sentido, “no se trata de mirar solo hacia el pasado, sino más bien para el futuro, para la plena realización del plano original de Dios...que tendrá lugar en la consumación escatológica.”²⁵ De este modo, más que una visión incipiente sobre la condición humana, con destaques a los efectos del pecado, se contempla la gracia salvífica de Cristo que oriente de otro modo las acciones individuales. Abandonando el rigor, serán las prácticas de cuidado las que responderán a las debilidades humanas.

EL HUMANO VULNERABLE COMO LUGAR PREFERENCIAL

Aunque es posible disertar sobre como los pecados personales forman parte de lo que denominamos de pecado social, así como la distinción entre *pecado original originado y pecado original originante* como primera falta y las consecuencias ratificadas de esta en cada ser humano permanecen relevantes,²⁶ no parece equivocado afirmar que, en la actualidad, también la elaboración del primero se subordina a la del segundo. En este sentido, si bien está claro que las faltas representan obstáculos en la relación con Dios, es necesario evidenciar, también, que estas repercuten en nuestras relaciones con Dios a través de los demás y, por tanto, deben ser evitadas. Por ello, se vuelve importante dar igual énfasis (si no mayor) a la cuestión social. Como en Mateo 25,40ss: a mí me lo hiciste.

Esta es una de las percepciones subyacentes a toda teología nacida en América Latina. No solo se presencié el florecimiento de la teología de la liberación, sino la incorporación de mediaciones socio analíticas

²³ Souza, “A espiritualidade como fonte sistêmica na bioética,” 106.

²⁴ Boff, *O cuidado necessário*, 210.

²⁵ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 102.

²⁶ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 101–102.

como elementos fundamentales para todo el método teológico.²⁷ De acuerdo con esta manera de hacer teología, vivir en un mundo de miseria es encontrar el Cristo pobre en los pobres.²⁸ Es mirar las vulnerabilidades como lugar preferencial para el anuncio de la buena noticia de la vida en plenitud. En las periferias del mundo, el cristianismo se transforma en compromiso de liberación. Nos queda el sueño de la sociedad de liberados, aquella que contemplamos anticipada en el propio Jesús, quien creó en sí mismo una nueva humanidad.²⁹

Una vez más, es importante destacar que el enfrentamiento de las vulnerabilidades se da por el cuidado y no mediante la represión y punición. De ahí que la capacidad humana para el amor genere una conciencia de la necesidad de cuidar del otro y de todas las demás formas de vida.³⁰ En este sentido, cuando hablamos del cuerpo vulnerable es importante recordar que este “no es una conjunción biológica de fluidos, órganos y miembros, sino también la historia, las circunstancias, las elecciones, pensamientos, miedos, errores, placeres y dolores de la persona humana. [Y] su vulnerabilidad humana es también parte integral de la realidad . . . en tanto criatura y no Creador, finita y dependiente de la creación en que la humanidad fue colocada para cuidar y vivir en comunión.”³¹

Así, afirmamos el cuerpo – su sufrimiento, pero también sus alegrías – como *locus theologicus*. Por un lado, nos vemos impulsados a revisar toda una antropología de la belleza y de la armonía. Por otro lado, necesitamos orientar nuestras preocupaciones morales, desplazándolas “de la cintura hacia abajo,” para el espacio público, para las experiencias concretas de la humanidad. Finalmente, avanzamos hacia la dirección de otra ética – a la del cuidado y responsabilidad social, que se convierte en una ética de la liberación: mediante la animación constante de un proyecto de más vida para quienes más lo necesitan, aquellos que se encuentran en situaciones de mayor vulnerabilidad.³²

²⁷ Este movimiento, a su vez, parte de aquella conciencia que alguna vez fue olvidada ahora es rememorada, es decir, de la opción preferencial por los pobres que caracteriza no solo la praxis de Jesús, sino también los Hechos de los Apóstolos y de la Iglesia primitiva, convirtiendo al cristiano en un individuo comprometido con la vida en todas sus dimensiones.

²⁸ Clodovis Boff y Leonardo Boff, *Como fazer teologia da libertação*, 10 ed. (Vozes, 2010), 11–15.

²⁹ Boff y Boff, *Como fazer teologia da libertação*, 127.

³⁰ Suzana Regina Moreira, “O corpo é o que nos une: uma antropologia teológica integral a partir da teologia da libertação latino-americana” (Dissertação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021), 48, <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.53252>.

³¹ Moreira, “O corpo é o que nos une,” 84.

³² Mario Antonio Sanches, *Bioética: ciência e transcendência* (Edições Loyola, 2004), 54.

Así, el verdadero compromiso con la opción preferencial no puede excluir de los horizontes y comunidades eclesiales aquellos que son discriminados por género, raza u orientación sexual. Por lo tanto, se opta por los pobres, pero también por las mujeres cuyos cuerpos han sido violentados dentro del ámbito doméstico, por las lesbianas, gays y bisexuales despojados de su humanidad y expulsados de sus familias, por las personas transexuales cuyas esperanzas de vida son extremadamente bajas y por otros grupos históricamente marginados. De este modo, la defensa de la vida y de la dignidad humana no puede ser condicionada a la vida y dignidad de individuos que están de acuerdo con las normas morales institucionales. Por lo tanto, es Dios mismo que mira con preferencia a estos – no en función de méritos, sino de necesidad. A ellos se les anuncia primero la Buena Nueva. En ellos se despiertan primero el sentimiento de filiación. Por ellos se defienden primero los derechos a existir, a profesar la fe y participar en la comunión con el Señor.

El cuidado, además de estar profundamente enraizado en la antropología, también se abre para la construcción de una dimensión moral – donde se insiste en los conceptos de libertad y responsabilidad. Transita de lo natural-objetivo a los ético-consciente.³³ De esta forma, es posible afirmar que el cuidado es la principal herramienta fundamental para enfrentar las contingencias humanas. Pero es, sobre todo, “un arte porque integra técnica, intuición y sensibilidad.”³⁴ Delante del sufrimiento humano, el Dios que es presencia en la ausencia,³⁵ conservando su halo de misterio, se da a conocer a través del cuidado, de la compañía de quien cuida, de la creación.³⁶ En suma, puede decirse que siempre existirá la oportunidad de cuidar activamente, orientándose por la cuestión ética fundamental de cómo contribuir para el bien del otro, de las demás especies y del planeta.

Ese cuidado es, a su vez, el cuidado del cuerpo, de la condición primera de la existencia, pero no se restringe meramente a lo biológico. Por el contrario, los diferentes estratos que componen la especificidad humana muchas veces están íntimamente relacionados (por ejemplo: bienestar espiritual y bienestar emocional). Por tanto, cuidar es tarea de la totalidad humana. Además, exige atención, sobre todo para que quien cuida no deje de ejercer sus atribuciones en función del bien, de lo bello y del consuelo, y termine por convertirse

³³ Boff, *O cuidado necessário*, 37–39.

³⁴ Souza, “A espiritualidade como fonte sistêmica na bioética,” 106.

³⁵ Queiruga, *Recuperar a criação*, 181.

³⁶ Papa Bento XVI, “Santa Hildegarda de Bingen, monja professora da ordem de São Bento, é proclamada doutora da Igreja universal,” Outubro 7, 2012, vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html.

en portador y transmisor del mal, del virus, de las enfermedades. Para evitar tal desvío individual, es necesario superar la indiferencia, cuidar de sí mismo y del otro, abrirse a la biofilia, reiteradamente, como expresión de amor y respeto hacia todas las formas de vida.³⁷

En este sentido, la responsabilidad es el “deber ser” de algo y el “deber hacer” de alguien como respuesta, donde “Las pruebas de la validez de las prescripciones morales se reducen a la demostración de un deber ‘ontológico.’”³⁸ aquí, “puede señalarse la más familiar de las visiones: el recién nacido, cuyo simple respirar dirige un ‘deber’ irrefutable al entorno – el de cuidar.”³⁹ En esta línea, se puede afirmar que el humano no es solo posibilidad de cuidado, sino que está radicalmente orientado hacia él. Y es también por este motivo que el acto de cuidar ha sido presentado, aquí, como uno de los elementos más importantes para superar la represión del cuerpo. Él es esencia y tarea.

HACIA LA BIOFILIA⁴⁰

Sensibilizar para el cuidado del cuerpo y su valorización es también reconocer elementos fundamentales que frecuentemente han sido olvidados o reprimidos, como se ha colocado en las diversas cuestiones planteadas hasta aquí. Objetivamente hablando, el ser humano es su cuerpo: materia, evolución y relación. Y aunque vivir sea una experiencia profundamente personal – de radical soledad –, la vida nunca es singular. Ella continúa impecablemente, incluso después de la muerte, porque es más que aquello que se encierra en el individuo: vivir es un acto comunitario.

En este sentido, una perspectiva de cuidado auténtico con el propio cuerpo, se opone a dos tendencias: una de carácter dualista y otra hedonista. Si, por un lado, es necesario superar los dualismos, por otro, no se puede aceptar el culto hedonista. Cuidar del cuerpo es reconocer, antes de todo, que las dimensiones corpóreas y espirituales están íntimamente relacionadas. “El ser humano es cuerpo, o sea, existe en el tiempo y en el espacio, es parte de este cosmos, se dirige hacia la muerte; [y] Es alma, es decir, trasciende los condicionamientos de este mundo, es inmortal, y, en última instancia, todo esto tiene sentido

³⁷ Boff, *O cuidado necessário*, 167.

³⁸ Waldir Souza, “Da heurística do temor à práxis do amor: estudo teológico-moral sobre ‘o princípio responsabilidade’ em Hans Jonas” (Tese, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2009), 123, <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.15628>.

³⁹ Souza, “Da heurística do temor à práxis do amor,” 123–124.

⁴⁰ El término fue acuñado por Edward Osborne Wilson en 1984 como opuesto de necrofilia (en sentido figurado) que, posteriormente, adquirió nuevas capas de significado y, en este contexto, se insiste, siguiendo a Leonardo Boff, como un regreso a la naturaleza, a la Tierra, al amor y sensibilidad por la vida.

porque el hombre [sic] es un ser para Dios, está radicalmente relacionado con Él.”⁴¹

Así, se afirma que el espíritu no está aprisionado al cuerpo y que el cuerpo no está desprovisto del espíritu. La antropología teológica, por tanto, se presenta como una posibilidad para fundamentar una visión más integrada, ofreciendo una medida adecuada de lo que es el ser humano: “objeto privilegiado del amor de Dios, la única criatura de la tierra que Dios ha querido por sí misma” (*Gaudium st Spes*, no. 24), y que, en lo más íntimo de su ser, ha sido llamado a la comunión de vida con el mismo Dios Uno y Trino.⁴² Así, al considerar el ser humano como un ser integrado, se contemplan todas sus dimensiones como interrelacionadas; lo que hace necesario considerar las perspectivas de las ciencias naturales (ontogénesis, filogénesis, estructura del ser humano y su lugar en la naturaleza) en relación con las perspectivas de las ciencias hermenéuticas (cultura, sociedad, ética, religión, subjetividad e historia).

Cuidar del propio cuerpo, entonces, constituye un ejercicio⁴³ importante que no se concreta – como tampoco se ha concretado – con el aumento exponencial del número de cirugías estéticas e intervenciones similares, sobre todo porque estas no son capaces de ahuyentar la inseguridad.⁴⁴ Tales prácticas demuestran, por el contrario, una anemia del espíritu, aquello que la vida no deseaba que las personas llegaran a ser, revelan a las víctimas de la cultura, de las industrias y del dinero.⁴⁵ Cuidar del cuerpo de modo positivo implica retornar a la naturaleza y a la Tierra, de las cuales los individuos se han exilado desde hace siglos: es alcanzar el equilibrio.⁴⁶

De ahí se evidencia la biofilia como “una necesidad innata de vincularse con otras formas de vida.”⁴⁷ Es la necesidad de retorno al cosmos, de toma de conciencia sobre la vida humana como un subcapítulo mayor de toda la vida. Así, aunque “dotados de una singularidad, y de tener la capacidad reflexiva de sentir, pensar, amar y cuidar, [el ser humano no tiene] el derecho de juzgar y considerarse dueño de esta realidad que lo precedió y que creó la condiciones para

⁴¹ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 69.

⁴² Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 12.

⁴³ Henrique Claudío Lima Vaz, *Antropologia filosófica* (Edições Loyola, 2016), 254.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, *44 cartas do mundo líquido moderno* (Zahar, 2011), 76.

⁴⁵ Boff, *O cuidado necessário*, 166.

⁴⁶ Boff, *O cuidado necessário*, 167.

⁴⁷ Amanda Amorin Zanatta, Robiran José Santos-Junior, Carla Corradi Perini y Marta Luciane Fischer, “Biofilia: produção de vida ativa em cuidados paliativos: más vida en días paliativos,” *Saúde em Debate* 17, no.1 (2019): 962, <https://doi.org/10.1590/0103-1104201912223>.

su aparición.⁴⁸ El cuerpo, en este panorama, se comunica, siente la pulsión de todo lo que es vida, no se contiene por los caminos de la represión, sino que clama por ternura y asume con responsabilidad la vocación de enternecer las realidades que lo rodean.

TEOLOGÍA Y BIOÉTICA

Con el giro del penúltimo siglo, técnicamente se eliminó la línea divisoria entre el cuerpo y espíritu y la vida humana pasó a ser comprendida como espiritual y corporal de principio a fin,⁴⁹ sin embargo, esta comprensión no parece haber sido completamente asimilada. En ese período, el cuerpo comenzó a desempeñar una función crucial en los movimientos políticos. Se convirtieron en instrumento los movimientos individualistas e igualitarios de protesta contra las culturas y estructuras de dominación. “‘Nuestro cuerpo nos pertenece’ – gritaban a comienzos de los años 1970 las mujeres que protestaban contra leyes que prohibían el aborto, poco antes de que los movimientos homosexuales retomaran el mismo eslogan.”⁵⁰

Con la modernidad y el desarrollo del método científico, se gana el cogito cartesiano, pero se pierde algo de la lógica transcendental: Dios, lo eterno y lo infinito. De esta manera, en la medida que el cuerpo no se comprende como sujeto a una divinidad, su dominación se vuelve cada vez más deseada.⁵¹ El cuerpo ideal será uno de ellos: joven, masculino, normativo, dominado (dominable) y productivo, lo que le da lugar, entonces, al neo-dualismo cuerpo sujeto que, sin superar el impasse cuerpo-alma, sitúa al ser humano como propietario de un cuerpo-objeto, externo y manipulable.⁵² En el extremo opuesto de la represión, el culto egoísta del cuerpo y esa disputa constante y paradójica se vuelve responsable de muchas de las situaciones de vulnerabilidad actual, sobre todo en la medida en que aumentan las posibilidades de que el cuerpo sea despreciado y/o cosificado. Así, se vuelve cada vez más fundamental la valorización de los elementos ontológicos del ser humano que, a partir de la mediación cultural,

⁴⁸ Leonardo Boff, “Os animais, portadores de direitos e devem ser respeitados,” Blog Leonardo Boff, Outubro 11, 2017, www.leonardoboff.org/2017/11/11/os-animais-portadores-de-direitos-e-devem-ser-respeitados/.

⁴⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 287. Citado em Alain Corbin, “Introdução,” en *História do corpo: as mutações do olhar*, ed. A. Corbin, J. J. Courtine e G. Vigarello (Vozes, 2011), 8–9.

⁵⁰ Corbin, “Introdução,” 9.

⁵¹ Maria Homem, “Impasses do sujeito contemporâneo: Corpo, afeto, pólis,” Youtube, July 2, 2016, [youtube.com/watch?v=BlZemB0kVek](https://www.youtube.com/watch?v=BlZemB0kVek).

⁵² Andréia Cristina Serrato “Mística e corporeidade: experiência, ética e práxis em Simone Weil” (Tese, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015): 16, <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.30412>.

construyen la ética y orientan una moral de equilibrio entre autoafirmación, autodominio, conciencia, interdependencia e interrelación.

En biotecnociencia, la paradoja se aplica. Por un lado, el cuerpo permanece objeto de las incesantes negociaciones con las normas proclamadas por el poder de los médicos; por otro, los individuos comienzan a manifestar sus demandas de autonomía: la hospitalización domiciliaria y los procedimientos cuyas máquinas son operadas por los propios pacientes que se vuelven cada vez más comunes.⁵³ Es importante reconocer, así, que la propia área de la salud reproduce estructuras de dominación, por lo que la reflexión bioética se vuelve necesaria para garantizar que la técnica no invada el cuerpo de manera irrestricta, así como para abordar la existencia de recortes de clase, de género y raza que profundizan las vulnerabilidades de grupos sociales específicos, haciendo el debate aún más complejo. La cultura, “a partir de las biotecnologías, ha sacado al cuerpo del olvido y nos ha colocado ante nuevos desafíos,”⁵⁴ a los cuales también puede responder la tecnología.

Aquí entran en juego algunos presupuestos. Es necesario, en primer lugar, identificar equívocos teóricos de carácter fundamentalista que, si no se abordan con sentido crítico, pueden resultar perjudiciales para la dignidad humana.⁵⁵ En otras palabras, las comprensiones del ser humano y del cuerpo pueden responder a los desafíos contemporáneos. De manera saludable, cuando se asume desde una perspectiva integral. Y agregando capas de dificultades e impases cuando se aborda de forma fragmentada. Se insiste en ello también para que las preocupaciones no sean formuladas exclusivamente *a posteriori* de la tecnociencia.⁵⁶ Por el contrario, asumamos la complejidad, la diversidad y la responsabilidad como elementos que, una vez respetados, también pueden contribuir a afrontar los impases del futuro.

De esta forma, es posible aproximarse a las grandes emergencias biotecnocientíficas. Al pensar sobre la ingeniería genética, por ejemplo, es posible establecer ciertos límites a partir de una reflexión crítica sobre todas las formas de eugenesia. Desde un contexto diferente, aunque igualmente perverso, se vuelve urgente la posibilidad de superar definitivamente – aunque dentro de los límites de la provisionalidad histórica – cualquier intento ideológico que,

⁵³ Anne Marie Moulin, “O corpo diante da medicina,” in *História do corpo: as mutações do olhar*, ed. A. Corbin, J.J. Courtine, e G. Vigarello (Vozes, 2011), 38.

⁵⁴ Serrato, “Mística e corporeidade,” 23.

⁵⁵ Leo Pessini, “A bioética hoje e o risco dos fundamentalismos: identificando e comentando alguns receios, anseios e devaneios,” in *Fundamentalismo: desafios à ética teológica*, ed. M.I.C. Millen e R. Zacharias (Editora Santuário/Sociedade Brasileira de Teologia Moral, 2017), 274.

⁵⁶ Pessini, “A bioética hoje e o risco dos fundamentalismos,” 296.

mediante la técnica, favorezca a un grupo de individuos en detrimento de otro, condicionando la dignidad al poder y al dinero. Así, la pregunta crucial que se coloca es: “¿qué haremos con tanto poder? O mejor aún, ¿qué haremos de nosotros mismos?”⁵⁷

Desde la contribución teológica, con la antropología como compañera de la moral, se reconoce lo que la tradición cristiana ha denominado pecado original. Según Souza:

El poder técnico puede generar en el ser humano una sensación de omnipotencia que niega los límites de la búsqueda de soluciones protésicas, dificultando su verdadera superación mediante la transignificación a nivel simbólico. El deseo narcisista de omnipotencia no logra aceptar la vulnerabilidad, una dimensión fundamental del ser humano para la constitución del sujeto y para el despertar de la alteridad . . . Se identifica con la autosuficiencia o el deseo de jugar a ser Dios, negando la propia finitud y limitación.⁵⁸

Además, es a partir de este conocimiento que la moral se vuelve hacia la condena de las relaciones marcadas por la voluntad de dominación y de sometimiento. Luego, en bioética, la técnica es puesta al servicio de la humanización y no de intereses particulares de un grupo de individuos o de un sistema económico salvaje. Este ejercicio se traslada al campo público y a la ética:

Ya no puede ser considerada únicamente como una cuestión de conciencia a ser resuelta en la esfera de la autonomía, privada o particular, del fuero individual y exclusivamente íntimo. Hoy, adquiere una creciente importancia en lo que respecta al análisis de las responsabilidades . . . y en la interpretación histórica-social. En definitiva, en la responsabilidad del Estado frente a los ciudadanos, especialmente aquellos más frágiles y necesitados, así como frente a la preservación de la biodiversidad y del propio ecosistema, patrimonio que deben ser protegidos de manera sustentable para las generaciones futuras.⁵⁹

De este modo, aunque la bioética sea laica y no se fundamente en absolutos morales, vemos que la ética cristiana es contemplada positivamente en el ejercicio de transición desde una corriente principalista hacia una corriente de intervención: crítica y socialmente comprometida.⁶⁰ El avance de la biotecnología no debe permanecer restringido a los grupos socialmente favorecidos. Por el

⁵⁷ Pessini “A bioética hoje e o risco dos fundamentalismos,” 273.

⁵⁸ Souza, “A espiritualidade como fonte sistêmica na bioética,” 110.

⁵⁹ Volnei Garrafa, “Da bioética de princípios a uma bioética interventiva,” *Revista Bioética* 13, no. 1 (2005): 132.

⁶⁰ Garrafa, “Da bioética de princípios a uma bioética interventiva, 126.

contrario, deben responder a los sufrimientos de aquellos quienes más lo necesitan. Y esta conciencia latinoamericana ha florecido, afortunadamente, no solo en los movimientos de liberación, entre los cuales se destaca la teología, sino también en campos como la psicología social crítica y la bioética de intervención.

CUIDAR DEL CUERPO: CONSOLAR E IMAGINAR

Es evidente que este escenario contemporáneo conlleva ciertas dificultades. Entre ellas, Melo señala la existencia de una “ética sin verdad: que no reconoce los valores, desembocando en un relativismo moral insuperable” y que “se caracteriza por la aplicación salvaje del principio de la autonomía: el criterio último del bien es la autorrealización del individuo.”⁶¹ Vidal, por su parte, también advierte sobre “la prevalencia de las ideologías de signo liberal” y “el predominio de formas de vida marcadas por el ideal del capitalismo.”⁶² En contrapartida, puede proponerse la nueva teonomía como punto de armonización entre la realización personal y colectiva. En este caso, el ser humano es concebido como personal y social,⁶³ y la moral como una articulación de la vida humana dentro de un proyecto de humanización contra las tentaciones del “liberalismo individualista y del colectivismo totalitario.”⁶⁴

Frente a estos desafíos, frutos de construcciones sociales que en ocasiones resultan perversas, proponemos el cuidado como respuesta a las vulnerabilidades humanas, con atención y sensibilidad dirigidas a las tentativas de secuestrar las prácticas del amor bajo las lógicas del mercado. Se propone, entonces, la biofilia, sobre todo en el sentido de garantizar la dignidad humana. Dignidad que, según Souza: “trasciende la normalidad física. El valor de la vida, por lo tanto, va más allá de la posibilidad de curación física, de la eficiencia o de la utilidad. Ante la incapacidad de curar, aún tenemos la posibilidad de cuidar a una persona; tenemos la necesidad de aprender a convivir y respetar la experiencia de la muerte, del sufrimiento, de la deficiencia.”⁶⁵

Se recurre, por tanto, al verbo *acunar* como intento de síntesis en la reflexión acerca del cuidado con el propio cuerpo y del cuerpo del otro. En primer lugar, porque este verbo permite “distanciarlo de la

⁶¹ Amarildo José de Melo, *Jansenismo no Brasil: traços históricos de uma moral rigorista* (Editora Santuário, 2011), 16.

⁶² Marciano Vidal, *Nova moral fundamental: o lar teológico da ética* (Editora Santuário; São Paulo: Paulus, 2003), 676.

⁶³ Ladaria, *Introdução à antropologia teológica*, 65–75.

⁶⁴ Vidal, *Nova moral fundamental*, 679.

⁶⁵ Souza, “A espiritualidade como fonte sistêmica na bioética,” 103.

mercantilización que rodea el autocuidado por el consumo.”⁶⁶ Además, por su proximidad con otro verbo: *acariciar*, verbo-gesto que debe mantenerse en el horizonte de todas las formas de cuidado, hecho “cosa de piel, del cuerpo, de los dedos haciendo caricias en el cabello, de las manos tocando cuerpos y esparciendo sobre ellos placeres suaves.”⁶⁷ Más aún, la caricia es sensibilidad, pero la trasciende. Ella no secuestra la libertad, no subyuga: se hace presencia y responder al clamor por ternura y delicadeza de quienes sufren. La caricia es parte del cuidado como ejercicio de amor y aproximación.⁶⁸ De este modo, cuando estos verbos son tomados con seriedad, se vuelven capaces de orientar tanto la manera en que son tratadas las propias heridas como la forma en que podemos ser bálsamo para las heridas de nuestros hermanos.

Hasta aquí, el panorama ha permitido conocer algunas de las dificultades relativas a la reflexión de la teología del cuerpo. La dureza del suelo de la realidad, en ocasiones, desanima. Por eso, incluso frente al agotamiento del cuerpo y de la mente, es necesario aferrarse a la esperanza, orientados por la utopía para construir nuevos caminos. No obstante, es preciso distinguir qué entendemos por esperanza: no se trata de la posibilidad de abandonar lo que se es. Jarret propone esta distinción en el contexto de las personas con discapacidad. Y plantea la superación de la “esperanza” entendida como curación – y retorno a la “normalidad” – por una esperanza que no es normativa, que reconoce la corporeidad siempre como una experiencia de plenitud.⁶⁹ En este sentido, aunque hayamos explorado poco esta cuestión, nos parece razonable aplicar la misma estructura lógica a todos los cuerpos disidentes, aquellos que son explotados por esta normatividad (*desabilities-ability*), pero que también se expresa desde otra perspectiva, como blanca y cis-heteronormativa. Lo problemático, por tanto, no son los cuerpos, sino la sociedad. Es ella la que debe cambiar.

Es intencional, por tanto, la insistencia en las palabras claves como *ternura, biofilia, amor y consuelo*. Se busca sumar las razones sensibles al esfuerzo intelectual, pues, como afirma Brighenti, “no hay razones para temer a las razones del corazón, cuando se busca ser extensión del corazón de Jesús.”⁷⁰ Aquí es importante pensar y elaborar, pero también estar al de los que sufren para sentir, escuchar,

⁶⁶ Débora Deniz e Ivone Gebara, *Esperança feminista* (Rosa de los Tiempos, 2022), 92.

⁶⁷ Deniz y Gebara, *Esperança feminista*, 97.

⁶⁸ Souza, “A espiritualidade como fonte sistêmica na bioética,” 108–109.

⁶⁹ Madeline Jarret, “Bodies of Hope: Temporality, Disability, and the God of Uncontrollable Mystery,” *Philosophy & Theology* 52, no. 1–2 (2022): 3, <https://doi.org/10.5840/philttheol2022107144>.

⁷⁰ Agrenor Brighenti, *A igreja do futuro e o futuro da igreja: perspectivas para a evangelização no terceiro milênio* (Paulus, 2001), 36.

ver y aprender. De modo que esa esperanza se convierta en antídoto contra toda *retrotopía*; es decir, contra los intentos de reconstruir un pasado romantizado a partir de las frustraciones del presente y del sentimiento de importancia frente a la construcción del futuro.⁷¹

De forma igualmente intencional, el verbo *acunar* inaugura este último momento. Desde el acunar al recién nacido junto a la cuna hasta el acunar al enfermo junto al lecho.⁷² *Acunar* es también acción de doble apertura: es para uno mismo y para el otro. Constituye un presupuesto de cuidado en cuanto remite a la capacidad de sentir. Esto es una barrera para el egoísmo, “exige intimidad con las propias entrañas.”⁷³ Es inherente al cuerpo, ya que este “reclama una excursión por sus fronteras, sus molestias y sus placers.” Hablamos del derecho al propio cuerpo, ya sea para mantenernos con vida ante el feminicidio o para decidir sobre un aborto, para acceder a un trabajo digno o para evitar morir de hambre. La reivindicación, que debería ser tan natural como sobrevivir en el propio cuerpo, muy distante de ser específica, porque cuanto más es el cuerpo, más expuesto se encuentra la destrucción . . . El consuelo de uno mismo es la protección contra la destrucción, es fortalecerse para la sobrevivencia.”⁷⁴

Acunar, por tanto, es una tarea teológica, o, mejor dicho, una tarea cristiana. Además, es Dios que libera, como lo demuestra la esclavitud en Egipto (Éxodo 11), y después asume la condición humana (Filipenses 2,6) para combatir sus sufrimientos y alegrías. El consuelo es un ser-para-los-otros. Es “colaborar en la creación de nuevas estructuras, apoyar aquellas que representan un avance en la gestión de una mejor calidad de vida y posicionarse adecuadamente en el ámbito político a la luz de la opción solidaria por los pobres.”⁷⁵ Pero consolar también es ser-para-sí, pues, como afirman Diniz y Gebara, “cuanto más vulnerable sea la mujer, como una mujer negra, pobre o inmigrante indocumentada, más el deber del cuidado estará arraigado en su existencia.”⁷⁶

De este modo, el acto de cuidar/consolar solo puede aliviar y/o dar sentido al sufrimiento de los cuerpos cuando surge como iniciativa y no como imposición. Consolar es una tarea humana, un deber de todos. Es necesario escuchar los impulsos de la vida, acariciar, involucrarse en relaciones amorosas dentro de una cultura del cuidado, donde “lo viejo con sus opresiones habrá quedado atrás. Lo nuevo será don de

⁷¹ Zygmunt Bauman, *Retrotopia* (Zahar, 2017).

⁷² Diniz y Gebara, *Esperança feminista*, 89.

⁷³ Diniz y Gebara, *Esperança feminista*, 93.

⁷⁴ Diniz y Gebara, *Esperança feminista*, 95.

⁷⁵ Boff y Boff, *Como fazer teologia da libertação*, 87–88.

⁷⁶ Diniz y Gebara, *Esperança feminista*, 91.

Dios y conquista del esfuerzo humano. Continuará en la eternidad lo que se inició en la historia: el Reino de los liberados.”⁷⁷

Imaginar es otro verbo igualmente poderoso. Desde la sabiduría feminista, Diniz y Gebara recuerdan que la palabra imaginar “es madre de toda poesía. Necesita de lo que no existe para afirmar más cosas que aquello que ya existe.”⁷⁸ ¿Qué sería esto para el cristianismo sino la espera de la plenitud del Reino? Imaginar, por tanto, también es una tarea cristiana. Se trata de una “fuerza constitutiva que puede ayudarnos a inventar mundos mejores para las mujeres, para los hombres y para todo el planeta.”⁷⁹ Aquí, imaginar un mundo de biofilia, al igual que el Reino – esperanza/utopía; no en el sentido de un estado inalcanzable y fuente de frustración, sino como finalidad última. En este sentido, Kuzma afirma: “cuando la esperanza da lugar a la desesperanza, tendemos a apagarnos y a someternos a la dependencia ajena. El *pathos* da lugar a la apatía. Es por esa razón que la esperanza cristiana se fundamenta siempre en la fe. Ellas son compañeras inseparables en medio de las turbulencias derivadas de la fragilidad humana.”⁸⁰

Por tanto, la esperanza también importa en su sentido escatológico. “No es el presente el que se dirige hacia el futuro, sino el futuro el que viene al presente, como un adviento que se fundamenta en Cristo resucitado, que es el crucificado.”⁸¹ De este modo, el ser humano se sitúa en un proceso de tránsito desde la norma como antónimo de la diversidad para asumirla como un compromiso con nuestros elementos ontológicos más fundamentales; un llamado a la comunión y al bien, sin ignorar sus incoherencias y limitaciones. Una vez más, es necesario señalar estas posturas frente a aquellas tendencias que, según Bauman, fueron descritas como melancólicas, nostálgicas y apegadas al pasado.⁸² La espera en Cristo no es pasiva, sino que se trata de una acción. Se concreta en la vida cotidiana, por lo tanto, no se somete a sentimentalismos ni a los discursos neoliberales que terminan deseando un pasado que, aunque considerado glorioso, se revela cruel y exige superación.

Con el mensaje cristiano, cuyo horizonte de realización es presentado por Jesús, se abre un espacio para la manifestación de la vida en plenitud, de nuevos rostros y cuerpos que son, paradójicamente, semejantes y únicos; se favorecen nuevos ejercicios

⁷⁷ Boff y Boff, *Como fazer teologia da libertação*, 130.

⁷⁸ Diniz y Gebara, *Esperança feminista*, 50.

⁷⁹ Diniz y Gebara, *Esperança feminista*, 51.

⁸⁰ Cesar Augusto Kuzma, “Da esperança à teologia da esperança: uma reflexão sobre o caminhar da esperança cristã em Jürgen Moltmann,” *Revista Caminhando* 13, no. 22 (2008): 19.

⁸¹ Kusma, “Da esperança à teologia da esperança,” 20.

⁸² Bauman, *Retrotopia*.

mentales y posibilidades futuras de no extrañamiento ante la diferencia. Así, quizás se construya la capacidad de desordenar los viejos esquemas normativos de inteligibilidad, creados por las instituciones para determinar los criterios de acceso a sus espacios sagrados, especialmente a partir de los propios cuerpos que hoy –aún– son vistos como inmorales o errados.⁸³ Más aún, este ejercicio imaginativo, que no es una mera elucubración, contempla la promesa de la Revelación y comunica un horizonte verdaderamente humano que orienta, en última instancia, qué mundo debe ser construido y de qué modo los seres humanos deben relacionarse: de la represión hacia la biofilia.

CONSIDERACIONES FINALES

El itinerario desarrollado hasta aquí revela, en última instancia, la necesidad de abandonar los viejos esquemas normativos de inteligibilidad para dar lugar a una antropología integral, que consuela el sufrimiento y mantenga viva la esperanza de un futuro pleno. Se trata de una tarea compleja e inacabada, pero contemplada en la promesa de un mundo nuevo. Una tarea que exige la actitud del samaritano quien, al igual que Francisco, se pregunta: “¿Nos inclinaremos para tocar y cuidar las heridas de los otros? ¿Nos agacharemos para cargar sobre los hombros al otro? Este es el desafío actual, que no debemos temer. En momentos de crisis, la elección se vuelve urgente: podríamos decir que, en este momento, quien no es ladrón y quien no pasa de largo, o está herido o carga con algún herido sobre sus hombros” (*Fratelli Tutti*, no. 70).

Los argumentos aquí expuestos fueron desarrollados con el objetivo de consolidar el cuidado, a través de la biofilia, como un elemento fundamental para la comprensión de la corporeidad y, evidentemente, para la elaboración de una teología del cuerpo. De una nueva comprensión del ser humano surge una nueva forma de enfrentar los desafíos: las enfermedades, la muerte, la intervención tecnológica y la desigualdad social. En este contexto, se exploró –aunque de forma breve– de qué maneras la teología puede relacionarse con la bioética: eludiendo los absolutos, promoviendo la espiritualidad, reconociendo la ontología humana y fomentando el compromiso. Así, la perspectiva propuesta concluye con tres verbos claves para el proceso ético del cuidado: consolar, imaginar y esperar. Todos ellos conjugados activamente y en resistencia frente

⁸³ André Sidnei Musskopf, “‘Viado, travesti e sapatao vão fazer des/ordenação’: reflexões sobre ministérios ordenáveis e possibilidades queer,” *Coisas do Gênero* 8, no. 2 (2022): 32–34, revistas.est.edu.br/index.php/genero/article/view/1970.

a la frustración –porque están sustentados en una utopía que no es fantasiosa, sino que orienta nuestras actitudes.

La perspectiva presentada en este texto, por su parte, no pretende agotar el tema. Por el contrario, reconociendo que la reflexión no se cierra aquí, los elementos y argumentos descritos pueden -y deben- ser profundizados en otros momentos. De otro modo, se ha contemplado la necesidad de teorías inclusivas y prácticas emancipatorias en la teología (y en los estudios sobre religión). En suma, se sostuvo la necesidad de una ciencia (también teológica) que sea capaz de considerar las variables de la vida, que pueda “orientar el ‘hacer’... con prudencia y tolerancia, entre los estrechos límites de lo necesario y lo posible.”⁸⁴ Y que, en la misma línea, pueda construir relaciones con atención, compasión, apertura e inclusión. Ha llegado el momento de concretar un *sueño mayor*, el sueño-apuesta de un mundo pleno, a través del cual la humanidad será salvada del “valle de la muerte” y llegará a alcanzar las “verdes praderas,” segura en la promesa del Buen Pastor: “no temas, porque yo estoy contigo” (Salmo 23).⁸⁵ **M**

Michel Eriton Quintas es bachiller, magíster, y doctorando en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR); licenciado en Ciencias de la Religión y estudiante de la carrera de Enfermería en el Centro Universitario Internacional (UNINTER); becario de la Coordinación de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES); miembro del grupo de investigación Bioética, Humanización y Cuidados en Salud (BIOHCS); miembro de la Sociedad Brasileña de Bioética (SBB); miembro de la Sociedad Brasileña de Teología Moral (SBTM); y miembro de Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC).

Waldir Souza es bachiller en Teología por la Facultad Jesuita de Filosofía y Teología (FAJE); licenciado en Filosofía y posgraduado en Bioética por la Pontificia Universidad Católica de Paraná (PUCPR); magíster en Teología por FAJE; doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio); profesor adjunto en los programas de posgrado en Teología y Bioética de la PUCPR; líder del grupo de investigación BIOHCS; miembro de la Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER); miembro de la Sociedad Brasileña de Bioética (SBB); y miembro de Catholic Theological Ethics in The World Church (CTEWC).

⁸⁴ Souza, “Da heurística do temor à práxis do amor,” 118.

⁸⁵ Leonardo Boff, *Habitar a terra: qual o caminho para a fraternidade universal?* (Vozes, 2022), 94.