

Editorial: Del dominio al cuidado

CRISTIÁN BORGOÑO 

Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile

LUCA VALERA 

Universidad de Valladolid / Pontificia Universidad Católica de Chile /
Cape Horn International Center (CHIC)

La filosofía de las nuevas tecnologías ha puesto en evidencia, como característica distintiva de la tecnología, la imprevisibilidad de los efectos negativos de sus aplicaciones, así como su inseparabilidad de los efectos positivos que se buscan (Jonas, 1995). Dicha imprevisibilidad se debe mayoritariamente a la complejidad del fenómeno tecnológico, capaz de modificar los “esquematismos latentes” –diría Bacón– de la naturaleza misma. De hecho, el ser humano, gracias a su poder, ha transformado a la naturaleza en algo vulnerable y limitado, invirtiendo las relaciones entre ser humano y naturaleza. Más recientemente, se ha comenzado a cuestionar la capacidad de conocer el orden natural por medio de las ciencias contemporáneas, considerando la complejidad de los fenómenos naturales y la dificultad de elaborar modelos que permitan predecir con razonable exactitud las transformaciones de la biosfera a partir de la acción humana, o de fenómenos de alcance cósmico. Si es cierto que, frente a las nuevas acciones impulsadas por el ser humano, emerge el “deber de saber” (Jonas, 1995) cómo funciona la naturaleza misma, por otro lado, es también cierto que dicho saber se presenta como altamente limitado y falible.

En definitiva, ambas perspectivas comienzan a poner de manifiesto que la pretensión de dominar la naturaleza, inscrita en la técnica moderna, tiene límites infranqueables que la transforman no sólo en una empresa peligrosa, sino de plano imposible. En otras palabras, el paradigma del dominio tiene que dar paso al paradigma del cuidado, no sólo por razones éticas, sino también epistemológicas. El paradigma del dominio, de hecho, se refiere a “algo” que se pueda dominar, mientras que el cuidado concierne siempre a algo “últimamente incomprensible”, misterioso (o complejo), y que no se deja controlar. De ahí que un motor del cuidado, a nivel epistemológico, es la maravilla (*wonder*) y no ya el cálculo, el respeto y no ya la manipulación.

Como afirma Lisa Sideris en su Gifford Lecture “*Unnatural theology of the Anthropocene*” (2022), desgraciadamente no parece cuestionarse la idea de que el ser humano pueda transformar profundamente la biosfera por medio de la de-extinción de especies (Regis & Church, 2012) o de la geoingeniería (Grinspoon, 2016). Dichas intervenciones, por ahora sólo imaginadas, pretenden extender el dominio del ser humano a escala global. Si ya estas intervenciones biotecnológicas son problemáticas a escala local, pensemos en el caso de los motores genéticos para la erradicación de la malaria (Moreno et al., 2024), la escala global aumenta exponencialmente la dificultad de comprender medianamente los efectos indeseados de lo que se quiere realizar.

Las contribuciones de este dossier buscan abordar, desde una perspectiva interdisciplinaria, distintos aspectos del problema que supone obtener un adecuado conocimiento de la naturaleza antes de pensar en las intervenciones sobre ella. Todas ellas confluyen en que dicha nueva comprensión, más allá del reduccionismo moderno, conduce casi espontáneamente al respeto y al cuidado de los demás seres vivos. De este modo, casi en una perspectiva levinasiana, donde el rostro del otro es el fundamento del imperativo de no matar, dejarse sorprender y maravillarse por la complejidad y grandeza de los vivientes nos empuja a respetarlos, no tanto en su dimensión individual, sino relacional.

Si bien el concepto de maravilla, de la mano de Sideris, parece ser uno de los arietes fundamentales para derribar el reduccionismo científico que modela la realidad natural en orden a manipularla por medio del poder tecnológico, otras miradas complementarias también van resquebrajando la objetivación de la naturaleza propia de la Modernidad. Muchas de las contribuciones coinciden en que es necesaria una mirada holística, más que fragmentaria, para entender el mundo natural, una mirada de naturalista, como las de Humboldt o Haeckel –véase el artículo de Rozzi & Tauro, en este mismo dossier. Conceptos como lo sagrado, lo holístico, lo relacional, lo cultural, que van perfilándose en los diferentes artículos de este dossier, van potenciando esta mirada más amplia del mundo natural, que nos aleja paulatinamente de una actitud dominadora hacia una actitud de respeto. Una vez más: frente al misterio del otro, es más adecuada una forma de pensamiento que nos empuja a meditar y no a calcular, como diría Heidegger.

Descubrirnos como vivientes dentro de la enorme red de la vida parecen dar razón a Donna Haraway y su idea de la época actual como *Chtuluceno* más que *Antropoceno* (Haraway, 2016), como paradigma para describir la nueva comprensión del lugar del ser humano. Este reposicionamiento de lo humano, llamado recientemente por el Papa

Francisco “antropocentrismo situado” (Francisco, 2023, n. 67) resalta la interconexión entre todos los habitantes de la Casa Común. Podemos avanzar así hacia una reformulación del concepto de habitar, usualmente centrado en el ser humano, que construye su espacio propio en medio del mundo, su *Oikos*, al concepto de “Casa Común”, de la cual somos cohabitantes en el concepto propuesto por Rozzi (2013). En efecto, lo que está fuera de nuestro pequeño *Oikos* o incluso de la *polis*, entendida como conjunto de casas (*Oikoi*), no sólo debe dejarse permear por los otros vivientes: pensemos en la necesidad de la flora y fauna urbanas, sino también expandirse hacia la totalidad de la biósfera, comprendiendo su radical dependencia de ella. De este modo la tecnósfera no se considera un espacio separado o incluso antagónico de la biosfera (la casa como artificio que protege de los elementos), sino que se integran mutuamente, redescubriendo sus relaciones de interdependencia, que son las que auténticamente garantizan la supervivencia y buena salud de ambas.

Como pórtico de ingreso de este itinerario, Sideris nos introduce al concepto de maravilla (*wonder*) como una ruta posible para transitar del dominio al cuidado, aun considerando su ambivalencia. Inspirándose en Rachel Carson y el Papa Francisco, nos propone un camino analítico para establecer qué tipo de maravilla es aquella que efectivamente nos permite alcanzar las acciones de cuidado que nuestra Casa Común requiere. En la actualidad, el concepto de maravilla está experimentando una nueva valoración, quizás como respuesta al desencantamiento con la racionalidad tecnocientífica dominante. Lo central de esta visión positiva de la maravilla es su apertura al misterio y la incerteza, dado que las visiones reduccionistas del mundo son las que posibilitan y perpetúan los elementos destructivos de la manipulación de la naturaleza, que ha provocado la crisis socioambiental y que incluso proponen nuevas manipulaciones para corregir sus efectos negativos (*technofix*). La maravilla, en cambio, nos empuja a cambiar nosotros mismos antes de cambiar la naturaleza (aquí Descartes tenía razón, en su *Discurso del método*): es, por lo tanto, un motor ético. Es la maravilla como admiración dispositiva (*dispositional awe*), un hábito radicado, lo que lleva al cuidado y que se construye a partir de lo que Sideris llama apertura a la realidad, actitud común que ella atribuye a Rachel Carson y Francisco, más allá de las diferencias de lenguaje entre ambos. Sideris argumenta persuasivamente que es la maravilla la que tiene la capacidad de corregir el sesgo antropocéntrico, a partir del cual la Modernidad se relaciona con la naturaleza (Francisco, 2015). En el fondo, ambos autores critican el

dogmatismo tecnocientífico y ven en la maravilla un impulso hacia el cuidado de la naturaleza.

Ricardo Rozzi y Alejandra Tauro nos invitan a ver más allá de lo que golpea a la vista y sumergirnos en una mirada más amplia y detallada de la naturaleza, que nos permita conectar con la maravillosa variedad de seres vivos con los que co-habítamos la Tierra. La tesis de fondo es que la crisis ecológica tiene raíces culturales y, por tanto, requiere de remedios culturales. Uno de ellos es la educación bio-cultural, desarrollada por los autores, que busca una experiencia sensorial de lo viviente potenciada por instrumentos como una lupa, que aumentan nuestro campo de visión, tanto biológica como cultural, en una suerte de realidad aumentada. Para ser eficaz, debe ser una experiencia culturalmente mediada, no sólo de los sentidos, sino también su mediación por medio de palabras y símbolos son esenciales. Para ello, los autores examinan el así llamado ecoturismo con lupa, cuyo marco conceptual ofrecen en el artículo y que se fundamenta en la reflexión de la filosofía ambiental de campo (FILAC) y específicamente las 3H de la ética biocultural, esto es: co-habitantes, hábitats y hábitos. Esta disciplina se basa en la idea de que la forma de ver la naturaleza condiciona la forma en que nos relacionamos con ella, declinando así la necesidad de una epistemología y ontología adecuadas que orienten una ética del co-habitar, una ética del cuidado –que es el eje conductor de este dossier. Estos conceptos y prácticas de un turismo biocultural propuesto por el equipo de investigadores del parque etnobotánico Omora, en el borde norte de la Isla de Navarino, se presenta en este artículo como caso de estudio de la aplicación y de los frutos del método hermenéutico bio-cultural y sus prácticas de conservación asociadas.

Jelson de Oliveira nos propone dirigir nuestra mirada hacia el reino vegetal, el gran olvidado del mundo natural. Por ello, impulsados por el “giro vegetal”, nos lleva hacia una consideración biofilosofica de las plantas, de la mano de Hans Jonas y de los avances que la ciencia ha aportado a nuestra comprensión de estos magníficos seres. Oliveira propone un fitocentrismo, es decir, unificar a lo viviente a partir de lo que crece, que es la estrategia de supervivencia de las plantas, dado que no tienen posibilidad de desplazamiento. De este modo, se trata de ampliar la mirada más allá de los animales, hacia otros seres no-humanos de la naturaleza. Una mirada que necesariamente lleva a una renovada comprensión de lo que significa no sólo ser planta, sino también animal y humano, dado que compartimos lo esencial de la vida. Esto implica, siguiendo a Jonas, tomarse en serio la originalidad irreductible del viviente y, por tanto, abandonar todo mecanicismo. De ahí que la supervivencia

como persistencia en la vida es el deber ético fundamental, no sólo hacia los seres humanos, sino también hacia la totalidad de los vivientes. Cuidar la vida no es otra cosa que obrar en vista de garantizar la supervivencia. Por otro lado, también el fitocentrismo nos debe llevar a replantear la consideración ética de nuestras intervenciones biotecnológicas sobre el mundo vegetal, no sólo evitando el antropocentrismo, sino también poniendo atención a las particularidades que tienen las intervenciones sobre la vida vegetal, que las diferencian de las intervenciones sobre la vida animal y humana.

Sandra Baquedano explora las transformaciones del concepto de naturaleza por obra del cristianismo. En efecto, la fe cristiana agrega a la naturaleza una conexión, a través de Dios, con lo que está más allá del mundo. Este análisis, si bien por un lado subraya como el concepto de naturaleza sufre una degradación, al quedar relegado a lo inmanente, al mismo tiempo cuestiona la identificación de lo natural con lo que sucede en la naturaleza y la separación entre lo creado y Dios, el increado. En ese contexto, el teonarcisismo sería la indebida asimilación de lo humano a lo divino por vía de la exageración de la metáfora de la *imago Dei*: el ser humano enamorado de su imagen divina. La autora, sin embargo, encuentra también dentro del mismo cristianismo los recursos para liberarse de esa tentación, particularmente en la tradición franciscana, pero que, a juzgar por el desarrollo de la Modernidad, no encontró mayor acogida, validando así la tesis de la Modernidad como la hija díscola del cristianismo (Hernández-Pacheco, 1989).

Ricardo Salas-Astraín nos presenta la experiencia de Darwin y Fitz-Roy en su viaje a bordo del HMS Beagle para poner en evidencia las diferentes cosmovisiones de ambos acerca de lo natural, incluyendo su componente religioso. A partir de este análisis, se expande hacia el conflicto entre la racionalidad científico-técnica europea y las cosmovisiones de los habitantes de las tierras australes, subrayando las pretensiones hegemónicas del primero, que están a la base de las lamentables consecuencias ecológicas y culturales que trajo la colonización del extremo Sur de América, debida, en gran parte, a la explotación de los ecosistemas australes por parte de los colonizadores. En definitiva, Salas-Astraín muestra, a partir de esta experiencia decimonónica del choque epistemológico en el extremo Sur del planeta, que pensar el cuidado requiere no sólo el diálogo genuino de saberes, sino también la interacción de culturas. La razón última de esta necesidad radica en la indispensable mirada holística que aportan las culturas, a partir de la consideración de las dimensiones espirituales del ser humano.

Fredy Parra tematiza el antropocentrismo a partir de la separación entre naturaleza e historia. Fundamental en esta disociación ha sido la disyunción entre tiempo y lugar. Retomando la lección de Giannini, pone en evidencia el olvido del ser de la naturaleza, que lleva finalmente a la desvinculación denunciada por Charles Taylor. De ahí la necesidad de revincularnos y recuperarnos de todas las escisiones que Parra expone en su texto y que son un obstáculo para una religación con las realidades naturales. De este modo, podemos liberarnos de la autorreferencialidad de la técnica moderna, denunciada por Anders, que la constituye como único sujeto. Siguiendo a Boff, Parra propone la categoría del cuidado como camino a recorrer para restablecer los vínculos con el mundo natural que la Modernidad ha olvidado. Se trata de una categoría que va más allá de la sustentabilidad y que adquiere, como recuerda Francisco en *Fratelli tutti*, incluso una dimensión política. El fundamento último de esta relacionalidad estructural, según Parra, está en la noción misma de Creación a *Trinitate*, es decir, desde una estructura relacional e interdependiente que deja inevitablemente su impronta en el mundo.

Jéssica Sepúlveda incursiona en la elaboración conceptual de la sacralidad de la naturaleza a partir de la escisión que se constata entre las visiones míticas y científicas de ella, como irreconciliables y por tanto improponibles en la actualidad. Como constata la autora, históricamente hablando, la novedad es la desacralización de la naturaleza o el desencantamiento del mundo, para usar la expresión weberiana. Por eso mismo, las oportunidades de resacralizar la naturaleza están siempre latentes, particularmente en oposición a las miradas reduccionistas y tecnificadas. En efecto, para las miradas interculturales, que predominan en la filosofía ambiental, la integración de la sacralidad no parece un obstáculo conspicuo. A partir de dos perspectivas, epistemológica y ética, la autora elabora esta propuesta de resacralización de la naturaleza. Por un lado, la mirada epistemológica requiere reconectar órdenes de realidad que parecen inconmensurables, como la oposición entre lo material y lo espiritual, evitando dualismos o monismos unilaterales. Como concepto axial de lo sagrado, la trascendencia empuja a un descentramiento del ser humano que parece suscitar al instante el contacto con la naturaleza, casi al modo de una hierofanía. Por su parte, la mirada ética parece brotar casi espontáneamente desde la sacralidad: no por casualidad se suele oponer una ética de la sacralidad de la vida a una ética de la disponibilidad de la vida. La constatación de la interdependencia o de la relacionalidad parece llevar, a juicio de la autora, casi espontáneamente hacia las actitudes de la reverencia y del cuidado.

Por otro lado, Cristián Borgoño profundiza las raíces epistemológicas del paradigma tecnocrático, a través de una atenta lectura e interpretación de la carta encíclica *Laudato Si'* (Francisco, 2015). Dicho paradigma, sostiene Borgoño, de la mano de Francisco, es un modo de relacionarse del ser humano con la naturaleza y consigo mismo: en este sentido, se pasa de la epistemología a la ética (es decir, a un modo de ser). De dicho paradigma, además, brotan dos consecuencias relevantes para interpretar a la modernidad: el imperativo tecnológico (es decir, la necesaria realización de la tecnología) y la tesis del progreso infinito, que abren la vía al antropocentrismo. La contemporaneidad, en este sentido, serían el resultado del fracaso de dichos paradigmas y supuestos, y la crisis ambiental actual su manifestación más evidente. Así como afirma Borgoño, desde el paradigma tecnocrático, se divide a la realidad entre lo funcional a él, lo útil, y lo desechable: la sociedad actual es, en resumen, la sociedad del desecho y del descarte –paradigma criticado a muchos niveles por el mismo Papa Francisco. Frente a esta situación, es necesaria una nueva forma de mirar y abrirse a la realidad, para no quedarnos atrapados en la ilusión tecnocrática, tal como sostiene Borgoño: la ignorancia virtuosa (o humildad epistémica) y la maravilla serían dos potentes antídotos tanto a nivel ético como epistemológico. Los dos se refieren a una visión teológica bien definida, es decir, la idea que la realidad es un don y que no todo depende del ser humano.

Finalmente, Luca Valera cuestiona las éticas ambientales contemporáneas, basándose en la acusación de moralización formulada por Arne Naess, fundador de la ecología profunda (*Deep Ecology*) (1973). Siguiendo al filósofo noruego, lo que se propone es ampliar la conciencia del “yo-ecológico” es decir, del yo conectado con el ambiente –otra manera de decir relacionalidad– que se extiende a los seres no-humanos. Para lograrlo es indispensable ir más allá de la visión científica del mundo y volver a reflexionar a partir de la experiencia espontánea de la realidad, en línea con lo que sostiene Francisco en *Laudato Si'*, para elaborar una ecofenomenología cuyos contornos esenciales Valera ha ya trazado en otras obras (Valera, 2018; 2019a; 2019b). De ahí se puede construir una ontología de la relacionalidad que haga justicia a la realidad de la interdependencia e interconexión de la vida misma. Del mismo modo, esta relacionalidad exige miradas diversas, de las que las distintas culturas ofrecen una visión articulada, cada una con sus elementos de validez. Por eso, la construcción de esta nueva comprensión de la relación entre el ser humano y la naturaleza se debe construir desde la pluralidad de las experiencias (*bottom-up*) y no desde la unidad de los principios, a la manera

de las éticas ambientales aplicadas, como, por ejemplo, la propuesta de Callicott (1984).

En su conjunto, los artículos de este dossier proponen sólidos argumentos para una renovada comprensión de la naturaleza a partir de la complejidad, la interdependencia y la relacionalidad constitutiva de todos los seres que la componen, particularmente los vivientes. Es precisamente la constatación de la complejidad y fragilidad del viviente la que nos debe desplazar desde las relaciones de dominio que el programa de la Modernidad ha impulsado, a las relaciones de cuidado, que una comprensión más amplia y profunda de la naturaleza nos exige. El objetivo de este dossier, así, es lo de criticar radicalmente la epistemología (y ética) del dominio, para proponer el paradigma del cuidado, de acuerdo a una visión antropológica relacional y no monádica. Si el ser humano, de hecho, es un ser siempre en relación con los otros (y consigo mismo), dicha relación se vuelve algo éticamente relevante. De hecho, al fin y al cabo, podríamos hasta repensar la misma ética ambiental como una ética de la relación entre ser humano y ambiente, destacando, así, el elemento axiológico fundamental de esta disciplina.

Referencias

- Callicott, J.B. (1984). Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics. *American Philosophical Quarterly*, 21/4: 299-309.
- Francisco. (2015). *Exhortación apostólica Laudato Si' sobre el cuidado de la casa común*. Libreria Editrice Vaticana.
- Grinspoon, D. (2016). *Earth in Human Hands. Shaping Our Planet's Future*. Grand Central Publishing.
- Hernández-Pacheco, J. (1989). *Modernidad y Cristianismo. Ensayo sobre el ideal revolucionario*. Rialp.
- Haraway, D. (2016). *Staying in the trouble. Making kin in the Chtulucene*. Duke University Press.
- Jonas, H. (1995). *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Moreno, R.D., Valera, L., Borgoño, C., Castilla, J.C., Riveros, J.L. (2024). Gene drives, mosquitoes, and ecosystems: an interdisciplinary approach to emerging ethical concerns. *Frontiers in Environmental Science*, 11: 1254219. doi: 10.3389/fenvs.2023.1254219.
- Næss, A. (1973). The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary. *Inquiry*, 16: 95-100.

- Regis E. & Church, G. (2012). *Regenesis. How synthetic biology will reinvent nature and ourselves*. Basic Books.
- Rozzi, R. (2013). Biocultural Ethics: From Biocultural Homogenization Toward Biocultural Conservation. In: Rozzi, R., Pickett, S., Palmer, C., Armesto, J., Callicott, J. (eds.) *Linking Ecology and Ethics for a Changing World. Ecology and Ethics*, vol 1. Springer.
- Sideris, L. (2022). Unnatural theology of the Anthropocene. *Gifford Lectures 2022*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=mxWN5L-qJr0> (último acceso: 13/08/2024).
- Valera, L. (2018). From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Naess's Phenomenology. *Problemas*, 93: 142-153.
- Valera, L. (2019a). Depth, Ecology and the Deep Ecology Movement. Arne Naess's Proposal for the Future. *Environmental Ethics*, 41/4: 293-303.
- Valera, L. (2019b). L'idea di natura in Arne Naess. *Filosofia*, 64: 15-26.