

**Políticas biocéntricas y ética intergeneracional.
El principio de guardianía de la Tierra**

Erick Pajares G.

Sumilla

El ensayo que presenta Erick Pajares G. -«Políticas biocéntricas y ética intergeneracional. El principio de guardianía de la Tierra»- reflexiona sobre cómo la justicia ambiental -y la narrativa de lo público-, especialmente en países con una estructura de gobernanza subordinada a las políticas de crecimiento económico, trascienden lo estatal. Se propone entonces un balance de lo político ambiental, no desde el relato oficial, sino a partir de la movilidad social que propician actores múltiples (pueblos indígenas, organizaciones de la sociedad civil, academia) que se reapropian de lo público para resignificarlo.

La democratización en la construcción de lo ambiental ha contribuido a redimensionar la cuestión de los derechos humanos, dando paso al paradigma biocéntrico -a partir del cual se le reconocen derechos a la naturaleza- sobre la base de una ética intergeneracional que se sustenta en el principio de responsabilidad, entre nosotros y los otros, pero también entre las generaciones pasadas con las generaciones futuras mediante el rol de transmisión de las generaciones presentes.

Así pues, la contribución de los movimientos sociales a la revisión -y reinención- de las políticas, de lo público, de lo ambiental como derecho, se anuncia en los compromisos intertemporales revelados por aquella ética ecológica de nuestras cosmovisiones antiguas: la noción de guardianía de la Tierra.

Antes de tomar cualquier decisión considera
sus consecuencias para las próximas siete generaciones.

Pensamiento hopi

La resurgencia de la conciencia planetaria¹: la ética del futuro

Fue tu elección, fue decisión tuya,
y en la misma medida en que tú respetas el suelo que pisas,
este mismo suelo respetará tus pies².

Paulo Coelho

Este pensamiento de Paulo Coelho nos convoca a la reflexión
y acción coherentes de la especie humana en relación con el

¹ La palabra «resurgencia» es empleada en la geología para caracterizar la reaparición brusca y sonora, en la superficie terrestre, de un curso de agua subterráneo. En el presente ensayo la usamos -haciendo un símil- para significar que la conciencia planetaria es inherente al proceso coevolutivo en la Tierra y que, en medio de la emergencia global, irrumpe nuevamente para revertir la trayectoria hacia el colapso. Cfr. The Club of Budapest. *Manifesto on the spirit of planetary consciousness*. Budapest: The Club of Budapest, 1996. Ver en: goo.gl/JtfSi7

² Coelho, Paulo. «2012: Manual de conservar caminos». *paulocoelhoblog.com*, 31 de diciembre del 2011. Ver en: goo.gl/ZWhCU5

sistema vivo, complejo y autoorganizado del planeta. El objetivo es recuperar el equilibrio, la razón cordial para honrar la vida –salvarla– en sus múltiples formas. La clave para lograrlo será enunciando respeto por todo aquello que, siendo distinto, no resulta opuesto sino complementario, en tanto se va eslabonando con el frágil entramado de la red de la vida en la Tierra. Tal es nuestra misión inexorable para conquistar el salto evolutivo: rescatar la poética de la «vida en balance». El actual proyecto de humanidad deberá entonces alcanzar una comprensión diferente –un nuevo nivel de entendimiento– sobre lo que verdaderamente significa que todo esté entrelazado: somos una sola comunidad terrestre y ese es nuestro destino común. El ascenso de la mente humana –la expansión de la conciencia– será el mayor legado para las generaciones futuras.

Y es que, en efecto, la totalidad de la biosfera constituye un único ser vivo, una inextricable red de relaciones de interdependencia, de conexiones masivas entre millones de seres vivos, de la misma forma que un organismo singular es el resultado de la interacción de todas sus células. En medio de ello, la vida humana emerge como consecuencia de esa coevolución, lo que nos remite a un mismo origen con las formas de vida no humanas: Gaia es una gran esfera electromagnética que se autorregula en un todo coherente³ y que contiene el código fuente de la vida –de todas las formas de vida⁴–, tal cual se intuiera en la Grecia antigua y como ha sido

³ Cfr. Primavesi, Anne. *Sacred Gaia: holistic theology and Earth system science*. Londres: Routledge, 2002.

⁴ Al respecto, hay quienes consideran que tales comprensiones constituyen postulados teológicos disfrazados de ciencia, como por ejemplo la hipótesis Gaia, expuesta a principios de los años sesenta por James Lovelock, quien con el apoyo de Lynn Margulis, microbióloga estadounidense, analizó los procesos fisiológicos autorregulados de la Tierra, publicando posteriormente un artículo titulado: «Gaia as seen through the atmosphere» (Gaia vista desde la atmósfera), en el periódico científico *Atmospheric Environment* (1972), describiendo la autorregulación de la atmósfera.

«Gaia», «Gea», «Pachamama» o «Madre Tierra» son formas de nombrar a la naturaleza en diversas culturas antiguas, y Lovelock designó así al superorganismo

comprendido por las civilizaciones ancestrales de América (hopi, maya, chibcha y andina). Sin embargo, el funcionamiento de Gaia ha sido trastornado por la matriz del proyecto de modernidad de la civilización, esto es, por los fundamentos epistemológicos de la ciencia normal y por los graves impactos⁵ que ocasiona la tecnociencia, en diversos casos.

Pero a partir de la resurgencia de nuestra conciencia planetaria nos persuadimos de que no existimos por encima de la Tierra, sino que somos parte de aquella redarquía que integra toda la vida. Hoy, para trascender las limitaciones autodestructivas de la conciencia humana, resultará vital comprender que el suceso de la existencia humana requiere que la diversidad de formas de vida con las cuales coexistimos se sostenga: es ineludible asumir la vida como un proceso coevolutivo definido por la complejidad⁶. Acertaba entonces el ecólogo Ramón Margalef (1919-2004) al señalar con justeza que en vez de referirnos a «el hombre y la biosfera» debemos hablar de «el hombre en la biosfera»⁷.

Así pues, recobrar nuestra conciencia planetaria implica asumir una responsabilidad crítica –en el presente– con las generaciones

que es la Tierra. La hipótesis fue calificada de mística por científicos darwinistas, quienes intentaron ridiculizar la noción de «Gaia» como ente personificado que controla conscientemente el clima del planeta. Lovelock subrayó que lo que buscaba era caracterizar a una entidad planetaria viviente, sin que ello implique necesariamente la manifestación de consciencia. Para Lovelock la materia viva no se separa de su ambiente «inerte» pues han evolucionado en conjunto, siendo la vida una propiedad planetaria no individual. Cfr. Lovelock, James. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.

⁵ El filósofo sueco Niklas Boström, de la Universidad de Oxford, considera el riesgo existencial como «la posibilidad que un resultado adverso pudiera bien devastar el origen de la vida inteligente en la Tierra o bien restringir su potencial permanente y drásticamente». Cfr. Boström, Nick. «Existential risk prevention as global priority». *Global Policy*, vol. 4, n.º1. Durham: University of Durham - John Wiley & Sons, Ltd., 2013, pp. 15-31.

⁶ Lo complejo alude a la comprensión del mundo como un todo entrelazado. Cfr. Morín, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2009.

⁷ Cfr. Margalef, Ramón. *Our biosphere*. Oldendorf: Ecology Institute, 1997.

futuras (tanto de la especie humana como también de aquellas especies no humanas), la cual deberá trascender a partir de una ética radical y renovada⁸: la ética planetaria, o una ética construida en perspectiva intergeneracional e interespecies.

En este contexto, relievamos que el fundamento esencial de toda ética es el principio de reciprocidad: otorgarás a los demás lo que quisieras que te otorguen. Pero no basta que dicha premisa se proponga solo en la dimensión horizontal que contrasta al «nosotros» con los «otros». La reciprocidad implica también la dimensión vertical: legarás a las generaciones futuras lo que la generación anterior le legó a las generaciones presentes. Esta interrelación dinámica entre futuro, pasado y presente se expresa en la emergencia de una «ética intergeneracional», una «ética de la interdependencia» que reconoce nuestras implicaciones con la biosfera y con las generaciones venideras.

Pero, además, la responsabilidad y la ética exploran ahora el mundo de la tecnosfera⁹ para ponderar de modo crítico la naturaleza de la experiencia técnica y la propia tecnificación del mundo, de la evolución de los sistemas de información y el rol de la biología y la cultura en la construcción de lo humano¹⁰, incluyendo los procesos de maduración social del cerebro humano y la interacción sinérgica entre pensamiento y lenguaje.

⁸ Cfr. París, Carlos. *Ética radical: Los abismos de la actual civilización*. Madrid: Tecnos, 2012.

⁹ La tecnosfera es la estructura física artificial en el planeta que ha brotado de la biosfera y, en muchos aspectos, actúa de forma parasitaria sobre ella, trastornando su habitabilidad. Actualmente se estima que la masa de la tecnosfera se aproxima a 30 billones de toneladas. Los productos de la tecnosfera podrían conservarse hasta un futuro geológico distante como «tecnofósiles» (fósiles del futuro) y ayudarían a datar el Antropoceno (caracterizada como la época de la enorme magnitud de cambios que la especie humana ha perpetrado en el planeta). Cfr. Zalasiewicz, Jan. «El peso insostenible de la tecnosfera». *El Correo de la Unesco*, n.º 2. París: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), 2018, pp. 15-17.

¹⁰ Cfr. París, Carlos. *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica, 1994.

A este respecto, Samuel Lilley, en su obra *Hombres, máquinas e historia*, anota que:

[...] el desarrollo técnico constituye una fuerza de primera magnitud en el moldeamiento de las formas sociales, no sólo en el sentido simple de que permite la elevación del nivel de vida (al menos, para ciertas personas), sino también en el más profundo de que las nuevas técnicas han alterado de tiempo en tiempo el carácter de la sociedad¹¹.

Precisamente, Manfred Spitzer, psiquiatra alemán experto en neurociencia y neuroeducación –quien estudia cómo las nuevas tecnologías transforman el cerebro humano y afectan al aprendizaje de las nuevas generaciones–, en su obra *Demencia digital. El peligro de las nuevas tecnologías*, expone, con alarma, que: «[...] si no estamos vigilantes y no dejamos de una vez por todas de estupidizar sistemáticamente a la próxima generación, entonces serán a más tardar sus hijos quienes vivirán en circunstancias desfavorables»¹².

La probabilidad de tal escenario demanda una impugnación ética para dar paso a otros futuros: la ampliación de la conciencia humana –desde nuevos paradigmas éticos– resulta sencillamente una cuestión de sensatez.

Crisis planetaria y crisis de conciencia: la sociedad distópica

Para percibir la urgencia de cambiar el curso de colisión por el que transita la Tierra deberemos primero poner en perspectiva nuestro actual modelo social y cultural, su relación con el ambiente, y descifrar cómo el sistema económico global imperante ha terminado subordinando a todos ellos. Como en su momento reflexionaba Manuel Sacristán:

¹¹ Lilley, Samuel. *Hombres, máquinas e historia*. Madrid: Artiaeh, 1973.

¹² Spitzer, Manfred. *Demencia Digital. El peligro de las nuevas tecnologías*. Barcelona: Ediciones B, 2013.

[...] hemos de reconocer (en la era de la crisis socioecológica global) que nuestras capacidades y necesidades naturales pueden expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris* (de la desmesura), del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada¹³.

Esta no es, en modo alguno, una afirmación distópica ni tremendista¹⁴. Resulta claro que la crisis de la biosfera no es puramente la consecuencia de la crisis sistémica. La emergencia global desvela el quiebre ético de la conciencia humana y nos reta a re-crearnos como una civilización de la sobriedad, del bienestar austero, de la simplicidad voluntaria. Debemos transitar –en palabras de Jorge Riechmann– de una «cultura de la *hybris* a una cultura de la autocontención»¹⁵.

Es necesario señalar, además, que la negación de la relación entre acción humana y crisis ecológica global es expresión de la crisis ética. Al respecto, el «Consenso científico sobre el mantenimiento de los sistemas vitales básicos para la humanidad en el siglo XXI (puntos esenciales para tomadores de decisión)» advierte que: «La Tierra se está acercando rápidamente a un punto de inflexión (*tipping point* o ´punto de vuelco´). Los impactos humanos están causando alarmantes niveles de daño al planeta»¹⁶ (traducción de Erick Pajares G.).

Así las cosas, surge entonces el cuestionamiento: ¿cuál es la relación entre la crisis de los sistemas vitales básicos de la Tierra y el comportamiento de la mente y conciencia humanas?

¹³ Sacristán, Manuel. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria, 1987.

¹⁴ Una distopía o antiutopía define a una sociedad ficticia, indeseable en sí misma.

¹⁵ Cfr. Riechmann, Jorge. *Autoconstrucción. Ensayos sobre la transformación cultural que necesitamos*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2015.

¹⁶ Barnosky, Anthony D. *et al.* «Scientific consensus on maintaining humanity's life support systems in the 21st Century». *mahb.stanford.edu*, 21 de mayo del 2013. Ver en: goo.gl/Q7jGuK

En principio, debemos precisar que cada nivel de conciencia contiene una lógica inherente –denominada leyes de pensamiento–, la cual define, en cada espacio - tiempo, un marco ético que propicia un sistema de creencias y valores, del que a su vez deriva un paradigma. Luego, mediante la aplicación del paradigma se construye el conocimiento que crea un sistema de pensamiento¹⁷.

Para cambiar ese sistema deben transformarse aquellas leyes de pensamiento que están a su base. Ello posibilita el surgimiento de otra ética, de la cual emerge otro sistema distinto de creencias y valores al que prosigue un paradigma nuevo, que transmite un conocimiento diferente que transmutará el sistema en su conjunto.

Ahora bien, extrapolando la dinámica de comportamiento de la conciencia humana en relación con la crisis de la biosfera, debemos enfatizar que la mente humana no solo se caracteriza por una aguda incapacidad para percibir situaciones de largo plazo, como un riesgo o amenaza inmediatos, sino que además el sistema de recompensas del cerebro ha evolucionado para ser gratificado por la novedad, lo que genera esa tendencia al consumo excesivo que atenta contra la sustentabilidad del planeta: las recompensas a corto plazo que nos proporciona el cerebro se experimentan con mayor intensidad que las recompensas de largo plazo. Por ello, las preocupaciones sobre amenazas globales, como la disrupción climática, o nuestro legado para las generaciones futuras –en medio de la transgresión de los límites de soportabilidad planetaria (*planetary boundaries*)–, pueden percibirse como distantes, si acaso poco relevantes, o de importancia relativa¹⁸.

¿Cómo lograremos entonces el salto evolutivo de conciencia para evitar la destrucción de los sistemas de vida en el planeta?

¹⁷ Al respecto, véase: Faerna, Ángel. *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*. Madrid: Siglo XXI, 1996.

¹⁸ Al respecto, se sugiere revisar: American Psychological Association Task Force on the interface between Psychology and Global Climate Change (The APA Task Force). *Psychology and global climate change: addressing a multi-faceted phenomenon and set of challenges*. Washington D.C.: APA, 2009.

Modelando otra mente humana: una distinta a la ahora enclaustrada en la mátrix antropocéntrica.

Podremos transmutar la conciencia humana si nos atrevemos a una educación re-evolutiva como herramienta poderosa que nos prepare para la disrupción creadora, que nos afirme en las pulsiones de vida frente a lo incierto y nos distancie de las pulsiones de autodestrucción¹⁹.

En ese sentido, y en contraste con lo hasta aquí expuesto, debemos relieves que América Latina –desde aquella narrativa que se nutre de las comprensiones holísticas, las tradiciones animistas o trascendentes, y de la ética ecológica de sus cosmovisiones antiguas– ha expuesto otras comprensiones frente a la crisis ambiental global causada por la des-naturalización de la humanidad. Ello se expresa, por ejemplo, en un dinámico movimiento social (del que participan pueblos indígenas, organizaciones de la sociedad civil y la academia) buscando establecer políticas en defensa del planeta, del bien común y del reconocimiento de los deberes de previsión de las generaciones presentes con las generaciones futuras.

Desde ese momento, el relato ecológico ha logrado redimensionar el debate global sobre los derechos humanos a través de un nuevo impulso en las reflexiones –o el reconocimiento de nuevos paradigmas– sobre justicia ambiental y derechos humanos ambientales (derechos humanos de tercera generación o derechos de solidaridad), derechos de la naturaleza (la naturaleza como sujeto de derechos, a partir de sus valores intrínsecos)²⁰, derechos climáticos, derechos ambientales de las infancias, derechos de los

¹⁹ Para profundizar al respecto, se recomienda revisar la carta de Albert Einstein a Sigmund Freud, y la respuesta de Freud. Cfr. Einstein, Albert y Freud, Sigmund. *¿Por qué la guerra?* Barcelona: Editorial Minúscula, 2008.

²⁰ Un fundamento clave de la ética ambiental –y de las posturas biocéntricas– es el «valor intrínseco». Mientras que el antropocentrismo ético considera moralmente relevante solo al ser humano, a la vez que a los animales y al resto de la naturaleza como portadores de un valor utilitario, la ética biocéntrica considera moralmente relevantes, portadores de valor intrínseco por motivo de su sola existencia, a toda la naturaleza y sus seres vivos, como también sostienen las religiones tradicionales. Cfr.

defensores ambientales, conciencia y ciudadanía planetarias, equidad intergeneracional y la progresiva evolución de las exploraciones político-jurídicas sobre derechos de las generaciones futuras, entre las más importantes, surgiendo entonces, en el marco del derecho, la corriente del «biocentrismo jurídico».

Tal visión –la biocéntrica– propone un versus con aquella otra que presume al ecosistema como cosa subordinada a las necesidades humanas. El biocentrismo –desde la construcción de políticas y la creación de derechos– propone diversas rupturas que reflejan las tensiones originadas por una Modernidad cargada de valoraciones antropocéntricas que han perpetrado el desborde planetario al extremo de la depleción.

En América Latina, la academia actualmente reflexiona sobre estas cuestiones –aunque aún de modo inorgánico– desde la ecología política, la ética de la interdependencia y los análisis sobre la justicia –entre otras exploraciones transdisciplinares–, contribuyendo así a una movilidad social que enuncia sus posiciones frente a la crisis ambiental de los distintos países de la región, ensayando, de manera intensa –pero todavía desconexa–, propuestas discursivas sobre justicia ecológica y sobre la urgencia de reinventar lo jurídico –o proponer un derecho distinto– para que represente los contenidos de estos paradigmas que encuentran sus raíces en la «ética de la vida», inherente a las culturas ancestrales de nuestro continente.

Movimiento ambiental y derechos ambientales: el biocentrismo jurídico

En principio, para entender el desarrollo del movimiento ambiental –y los derechos ambientales en América Latina–, partimos de

la premisa de que el derecho constituye un fenómeno social fundamental, que produce efectos y se convierte en regla²¹.

Desde esa perspectiva, es posible rescatar los aportes de una sociología de los problemas públicos para aproximarnos a una comprensión de las luchas por la justicia ambiental en la región y a la interrelación entre ambiente, derecho y justicia. Ahora bien, ni la justicia ambiental ni lo público se circunscriben a lo estatal, sino que se refuerzan desde el rescate de saberes, conocimientos y la construcción de epistemes múltiples como una forma de responder a la homogeneización dictada por la globalización. La potencia de la praxis de defensa de los derechos ambientales se amplifica con el discurso público –la incidencia pública–, trascendiendo las posiciones oficiales y enfrentando la voluntad de los decisores políticos.

De igual modo, las diversas maneras en que se expresa la injusticia ambiental se encuentran –en los hechos– estrechamente relacionadas y son confrontadas simultáneamente exigiendo equidad (intra e intergeneracional) en la distribución de las responsabilidades y los riesgos ambientales; desde el reconocimiento de la diversidad de los sujetos intervinientes –con sus propias formas de vida, sus identidades e imaginarios– y a través de la participación política como medio para crear políticas ambientales nuevas. En ese escenario –tal cual exponen Schlosberg y Carruthers–, los grupos de justicia ambiental reclaman un «lugar en la mesa» y el derecho a «hablar por [ellos] mismos»²².

En esa perspectiva, un aporte fundamental de América Latina a la construcción de políticas biocéntricas –y al reconocimiento de derechos ambientales– ha sido, entre otros, llevar estos temas

²¹ Cfr. Bourdieu, Pierre. «Elementos para una sociología del campo jurídico». En: Pierre Bourdieu y Gunther Teubner, eds. *La fuerza del derecho*. Bogotá: Uniandes, Pensar y Siglo del Hombre, 2000.

²² Cfr. Schlosberg, David y Carruthers, David. «Indigenous struggles, environmental justice and community capabilities». *Global Environmental Politics*, vol. 10, n.º 4. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology (MIT), 2010, pp. 12-35.

a su reconocimiento constitucional, lo que además ha tenido su correlato en la expedición de importantes sentencias de cortes y tribunales constitucionales en países como Perú y Colombia, mediante las cuales se reconocen claramente los derechos de la naturaleza y se adopta, además –como fundamento decisorio para la protección del ambiente–, «las responsabilidades de las generaciones presentes con las generaciones futuras». En síntesis: se establece que la materialización del concepto de sustentabilidad exige el reconocimiento de responsabilidades intergeneracionales²³.

La causa central de tal problemática se encuentra en la promoción de políticas de crecimiento material orientadas a la explotación y privatización de bienes comunes (agua, tierra, biodiversidad), y por la acumulación por desposesión de derechos²⁴, con un impacto limitante en lo relativo al ejercicio de los derechos ambientales de las infancias y con un escenario potencial –altamente crítico– para las generaciones futuras de la región.

Cabe, en esta parte de nuestra reflexión, traer a colación las conclusiones a las que arriba el Relator Especial sobre los derechos humanos y el medio ambiente –profesor John H. Knox– en su «Informe sobre la cuestión de las obligaciones de derechos humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio, saludable y sostenible», cuando constata que: «No hay grupo más vulnerable al daño ambiental que los niños. [...] Para empeorar la situación, a menudo los niños no pueden ejercer

²³ La OC-23/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) –Medio Ambiente y Derechos Humanos– del 15 de noviembre de 2017, solicitada por el Estado colombiano, con posterioridad ha ratificado: «la relación innegable entre la protección del medio ambiente y la realización de otros derechos humanos...». Cfr. Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). *Opinión Consultiva OC-23/17. Medio ambiente y derechos humanos*. San José: CIDH, 2017. Ver en: goo.gl/djGMSd

²⁴ Para profundizar sobre esta noción, véase: Harvey, David. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2004.

sus derechos, particularmente sus derechos a la información, la participación y el acceso a recursos efectivos»²⁵.

A pesar de tal escenario, los enfoques de justicia ambiental en América Latina han logrado deconstruir progresivamente –de modo crítico– el relato del desarrollo globalizante, evidenciando las inequidades de la producción y distribución de los riesgos, impactos y daños al ambiente y a la salud humana²⁶.

La grave situación de los defensores ambientales

Siguiendo el contexto descrito, resulta pertinente relieves que, en América Latina, el relato discursivo de la justicia ambiental –y el ejercicio de la defensa ambiental a través de la acción concreta– constituye un peligro cada vez mayor²⁷.

En su conferencia «La defensa del medio ambiente en América Latina: riegos y desafíos», en la Universidad de Costa Rica, el profesor Nicolás Boeglin denunció que ante la exigencia del respeto a los derechos humanos ambientales se ha generado una «tendencia preocupante, que es eliminar de manera física a quienes se oponen a la vulneración del ambiente»²⁸.

²⁵ Cfr. Asamblea General de las Naciones Unidas. *Informe del Relator Especial sobre la cuestión de las obligaciones de derechos humanos relacionadas con el disfrute de un medio ambiente sin riesgos, limpio, saludable y sostenible*. A/HRC/37/58 (24 de enero del 2018). Ver en: goo.gl/Rj4YKf

²⁶ En nuestra opinión, el análisis transdisciplinar de las relaciones entre derecho, sociedad y ecología debe ir acompañado por la construcción de los respectivos marcos teóricos y metodológicos. Esta es una cuestión pendiente.

²⁷ Cfr. Comisión Económica para América Latina (Cepal). *Acuerdo regional sobre el acceso a la información, la participación pública y el acceso a la justicia en asuntos ambientales en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: Cepal, 2018. Dicho acuerdo, en su artículo 3, numeral g, establece –como un principio para su aplicación– el principio de equidad intergeneracional, mientras que en su artículo 9 establece un conjunto de garantías para los defensores de derechos humanos ambientales.

²⁸ Cfr. Boeglin, Nicolás. «La defensa del medio ambiente en América Latina: riegos y desafíos». Universidad de Costa Rica, San José. 24 de abril del 2017.

Según los datos analizados por *InSight Crime*, la región más peligrosa del mundo para los activistas ambientales es Latinoamérica. Michel Forst –Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la situación de las y los defensores de derechos humanos– en noviembre del 2016 reportó que:

[...] en 2014, las tres cuartas partes de los 116 casos de asesinato de defensores de los derechos humanos ambientales ocurridos en 17 países –con un promedio de más de 2 víctimas por semana– se produjeron en Centroamérica y América del Sur²⁹.

De acuerdo al informe de Forst, uno de los problemas más graves se muestra en la impunidad frente a dichos crímenes, pues diversos Estados latinoamericanos respaldan tácitamente la actuación del sector empresarial cuando se trata de debilitar los derechos ambientales para favorecer inversiones extractivas³⁰. Esto determina una situación de doble vulnerabilidad para los defensores ambientales, pues no solo se oponen a grandes intereses sino que además deben enfrentarse a su propio Estado³¹.

El principio de guardianía de la Tierra: un aporte al derecho ambiental

La problemática revelada exige considerar –qué duda cabe– la necesidad de contribuir al fortalecimiento de la justicia ambiental y a avanzar en la formulación de políticas biocéntricas y de equidad intergeneracional, ante lo cual enunciamos el principio de

²⁹ Cfr. Global Witness. *En terreno peligroso*. Londres: Lloyds Chambers, 2016.

³⁰ Cfr. Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (Acnudh). *Sociedad, derechos y medio ambiente*. Santiago de Chile: Acnudh - Cepal, 2016.

³¹ Cfr. CIDH. *Caso Luna López vs. Honduras. Sentencia del 10 de octubre del 2013*. Ver en: goo.gl/ziRtaf

guardianía de la Tierra³², a fin de irradiar –con una contribución sustentada en nuestro relato de lo latinoamericano– a la evolución de los debates internacionales sobre el derecho a la sustentabilidad y los derechos intergeneracionales.

En primer orden, es importante señalar que los principios son fundamentales en la construcción de lo jurídico en tanto constituyen fuentes del derecho que sustentan y orientan acuerdos vinculantes –multilaterales o regionales– que luego deben implementarse desde la normativa de cada Estado. En segundo orden, los principios pueden ser invocados en tribunales o cortes nacionales, regionales o internacionales, en el desarrollo de procesos de litigación para la defensa de derechos ambientales, particularmente a través de acciones de interés público (*class action*)³³.

Desde la teoría del derecho, un principio puede entenderse como la preexistencia de un valor fundamental y social, cuya aprehensión por parte de la comunidad internacional le genera la convicción de obligatoriedad³⁴. Así pues, un principio es un fundamento, la base de una garantía, pero no es una garantía³⁵.

³² Esta construcción conceptual viene siendo formulada por el Grupo Biosfera – Think Tank en Investigación de Futuros Sustentable, y el Centro Sami, partiendo de la comprensión de los fundamentos éticos sobre la vida, presentes (antes y ahora) en las cosmovisiones antiguas de América. El paso previo a la exposición de tal planteamiento ha sido el Encuentro Itinerante «Semillas de la América Profunda: Un diálogo intercultural por la Tierra y las Generaciones Futuras» (Cusco, Perú, 27-28 de febrero del 2018), que tuvo como objetivo inicial lograr una conversación y reflexión intensas con los sabios –así como niños y niñas– de los *ayllus* ancestrales del Cusco, sobre la relevancia del diálogo intergeneracional Niño-Abuelo (*QhepaWiñay-Yachaq*), y de este modo comprender más profundamente la importancia del intercambio permanente –entre las infancias y los sabios mayores– en la preservación de la ética de nuestra memoria colectiva como legado para las generaciones venideras.

³³ Cfr. Vallefín, Carlos A. *La legitimación en las acciones de interés público*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2006.

³⁴ Valencia Restrepo, Hernán. «La definición de los principios en el Derecho internacional contemporáneo». *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 37, n.º 106. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2007, pp. 69-124.

³⁵ Un principio no resulta una cuestión menor, es una de las fuentes formales generales del ordenamiento internacional, tal cual lo dispone el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia de La Haya de 1945, artículo 38, ord. 3º.

Entonces, bajo la premisa planteada, la concepción que encierra la propuesta del principio de guardianía de la Tierra parte del fundamento de que la humanidad –a la luz del entendimiento de la dinámica coevolutiva– no es dueña de la Tierra, sino el resultado de las interdependencias entre todas las formas de vida (ética coevolutiva): el hombre no es el «amo y señor» de la naturaleza, como planteaba el filósofo francés René Descartes en el siglo XVII.

La posición de dominancia de la especie humana sobre las demás formas de vida, llevada al extremo de la des-naturalización y del desborde de los límites planetarios, exige a la humanidad asumir su responsabilidad intergeneracional en tanto valor esencial para alcanzar el reconocimiento de los derechos de las generaciones futuras. La guardianía –como principio– implica la recepción de un legado del pasado, su cuidado en el presente y el aseguramiento de su traslación a las generaciones venideras.

La diferencia –esencialmente complementaria– entre la propuesta del principio de guardianía de la Tierra y el principio de equidad intergeneracional radica en que la guardianía –con pretensión disruptiva– plantea la metamorfosis del sentido del actuar humano en el planeta: el sentido del ser no radica pues en el control o apropiación de la naturaleza, sino en su resguardo temporal para que la Tierra –como sistema vivo (Gaia)– sea preservada para las presentes y futuras generaciones. La guardianía implica una responsabilidad que trasciende el derecho de propiedad sobre el planeta y el control o dominio sobre sus diversas formas de vida. Tal principio nos propone ampliar la conciencia humana a partir de éticas (con antiguas raíces) que –en el actual momento crítico de la historia del planeta– convergen poderosamente: la ética de la interdependencia, la ética interespecies y la ética intergeneracional.

Además, este principio sería acudido por otros dos, fundamentales para el derecho internacional ambiental: el principio de acción preventiva y el principio de precaución^{36,37}.

El por qué de un nuevo principio: la guardianía de la Tierra en la sabiduría antigua

El principio de guardianía de la Tierra procura contribuir a la recuperación de la conciencia planetaria y hace explícitas nuestras responsabilidades hacia las generaciones futuras (responsabilidades intergeneracionales). En la comprensión de nuestra narrativa latinoamericana hemos podido desvelar que diversas culturas ancestrales de América se han guiado por el «criterio de la séptima generación»: ten presente las repercusiones de tus actos hasta la séptima generación que te precederá, es decir, medita sobre las consecuencias hasta la generación de los tataranietos de tus bisnietos. Tal visión está presente, por ejemplo, en la *Gayanashagowa* o constitución oral de los indígenas iroqueses de América del Norte, así como en la ética de la vida que es inmanente a las civilizaciones antiguas como la hopi, maya e inka, entre las más importantes.

Mientras que la sociedad posmoderna sostiene su convicción en que la acumulación material es el fundamento del progreso de la sociedad y que el consumo lleva a la plenitud, las cosmovisiones ancestrales asumían que la evolución y la plenitud estaban ligadas a la moderación y a la medida: la vida fluye respetando el equilibrio.

³⁶ Cfr. Foy, Pierre *et al.* *Derecho internacional ambiental*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) - Instituto de Estudios Internacionales (IDEI) - Instituto de Estudios Ambientales (IDEA), 2003.

³⁷ Véase: Unesco. Conferencia general, 29a. «Declaración sobre las responsabilidades de las generaciones actuales para con las generaciones futuras». Actas de la Conferencia General, 29a reunión, París (12 de noviembre de 1997). En: goo.gl/ZSrkrv. Revisar también: Unesco. Conferencia General, 33a. «Declaración universal sobre bioética y derechos humanos». Actas de la Conferencia General, 33a reunión, París (19 de octubre del 2005). En: goo.gl/DMskpJ. Véase además la «Carta de la Tierra». En: goo.gl/nAwXky

Una celebración tradicional que revela el espíritu del «mejor con menos» es el *potlach*, practicada por pueblos indígenas de la costa del Pacífico de América del Norte como los haida, los tinglit y los kwakiutl. *Potlach* significa dar, y en esta celebración se trata de dar y repartir tanto como sea posible, al punto que el *potlach* puede entenderse como una competición en la que gana mayor prestigio aquel que reparte más y se queda con menos. A diferencia de la estructura igualitaria de la mayoría de sociedades indígenas, los grupos de la costa del Pacífico que practicaban el *potlach* eran sociedades jerárquicas donde algunos individuos acumulaban considerable riqueza. El *potlach* tenía entonces como objetivo restaurar el equilibrio social y la armonía del mundo con actos de desprendimiento por parte de aquellos que habían acumulado demasiado.

En este contexto, una tarea pendiente es lograr la comprensión del tiempo circular –que en una concepción no lineal integra pasado, futuro y presente– y cómo se entiende la futuridad en las sabidurías antiguas –y en la ancestralidad contemporánea– de América.

Así pues, para gestionar las consecuencias del cambio global y sus crisis convergentes resulta vital recuperar –a partir del acervo filosófico y espiritual de la humanidad– las lecciones inestimables que nos ayuden a cumplir con la misión de preservar y perpetuar la vida en todas sus formas. Al respecto, el senegalés Souleymane Bachir Diagne, filósofo, historiador de lógica matemática y profesor de la Universidad de Columbia (Nueva York), advierte que los seres humanos no debemos considerarnos amos y propietarios exclusivos de la Tierra³⁸.

En lo relativo a la filosofía que religa lo espiritual y lo ecológico, relievamos el pensamiento del astrónomo Abentofáil (1105-1185), expuesto magistralmente en su novela filosófica *Risala Hayy ibn*

³⁸ Cfr. Bachir Diagne, Souleymane. «El ser humano, inquilino de la Tierra y su servicio». *El Correo de la Unesco*, n.º 2. París: Unesco, 2018, pp. 39-41.

Yaqzān fi asrar al-hikma al-mashriqiyya (Carta de Hayy ibn Yaqzān sobre los secretos de la sabiduría oriental), en la que declara que la realización plena de la humanidad radica en adquirir una conciencia ecológica, pues esta le permite comprender su propio sentido evolutivo y la responsabilidad que le toca de resguardar la vida en el planeta.

Mientras que en la América andina, el sabio Ciprián Phuturi Suni, de los *ayllus* quechuas de Willoq³⁹, de las montañas de Ollantaytambo (Cusco) –citado por Pajares y Loret de Mola⁴⁰– nos dice: «Desde nuestros abuelos somos nosotros los depositarios de aquellos que antes hablaron, de las primeras generaciones, y por eso seguimos con ese pensamiento. Si no entiendes ese pensamiento, ese conocimiento, tampoco podrías entender esas cosas»⁴¹.

Su enseñanza es diáfana e intensa: el guardián no es dueño del conocimiento, es el mensajero que –compreendiendo la circularidad del tiempo– conecta el futuro con el pasado a través de saberes que se transmiten de generación en generación. Ese guardián tiene una misión temporal: la vigilia de la Tierra para la posteridad⁴².

Este pensamiento retroprogresivo –legado del pasado– es ahora valorado por la ecología profunda y la física cuántica.

Ponderaciones a modo conclusivo

Para provocar debates más profundos, desde lo expuesto en este ensayo entregamos las siguientes ponderaciones:

³⁹ El *ayllu* es la organización social andina, de origen prehispánico.

⁴⁰ Pajares G., Erick y Loret de Mola, Carlos. «Clima, guardianía de la Tierra y equidad intergeneracional: nuestras memorias del futuro». En: **desco** - Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, ed. *Perú Hoy. Hacia otro desarrollo*. Lima: **desco**, 2015.

⁴¹ Para profundizar sobre la ética de las sabidurías en las montañas andinas, véase: Espinoza, Darío. *Las cosas valen cuando están en su punto de equilibrio. Testimonio de Ciprián Phuturi Suni*. Lima: Chirapaq, 1997.

⁴² Lo que en el idioma quechua se entiende como *pachamama arariwa kamachikuy* (traducción: Darío Espinoza Massit).

- a. Desde una perspectiva no antropocéntrica, la interrelación entre ética ambiental y sostenibilidad planetaria crea tres consecuencias: la primera, que ubica las preocupaciones sobre las generaciones futuras (humanas y no humanas) como una cuestión ética esencial; la segunda, que exige desvelar el verdadero alcance del concepto de sustentabilidad⁴³; y, la tercera, que sostiene que el principio de precaución⁴⁴ es una herramienta de la ética ambiental, y que esta puede aplicarse de manera objetiva.
- b. La crisis planetaria que vivenciamos es definitiva de nuestra época. Ante ello, la condición de la supervivencia y el salto evolutivo de la humanidad se sostienen ahora en la toma de conciencia sobre nuestras responsabilidades compartidas frente a la Tierra, sobre la amplitud y la complejidad de las interdependencias entre la humanidad y la biosfera, y sobre la reflexión ética respecto de nuestras elecciones tecnológicas, considerando la irreversibilidad de los procesos que ellas desencadenan.
- c. La educación disruptiva tiene ahora -y cada vez más- un papel radical en el ascenso de la conciencia humana e influye en el modelamiento de un andamiaje de gobernanza innovativa, con instituciones incluyentes y participativas para el diseño de políticas y toma de decisiones, siendo este aspecto un tema central en las exigencias por justicia ambiental en América Latina. Una respuesta global ante los desafíos de la emergencia planetaria aparece con los

⁴³ Al respecto, véase: Gámez, Luna. «Serge Latouche: El desarrollo sostenible es un eslogan». *La Marea*, n.º 37. Madrid: MasPublico, 2016, pp. 24-25.

⁴⁴ El principio n.º 15 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992) establece la «precaución» como un concepto que respalda la adopción de medidas protectoras ante sospechas fundadas de que ciertos productos o tecnologías crean un riesgo grave para la salud pública o el ambiente, pero sin que se cuente todavía con una evidencia científica definitiva. Ver en: goo.gl/Fawrpf

debates sobre ética intergeneracional⁴⁵, así como la idea de un *ombudsman* (o guardián) para las generaciones futuras⁴⁶.

A partir de la propuesta del principio de guardianía de la Tierra –que se sostiene en la ética de las sabidurías abstrusas de América– y poniendo en perspectiva la relevancia que cobra la evolución del debate sobre derechos intergeneracionales, debemos subrayar que, tal como ratifica Martin R. Lees, miembro del The Climate Change Task Force⁴⁷ y ex secretario general del Club de Roma: «esta generación está viviendo por encima de sus posibilidades ambientales y financieras, a expensas de las generaciones futuras»⁴⁸.

Y es que, tal como resalta la «Advertencia de los científicos del mundo a la humanidad»: «Pronto será demasiado tarde para cambiar el rumbo de nuestra trayectoria fallida, y el tiempo se acaba. Debemos reconocer, en nuestra vida cotidiana y en nuestras instituciones de gobierno, que la Tierra con toda su vida es nuestro único hogar»⁴⁹.

No cabe duda de que los problemas que hoy desafían el futuro del planeta, y el proyecto humano, se muestran cotidianos y simultáneamente globales. Deviene entonces inexorable exigir la reflexión y el debate desde la ética, que tal cual sentenció Albert Schweitzer: «no es otra cosa que la reverencia por la vida».

⁴⁵ La ley n.º 30754, Ley Marco de Cambio Climático (publicada por el *Diario Oficial El Peruano* el 18 de abril de 2018), establece explícitamente el enfoque intergeneracional en la toma de decisiones climáticas.

⁴⁶ Estos aspectos están siendo considerados en la formulación del reporte especial del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés), «Calentamiento Global de 1.5 °C». Véase: goo.gl/B1EAMN

⁴⁷ Para contar con mayor información al respecto, acceder a: goo.gl/Rhcvfo

⁴⁸ Lees, Martin R. «Re: Symposium on climate change, ethics and future generations / Bogotá, Colombia (November 9th, 2017)». Mensaje para «Erick Pajares». 20 de noviembre del 2017.

⁴⁹ Ripple, William J.; Wolf, Christopher; Newsome, Thomas M.; Galetti, Mauro; Alamgir, Mohammed; Crist, Eileen; Mahmoud, Mahmoud I.; Lurance, William F.; 15 364 scientist signatories from 184 countries. «World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice». *BioScience*, vol. 67, n.º 12. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 1026-1028. Ver en: goo.gl/CdKohF