

¿Por qué seguimos necesitando paisajes?*

Recibido: 01/08/2026 | Aceptado: 5/10/2026

DOI: [10.17230/co-herencia.23.45.8838](https://doi.org/10.17230/co-herencia.23.45.8838)

Jean-Marc Besse**

jean-marc.besse@ehess.fr

Resumen

Este ensayo analiza las transformaciones teóricas y políticas del concepto de paisaje, cuestionando la noción tradicional puramente visual para proponer una comprensión integradora: ecológica, ética, política y multisensorial. Partiendo del Convenio Europeo del Paisaje promulgado en el año 2000 y su relación con los debates sobre la crisis climática, el Antropoceno y la pandemia de COVID-19, el texto sostiene que el paisaje trasciende la contemplación estética: constituye un bien común, un medio vital nutritivo y un campo de interrelaciones entre entidades humanas y más que humanas. Se propone que la necesidad de paisaje reside en la urgencia de mantener una relación sensible, viva, saludable y resonante con el mundo.

Palabras clave: paisaje, filosofía de la geografía, Convenio Europeo del Paisaje, pandemia de COVID-19, bienes comunes, Antropoceno, experiencia sensible, resonancia.

Why Do We Still Need Landscapes?

Abstract

This essay analyzes the theoretical and political transformations of the concept of landscape, challenging the traditional, purely visual notion to propose an integrative understanding with ecological, ethical, political, and multisensory dimensions. Drawing on the European Landscape Convention enacted in 2000 and its relationship with current debates surrounding

* Edición y traducción del francés al español por Andrés Vélez Posada. Profesor Titular de la Escuela de Artes y Humanidades, Universidad EAFIT, Medellín-Colombia. ORCID: 0000-0003-4367-4235.

** Jean-Marc Besse, filósofo y doctor en Historia, es director de investigación emérito en el Centre national de la recherche scientifique de Francia (CNRS) y director de estudios en la École des hautes études en sciences sociales de París (EHESS). Es codirector de la revista *Les Carnets du paysage* de la École nationale supérieure de paysage de Versailles (ENSP). Su investigación se centra en la historia de las representaciones y prácticas de la teoría del espacio y el paisaje, y en la epistemología del conocimiento geográfico en la era moderna y contemporánea. Sus últimos libros publicados son *L'œil de l'histoire. Espace et cartographie* (Éditions Parenthèses, 2026); *Un nouveau monde. Savoirs et pratiques géographiques en Europe au XVIIe siècle* (Éditions ehess, 2026). Entre sus libros traducidos al español están *La sombra de las cosas. Sobre paisaje y geografía* (Biblioteca Nueva, 2010) y *Habitar* (Luna Libros, 2019). ORCID: 0000-0003-3099-837X.



the climate crisis, the Anthropocene, and the COVID-19 pandemic, the text argues that landscape transcends aesthetic contemplation: it constitutes a common good, a vital nourishing medium, and a domain of interrelations between human and more-than-human entities. Ultimately, it posits that the need for landscapes lies in the urgency of maintaining a sensitive, living, healthy, and resonant relationship with the world.

Keywords: landscape, philosophy of geography, European Landscape Convention, COVID-19 pandemics, the commons, Anthropocene, sensory experience, resonance.

El Convenio Europeo del Paisaje (CEP) fue propuesto por diferentes países europeos en el año 2000. Desde entonces, el Consejo de Europa ha acompañado la promoción y puesta en marcha de este Convenio mediante la definición de principios jurídicos, económicos, medioambientales y sociales para lo que puede considerarse una política europea del paisaje. Hoy en día son cuarenta y dos los países que lo han suscrito, y los Estados miembros más comprometidos han traducido los términos de este convenio en el derecho y las políticas nacionales sobre los paisajes. Por su parte, el Consejo de Europa acompaña la implementación del CEP mediante grupos de trabajo, conferencias bianuales, talleres y encuentros sectoriales y, también, con el Premio europeo del paisaje¹.

En este ensayo, mi objetivo no es proponer un balance sobre los últimos años de política europea a favor del paisaje. Más bien, lo que en un primer momento quisiera proponer es una serie de reflexiones sobre el «espíritu» inicial del Convenio Europeo del Paisaje, y sobre los fines superiores y los objetivos a los que apuntaba el Consejo de Europa con la redacción de este convenio. En un segundo momento, busco aproximarme al marco conceptual e imaginario abierto por el CEP desde su Preámbulo y sus primeros artículos. Será esta la oportunidad para, en la tercera y cuarta parte de este ensayo, preguntar por la resiliencia actual y las transformaciones teóricas y prácticas de ese marco desde su formulación en el año 2000.

I – El paisaje según el Convenio Europeo del Paisaje

Uno de los principios capitales del CEP en el año 2000 se basaba en la afirmación según la cual «el paisaje constituye un elemento esencial del bienestar individual y social». El CEP insistía en la pregunta por el lugar de los paisajes en la «calidad de vida de las poblaciones», independiente de cuál fuera su ubicación y su aspecto; además, el CEP deseaba dar respuesta a las aspiraciones que tenían esas mismas

¹ Council of Europe, *Council of Europe Landscape Convention*. Sitio en línea de publicaciones y recursos: <https://www.coe.int/en/web/landscape>.

poblaciones para «disfrutar de paisajes de calidad» (Consejo de Europa, 2008a, pp. 7-8). Como cada quien sabe, la palabra «calidad» (de los paisajes y de la vida que se despliega en ellos) así como la palabra «bienestar» son términos marcadamente vagos que pueden dar lugar a lecturas e interpretaciones variadas, e incluso contradictorias. Pero estas palabras empleadas por el CEP ponen de relieve la importante dimensión política y moral del paisaje. Para el CEP, el paisaje es ante todo un paisaje cuyas finalidades son morales y políticas. Lo que llamamos políticas del paisaje, ya sean orientadas a la protección, la gestión o la adecuación, deben ser evaluadas con base en dichas finalidades.

Según el Preámbulo del CEP, son múltiples esas finalidades morales y políticas, como las que hablan de

- 1) «desarrollo sostenible»;
- 2) de «relación equilibrada y armoniosa entre las necesidades sociales, la economía y el medio ambiente»;
- 3) del «interés general» en el que participa el paisaje «en los campos cultural, ecológico, medioambiental y social»;
- 4) del paisaje como «recurso favorable para la actividad económica» o, incluso,
- 5) de la contribución del paisaje al «florecimiento de los seres humanos», a la «formación de las culturas locales» y a la «consolidación de la identidad europea» (Consejo de Europa, 2008a, pp. 7, 10, 23).

Esto apunta a muchas cosas pero, sobre todo, esto destaca el hecho de que el paisaje, en el espíritu de quienes redactaron el CEP, es parte integral del pensamiento y de la acción social y política. El paisaje no es exterior al mundo social y político, sino que, al contrario, este cumple un rol decisivo que implica la realización posible (o no) del «bienestar» individual y colectivo. El paisaje del CEP es concebido como el marco de vida de las poblaciones por las que se preocupa, posee ante todo un significado, e incluso una función social y política. Por ello, es solo en el marco de una geografía social que los geógrafos podrían comprender el paisaje.

Por otra parte, el CEP especifica dónde se juegan ese significado y esa función, al proponer una definición del paisaje que merece ser comentada. Esta definición es bien conocida: «El “paisaje” designa una parte del territorio tal como es percibida por las comunidades, cuyo carácter es el resultado de la acción y la interrelación de factores naturales y/o humanos» (Consejo de Europa, 2008a, p. 9). Dejo de lado por ahora la ambigüedad de esta frase en su totalidad, para concentrarme en su primera parte: «parte del territorio tal como es percibida por las comunidades». Esta definición supone, en cierto modo, la presencia social y cultural del paisaje. Más exactamente, su realidad *relacional*. En efecto, el paisaje no es solo el territorio en sí, sino que es el territorio *percibido; tal y como es percibido; en tanto que* es percibido por la población. Dicho con otras palabras: por una parte,

está el territorio en sí mismo y, por otra parte, está el territorio para las sociedades, para los seres humanos. Ese *territorio para* o en *tanto que*, es el paisaje.

La distancia temporal nos permite hoy darnos cuenta de que esta definición del paisaje le hacía eco a las maneras de pensar el paisaje que eran recurrentes hace unos treinta años. Me sorprende la concordancia entre esa definición del paisaje del CEP y, por ejemplo, lo que se decía en Francia en esa misma época por parte de filósofos como Alain Roger (1997), quien distinguía el *país* del *paisaje*; geógrafos como Augustin Berque (1995), para quien el paisaje era la traducción de la *ecúmene*; o de historiadores como Alain Corbin (2001), quien define el paisaje como una *lectura*.

Durante todo ese período de tiempo, numerosos estudios exploraron esa perspectiva del paisaje como *un territorio para* o como *un territorio visto por*. Las preguntas atendían las dimensiones histórica, hermenéutica, sociológica, política o estética de las distintas percepciones que se proyectaban sobre el territorio para transformarlo en paisajes. Sin embargo, a menudo, la «percepción» de la que se trataba era identificada con la percepción visual. Por esto, el paisaje era abordado como una cuestión relativa a la construcción histórica, social o estética de *las miradas* o de los *modos de ver* que se lanzaban al mundo terrestre, lo cual implicaba el hecho de que la mirada tenía la virtud de transformar el mundo en paisaje.

Al respecto, quisiera subrayar el esfuerzo de explicitación efectuado por el mismo Consejo de Europa para precisar la noción de percepción con el fin de convertirla en un principio de acción política. Esto puede leerse en un documento de recomendaciones para el Comité de Ministros de febrero de 2008:

La percepción sensorial (visual, auditiva, olfativa, táctil y gustativa) y emocional que las sociedades tienen de sus lugares de vida, así como el reconocimiento de su diversidad y especificidad históricas y culturales, son esenciales para el respeto y la protección de la identidad de las poblaciones y el crecimiento individual y social (Consejo de Europa, 2008b, s. p.).

Aquí hay dos puntos que merecen atención y que me parecen fecundos por las perspectivas teóricas y prácticas que suponen. Por una parte, se trata de reconocer todas las experiencias sensibles, sensoriales y emocionales como hechos psíquicos y sociales en sí mismos dignos de consideración e interés. Por otra parte, se trata de reconocer la legitimidad de la diversidad geográfica, social e histórica de esas experiencias, de esas maneras de sentir y de asumir el mundo que son, a fin de cuentas, los paisajes.

Quisiera detenerme en lo que considero que fue una ganancia en la comprensión del paisaje, cuando este dejaba de ser concebido tan solo como una experiencia visual –concepción imbuida por eventuales referencias provenientes de las artes visuales– y pasaba a concebirse como un conjunto o un núcleo de experiencias sensoriales distribuidas social e históricamente.

Desde luego, se siguió teniendo en cuenta, como todavía sucede hoy, que el paisaje es una relación, un conjunto de relaciones con el mundo (y no solo con el territorio en el sentido estricto del término). Pero, desde entonces, esa relación se piensa de manera compleja y no como una simple relación visual. El paisaje no surge solamente en el plano visual, sino en el nivel integral del cuerpo desde sus distintas disposiciones sensoriales y emotivas. El punto aquí no se trataba, por supuesto, de poner en duda la presencia y las operaciones del ojo en la construcción de las culturas paisajistas, sino de coordinar la visión con otros regímenes sensoriales igualmente activos en las relaciones que mantenemos con nuestro mundo circundante.

En resumen, destaco, por una parte, que la cuestión del paisaje se identifica con la cuestión de la experiencia sensible y con la posibilidad de la experiencia sensible. Y, por otra parte, que una política del paisaje sería una política de lo sensible, es decir, una política a favor de la experiencia y de la sensibilidad. Esto implica que es en el plano de la sensibilidad y de la posibilidad de la experiencia, en el sentido amplio que acabamos de verlo, que la noción de «bienestar» individual y social encuentra un significado. Dicho de otra manera, y para insistir en esto, la pregunta por el paisaje y sus alcances sociales y políticos que es preciso plantear es la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia sensible del mundo y de la «calidad» de esa experiencia en toda la amplitud de sus registros de consideración, de respeto, reconocimiento, transformación, gestión, etcétera.

Ahora bien, ¿en qué consiste hoy en día nuestra experiencia sensible del mundo y su calidad? Y, sobre todo, ¿qué sucede hoy, desde el punto de vista del paisaje, con la posibilidad de vivir esas experiencias sensibles?

II – Nuevas cuestiones en la teoría del paisaje

Antes de abordar las nuevas cuestiones y sus problemáticas actuales, me gustaría hacer un balance de los desplazamientos teóricos en torno a la concepción del paisaje que han aparecido desde la redacción del CEP en Florencia en octubre del año 2000. Me parece importante esta recapitulación pues, ciertamente, esos desplazamientos tienen consecuencias en la realización de futuras políticas del paisaje. Destaco el surgimiento de cuatro transformaciones en los últimos veinte años que, a mi modo de ver, deberían tener un impacto sobre las maneras de concebir el paisaje hoy: 1) la aparición de la cuestión social y ecológica de la energía. 2) La toma de conciencia cada vez más confirmada de la presencia y del papel transformador de los seres vivos no-humanos en los paisajes. 3) Las reivindicaciones a favor de la defensa de los bienes comunes. 4) El desarrollo de aproximaciones no representacionales del paisaje.

1) El primer desplazamiento atañe a la cuestión energética. La expresión «transición energética» es un término genérico que abarca todo un conjunto de asuntos convergentes: (a) el de las fuentes de energía y del agotamiento tanto de los combustibles fósiles como de las fuentes energéticas alternativas y su relación con el impacto que tienen sobre los paisajes y el medio ambiente. (b) De modo correlativo, el asunto

del cambio climático y sus impactos paisajísticos y medioambientales como, por ejemplo, el aumento del nivel promedio de los mares y la desaparición de islas y litorales. (c) El tema del Antropoceno.

En el trasfondo de todos estos asuntos se encuentra el cuestionamiento al sistema de producción económica y social que se basa, desde el siglo XVIII, en la explotación de combustibles fósiles (carbón, petróleo), y que conlleva consecuencias económicas, sociales, culturales y paisajísticas bien conocidas, y que implica todo un modo de vida cuestionado. Pero, más allá, se trata de reevaluar las concepciones filosóficas productivistas fundamentadas en el dualismo ser humano/naturaleza, y en la concepción prometeica de la acción humana de cara a la naturaleza, una concepción según la cual los humanos explotarían una naturaleza reducida a ser un espacio material, una mina de materiales.

Hemos asistido desde hace varios años al surgimiento de la temática del Antropoceno, es decir, de la tesis a partir de la cual las sociedades humanas, desde el siglo XVIII, se habrían convertido por su alcance de acción en una fuerza natural a título propio, en el sentido en que su acción ha modificado el ecosistema terrestre de manera masiva, duradera y quizás irreversible. Esto se traduce en cambio climático, incremento de las temperaturas asociadas a la emisión de gases de efecto invernadero, modificación de la biósfera y del entorno natural.

La irrupción de la perspectiva del Antropoceno en este contexto ha tenido dos consecuencias: la primera es la toma de conciencia general, pública, de la huella ecológica muchas veces irreversible de las actividades humanas. La segunda, es la apertura de una perspectiva sobre la superación del dualismo ser humano/naturaleza. Varios estudios han permitido establecer, por una parte, que la historia humana es al mismo tiempo una historia del medio ambiente, una historia terrestre; por otra parte, se ha puesto en evidencia que la relación entre los seres humanos y la Tierra es un asunto ético y político o, en otras palabras, que es preciso introducir la pregunta por la Tierra y el estado del planeta en la reflexión política (Aït-Touati & Coccia, 2021; Gaillardet, 2023; Latour, 2017).

Estos análisis tienen un impacto en la comprensión del paisaje, en las relaciones que los humanos tienen con el paisaje y en las políticas del paisaje. Ante todo, este impacto se da debido a la necesidad de plantear la pregunta por el rol social y paisajístico (o paisajero) de la energía y, de manera más precisa, por el uso de las energías fósiles y por los procesos de transición hacia otro tipo de fuentes energéticas. Si antes tuvieron lugar los paisajes petroleros, hoy es necesario pensar en paisajes postpetroleros.

Pero el asunto central es también el de la modificación de las formas de acción. Se trata también de reevaluar de manera crítica la concepción de la acción humana como «producción», es decir, de superar una concepción «hilemorfista», según la cual actuar es ante todo producir: esto es, transformar un material informe a partir de una «idea» que le daría forma a ese material con el fin de hacer un objeto. Por tanto, se comprenderá por qué uno de los efectos de esta postura crítica

sea también el de reformular la concepción de «proyecto paisajista» y, en general, la idea de «proyecto», ya que este ha sido continuamente definido dentro del marco de la «productividad» y de la acción programática.

2) El segundo desplazamiento significativo en la teoría del paisaje desde los años 2000 consiste en lo que yo denominaría la emergencia de la pregunta por lo vivo del paisaje y, de manera más profunda y problemática, el retorno de una forma de animismo, un animismo revisitado y renovado en la apreciación del paisaje.

El paisaje no se restringe al medio habitado, transformado y vivido por los humanos. Tampoco es un decorado ni un espacio inerte. Es un medio viviente y animado que también está habitado y atravesado por muchos otros seres aparte de los humanos. Numerosos trabajos recientes han puesto en evidencia y recordado la importancia constitutiva de lo animal y de lo vegetal en la formación del paisaje (Clément, 2012; Hallé, 2024; Morizot, 2020). Es decir, los paisajes no son únicamente fabricados por los seres humanos, sino también, por ejemplo, por árboles y animales que despliegan sus propios territorios, intencionalidades, costumbres, e incluso sus modos de gobierno. Es necesario observar y reconocer en los paisajes la presencia desordenada de una multitud de movimientos vitales, intencionalidades y significaciones no-humanas.

El rechazo a las cosmologías animistas, característico de un cierto pensamiento moderno, ha sido reevaluado y revalorizado, en particular por la antropología (Plumwood, 2024). Hoy, por el contrario, se reconoce la existencia de intencionalidades, interacciones y significados no simbólicos entre los humanos, pero también entre los animales y las plantas. Esos seres se comunican entre ellos y con los humanos sin pasar por un lenguaje de símbolos. Los mismos seres humanos están insertos y participan en tales redes de comunicación no-simbólica. Como lo dice de manera un tanto provocadora el antropólogo canadiense Eduardo Kohn (2017): «Los humanos piensan, los simios piensan y, de hecho, todos los seres vivos, incluso los árboles que componen el bosque, piensan» (p. 9. Véase también Kohn, 2023).

En el espacio de esta semiótica generalizada, todos los seres vivos, además de los humanos, son a la vez portadores de significados, pues expresan algo, quieren decir algo, e interpretan o leen las señales del mundo del cual participan y del cual no están separados. Esto supone una consecuencia considerable para el paisaje y para la idea de «proyecto de paisaje»: todo acto humano de transformación forma parte y está inmerso en un vasto y complejo tejido de signos e intencionalidades (vegetales, animales, humanas) que hay que tener en cuenta. Los seres humanos debemos aprender de nuevo a escuchar lo que cuentan los animales.

En general, hay que reconocer que el paisaje no es un espacio vacío sino que está lleno de miles de cosas que están de antemano allí y que no desaparecerán fácilmente: el suelo y sus texturas, sus zonas de plasticidad, sus rugosidades; la luz; la orientación y fuerza de los vientos; los ríos y los lagos; las múltiples sonoridades;

los olores; los movimientos de los animales; el colorido de la capa vegetal; las medidas y densidades de lo vegetal; pero también los muros, los edificios, los caminos y las carreteras, el transporte y sus ritmos, las masas humanas, etcétera... todo esto, en una confusión casi infinita, hace paisaje.

Parece necesario ampliar el campo de la investigación y de los estudios sobre el paisaje, así como aumentar las preguntas que puedan integrar otros seres en nuestras exploraciones y que podamos tenerlos en cuenta en nuestra acción paisajera. El paisaje es un medio común, en el sentido en que allí se despliegan y circulan múltiples fuerzas que dan origen y que transforman las formas del territorio.

Como lo saben los paisajistas, el paisaje no es ni un compendio de imágenes, ni un conjunto de objetos yuxtapuestos esparcidos en el espacio, como si el espacio fuera además un contenedor para llenar. El paisaje es, ante todo, y en esencia, un ensamblaje de formas y fuerzas o, mejor aún, un ensamblaje de formas animadas interiormente por fuerzas de las cuales esas formas son expresiones móviles y transitorias. Fuerzas y formas de todos los tipos, humanas y no-humanas, sin dualismos ontológicos, aunque suponiendo distinciones cuantitativas y cualitativas.

Para las sociedades humanas, habitar el paisaje consiste en insertarse en ese juego de fuerzas y formas y, en cierto modo, prolongarlas y enredarse en ellas. Apegarse al paisaje, o simplemente estar atento a él, es *actuar con* esas fuerzas y esas formas que son los indicios del suelo, la organización y las escalas de los espacios contruidos y no contruidos, los otros seres vivos, animales y vegetales, los elementos físicos como el aire y la luz, los vestigios históricos, etcétera. Se trata entonces de implicar la propia acción en el conjunto de las dinámicas que nos preexisten, que están en marcha, de insertarnos en esa fluidez general y, precisamente, ajustarse y acomodarse en ella.

3) El tercer desplazamiento importante en la teoría del paisaje concierne a la aparición de la problemática de los bienes comunes o públicos. En lo que respecta al paisaje en Europa, fue primero en Italia donde aparecieron las reivindicaciones a favor de los bienes comunes paisajísticos de propiedad pública. Las propuestas de la Comisión Rodotà en Italia (2010) incluyeron al paisaje dentro del conjunto de los bienes comunes:

Son bienes comunes, entre otros, los ríos, arroyos y sus manantiales; los lagos y demás aguas; el aire; los parques, en los términos definidos por la ley, los bosques y zonas forestales; las zonas de alta montaña, los glaciares y las nieves perennes; las playas y litorales que hayan sido declarados reserva ambiental; la fauna selvática y la flora protegida; los bienes del patrimonio arqueológico, cultural, ambiental y otras áreas paisajísticas protegidas (Gobierno Italiano, 2007, Art. 1, 3, c).

Desde luego, podríamos agregar algunos elementos paisajísticos a esta lista: los paisajes urbanos y periurbanos, en particular aquellos marcados por la industrialización y la desindustrialización; los paisajes ordinarios, etcétera. En todo caso, haber logrado incluir al paisaje dentro de la categoría de los bienes comunes le confirió un estatus jurídico importante, tal y como lo señala Alberto Lucarelli (2017):

«Los bienes comunes agrupan las cosas que son indispensables para el disfrute de los derechos fundamentales y el libre desarrollo de la persona, por lo que deben ser preservados en el interés de las generaciones futuras» (p. 25).

Que el paisaje formara parte de la categoría de bienes comunes significaba reconocer que el paisaje era una de las condiciones para el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana y de su desarrollo. Al reconocer tal dimensión ética y política se estableció un principio de acción ante los paisajes. Este desplazamiento es una continuación de la inspiración inicial del CEP: el paisaje no es una simple vista desde un mirador ni un simple decorado pintoresco (esos son solo paisajes de mercadeo y paisajes para el Estado). El paisaje emerge como un medio vital, un espacio habitado; es decir, producido, fabricado, organizado y vivido día a día por una comunidad humana.

Por ello, se impuso la necesidad de encontrar nuevos criterios para evaluar los paisajes, existentes o esbozados en un proyecto, para abandonar el único punto de vista del espectador y plantear la pregunta por el interés de los seres humanos que viven en esos paisajes. Las preguntas que es necesario formular serían: ¿de qué modo un paisaje responde a las necesidades humanas que son, de entrada, necesidades sociales? ¿Qué posibilidades ofrece un paisaje para la vida, para la libertad de la persona, para el relacionamiento sensato con otras personas y con los demás seres vivos que lo componen? ¿Cuáles son los aportes del paisaje para la realización personal y para el cambio social?

En continuidad con los trabajos de Elinor Ostrom (2000 [1990]), se ha hecho evidente que la pregunta por los bienes comunes no remitía simplemente a la constatación de la existencia de un «recurso» (natural y/o social), sino también y, ante todo, a la reflexión sobre el estatus jurídico de tal recurso, y más aún, sobre el régimen de gobernabilidad al que este recurso da lugar y supone.

Al designar el paisaje como parte de los bienes comunes, se dirige el debate hacia el tipo de reglas jurídicas y modos de gobernanza que subyacen en un paisaje. La noción de «lo común» implica la implementación de principios políticos como la cooperación, la asociación y la autoorganización y, en general, de una estructura de gobernanza no jerárquica que corresponde a un conjunto de acciones y deliberaciones colectivas horizontales. El paisaje, por tanto, sería ante todo un hacer y gobernar en común. La experiencia anarquista de las *Zones à défendre* en Francia (ZAD, zonas de defensa), y los jardines compartidos o colectivos a lo largo de Europa y del mundo, son pruebas de que el paisaje en tanto que común es un medio de vida definido de forma eminente por el conjunto de actividades colectivas que se desarrollan en él, así como por las deliberaciones y las obligaciones colectivas que allí se dan².

² Sobre este asunto, véase el número especial «*Paysages en commun*» de la revista *Les Carnets du paysage*, n.º 33, 2018.

Lo más radical de este desplazamiento consiste en el cuestionamiento del estatuto de propiedad del paisaje y de las relaciones entre derecho de propiedad y derecho de uso. La problemática de los bienes comunes conduce a una suerte de relativización del paradigma dominante de la propiedad exclusiva, en beneficio del reconocimiento de los derechos de uso y, en concreto, del uso común. Los trabajos de Elinor Ostrom y de sus discípulos han mostrado que la propiedad individual exclusiva no era necesariamente el mejor dispositivo para garantizar un uso equitativo y sostenible de los recursos compartidos tales como el agua o la tierra (Coriat, 2015). Todo esto apunta a una de las cuestiones centrales de nuestra relación con los paisajes: la tenencia y el control de la tierra.

4) El cuarto desplazamiento que me parece determinante en la teoría del paisaje atañe a las formas de relación con el paisaje. Antes evoqué esta perspectiva cuando abordé la cuestión sobre la percepción del paisaje. Nuevas aproximaciones que se han desarrollado consideran el paisaje no como una representación intelectual ni como una imagen cultural construida, sino como una experiencia sensible, afectiva y emocional. El paisaje estaría ante todo en el orden de los afectos y, de manera más concreta, en el orden de los afectos corporales. Relación corporal, emocional y sensible con el mundo circundante en tanto que *nos toca*.

Estas nuevas aproximaciones no representacionales ponen de relieve la cuestión de los vínculos físicos y sensibles de los sujetos en el mundo, ya que esos vínculos «hacen» y «son» paisaje (Böhme, 2018; Griffero, 2014; Thibaut, 2015). Desde este punto de vista, el paisaje sería menos un objeto para ser contemplado a la distancia y, más bien, un encuentro y un acontecimiento, un *contacto* con el mundo que nos rodea, una experiencia sensible. Una de las problemáticas contemporáneas del paisaje gira en torno a la pregunta por la sensibilidad, los regímenes de sensibilidad y la capacidad de hacerse sensible (volveré sobre esto más adelante).

Por otro lado, la experiencia paisajística no es exclusivamente visual. Aunque los acercamientos no representacionales no anulan el rol de la vista, sí lo relativizan y no lo asumen como el elemento central ni único de tal experiencia. El paisaje no es un espectáculo visual sino, más bien, una experiencia abierta a todos los sentidos físicos, una experiencia polisensorial. Es una experiencia háptica y táctil más que óptica; es decir, una experiencia del contacto sensible con el mundo, en lugar de una vista distante y desligada del mundo desde un mirador. El paisaje no es un panorama lejano, él está más cerca a lo que podemos vivir y experimentar.

Una consecuencia importante de esta concepción consiste en decir que las relaciones paisajísticas que sostenemos con el mundo y el espacio tienen un significado que no es simbólico. Si el paisaje tiene algo para decirnos, el significado que él contiene no pasa por ningún tipo de imagen, ni por una representación ni por un lenguaje. Se trata de un significado encarnado en una sensibilidad. La impresión sensible nos enseña algo sobre el mundo, el espacio en el que nos encontramos y sobre nosotros mismos, pero esto no acontece a través de una palabra, ni de una representación, ni de una imagen.

Aprendemos sobre el mundo y nosotros mismos sin tener que objetivar ese saber, sin hacer del mundo un objeto y, mucho menos, un objeto de espectáculo ni de contemplación. El espacio del paisaje no es objetivo, tampoco es subjetivo, es *inobjetivo*. Bajo esta perspectiva inobjetiva el paisaje se presenta y se experimenta más bien como un ambiente, una atmósfera, como un medio que envuelve, que atraviesa y agita el cuerpo, un medio en el que el cuerpo se moja, del cual participa y que lo pone en una cierta disposición afectiva, en un cierto estado mental ante el mundo.

Luego de este rápido recorrido, es evidente que el contexto práctico y teórico del Convenio Europeo del Paisaje se ha transformado en distintos planos: (1) las condiciones objetivas de su cumplimiento han sido cuestionadas por la sucesión de las crisis climáticas y energéticas que trastornaron y desafiaron las operaciones de gestión, diseño y protección de los paisajes. (2) La concepción de poblaciones a la que se refiere la política del paisaje se extendió y modificó: ya no son solo las sociedades humanas las que se consideran, ahora son también las poblaciones de animales, árboles y plantas las que reciben un reconocimiento legítimo en cuanto actores que participan en la historia de los paisajes y que deben ser tenidos en cuenta por una política del paisaje. (3) La entrada del paisaje en la categoría de bienes comunes contribuye a movilizar el gesto político, pues ahora debe acoger y abrir el espacio para las iniciativas locales de autonomía y las prácticas de autogobierno. (4) Por último, la definición de la noción de paisaje pasa de ser la de un territorio percibido a una experiencia vivida y polisensorial, que lleva a resaltar el lugar de la sensibilidad dentro de la acción política y social a favor del paisaje.

En resumen, se puede decir que son los distintos regímenes de la experiencia paisajística los que se han modificado desde el año 2000, cuando se firmó la declaración del Convenio Europeo del Paisaje. Las preguntas por el «bienestar» y la «calidad», con las cuales empezamos, ciertamente se han transformado en los últimos años.

III – Paisajes en tiempos de pandemia y postpandemia

Muchas cosas han pasado desde el año 2000. El incremento del terrorismo a escala global desde el 2001; la epidemia del SARS entre el 2002 y el 2004; la crisis económica entre 2008-2009; el recrudecimiento de las crisis climáticas; la incapacidad o resistencia de los Estados a comprometerse con respuestas apropiadas; la persistencia de la desunión europea, y otros tantos elementos que tienen injerencia en el contexto del cumplimiento e implementación de las políticas del paisaje. Los efectos dramáticos cada vez más impresionantes del calentamiento climático, a los cuales asistimos desde hace varios años (megaincendios, inundaciones, y descenso en la biodiversidad), hacen urgentes nuevas decisiones políticas a favor del medio ambiente.

La pandemia del COVID-19 provocó entre 2020 y 2021 una crisis mundial: crisis sanitaria, económica y social cuyos rápidos e inesperados efectos mostraron el poderoso impacto de esa emergencia sobre la organización de la vida colectiva e individual en todos sus niveles. Nos hemos interrogado con insistencia sobre las condiciones de aparición de esta crisis de salud, sobre las formas espaciales y sociales que se adoptaron y sobre sus consecuencias. Hemos acusado como factores de la virulencia específica del virus –y de la facilidad con la que se expandió– a la intermediación de las redes de transporte en la escala mundial; a la globalización de los intercambios económicos; a la significativa densidad poblacional en los grandes centros urbanos; a la disminución de la biodiversidad; al modelo productivista que se aplica a la agricultura industrial; al calentamiento climático; pero también a la irresponsabilidad de algunos líderes políticos y al incivismo de las sociedades, etcétera. Se han denunciado las políticas de control social que algunos poderes autoritarios implementaron. Nos hemos cuestionado sobre el sentido social, psicológico y espiritual de esta epidemia. Nos hemos encontrado con la situación de la muerte brutal y de la imposibilidad del duelo. ¿Este virus sirve de metáfora de alguna otra cosa, o no?

Por mi parte, quisiera abordar dos aspectos sintomáticos de la situación sanitaria que hemos vivido y que me han impresionado, y que tienen que ver con el impacto de la situación en nuestra relación con el paisaje y, de manera más precisa, en el régimen contemporáneo de experiencia del paisaje. 1/ De antemano, la cuestión del *contacto con el mundo*: el asunto de la vulnerabilidad de la vida humana en su contacto con el mundo, un mundo que es vivido como peligroso y portador de enfermedad. 2/ Una segunda cuestión es la relativa a la *accesibilidad al mundo*: la posibilidad de acceder a distintos sitios en el mundo mediante el desplazamiento. Es decir, la pregunta por la movilidad como régimen contemporáneo masivo de ser y estar en el mundo. Durante y después de la pandemia, nos hemos encontrado ante una situación inédita donde debemos volver a articular los asuntos del paisaje con la salud y la enfermedad, el riesgo y la seguridad, la movilidad y la inmovilidad.

1/ Con respecto al paisaje, la dimensión sanitaria no es una preocupación reciente. Desde Hipócrates, el famoso médico de la Antigüedad griega, el pensamiento y la práctica médica han señalado la influencia de la calidad de las aguas, del aire y de los suelos en la salud humana. Las topografías médicas que surgieron a partir del siglo XVII y, posteriormente, el desarrollo en el siglo XIX de la geografía médica, condujeron a los médicos a preocuparse por el medio ambiente, sus características y sus efectos sobre la salud humana, pero también a considerar aquellos espacios propicios para ciertas enfermedades, sus localizaciones y maneras de transmitirse³. Desde luego, la enfermedad no se reduce a determinismos geográficos. Pero, en todo caso, se sabe que hay lugares que enferman y paisajes que curan, o al menos que favorecen y acompañan la cura y la recuperación.

³ Sobre este asunto véase el número especial «*Paysage de la santé, santé du paysage*» de la revista *Les carnets du paysage*, n.º 37, 2020.

El campo durante la Antigüedad; la alta montaña y la costa marítima durante la época moderna; y también los jardines y la «naturaleza libre» en general, han sido descritos y valorados como espacios de calma, restauración personal y de reconexión pacífica con el mundo (Corbin, 2013). Los paisajes también están concernidos por tales consideraciones médicas. Existen espacios favorables para la salud que hacen posibles experiencias alegres del mundo y de uno mismo en el mundo. El concepto de «paisaje terapéutico», desarrollado por numerosos investigadores de la medicina y las ciencias sociales, prolonga esta intuición y permite promover una aproximación geográfica (en el sentido amplio de una geografía tanto física como cultural) en el análisis de las condiciones de posibilidad y de mantenimiento de la salud física y mental (Gesler, 1992; Gesler & Kearns, 2002).

Esta aproximación a la salud humana, que la vincula con el estado y las características del medio ambiente, resalta de por sí la dimensión relacional del paisaje. Estamos en el mundo: eso es lo que nos dice el paisaje. No hay una división ontológica entre los humanos y el mundo terrestre que constituye el medio general de sus existencias. La subjetividad humana no puede separarse de los espacios y, con más exactitud, de los paisajes que forman parte de su ser y su devenir. Esto es lo que, de otro modo, dice el sociólogo alemán Harmut Rosa cuando escribe que

nuestra relación física y psíquica con el mundo parece estar influida también por los paisajes y los espacios arquitectónicos –por desiertos, montañas, mares, grandes calles urbanas, edificios de concreto y cabañas de madera–, mientras que estos, a la inversa, sirven como espejo y superficie de proyección de nuestras complejidades psicofísicas (Rosa, 2019, p. 202).

Y se podría complementar afirmando que también nuestra relación física y psíquica con nosotros mismos y con los demás experimenta dicha influencia. Los paisajes y las relaciones prácticas y simbólicas que sostenemos con ellos forman parte de la experiencia de nosotros mismos, de los otros y del mundo.

Sin embargo, aunque el contexto vivido en la pandemia corroboró esta situación de implicación que los seres humanos tenemos con el paisaje, las condiciones se han modificado desde entonces. Hemos visto cómo y cuánto un elemento minúsculo e invisible del medio, un virus, logró adquirir un poder considerable sobre la organización de la vida colectiva, así como en los comportamientos y los pensamientos de los individuos. Y es, precisamente, pensar cómo se ha modificado y qué ha provocado todo esto en nuestra concepción y en nuestra práctica del paisaje lo que debe interesarnos en este momento.

La pregunta que surge, tanto de manera colectiva como individual, es la pregunta por el *contacto* con el mundo que nos rodea. Las categorías occidentales de distancia y de proximidad se encuentran hoy redefinidas. Es interesante ver cómo las prácticas sobre uno mismo, los demás y los objetos se caracterizaron durante la pandemia del COVID-19 por el distanciamiento. Una «toma de distancia» que pasó por

los comportamientos intersubjetivos de alejamiento y evitación, mediante artefactos sanitarios relativamente opacos que se interpusieron entre los humanos, y entre los humanos y los objetos: máscaras, vidrios de protección, filtros, pantallas, etcétera.

Hubo en esta situación una especie de ironía con respecto a la teoría del paisaje, como si se tratara de una revancha por parte de la teoría óptica o visual del paisaje frente a las recientes aproximaciones hápticas y no representacionales de las cuales hablé hace unos instantes. El mundo se tornó de nuevo puramente visual, por decirlo así, y los paisajes fueron de nuevo mirados desde la distancia como objetos y espectáculos en una pantalla de televisión, de teléfono o de ordenador. Paisajes sin contacto a los que no se podía entrar. Incluso se hizo fácil imaginar y llevar a cabo que los drones recorrieran esos paisajes en lugar de nosotros, provistos de cámaras para transmitirlos en nuestras pantallas móviles.

La situación de la pandemia acentuó con dramatismo la preocupación sobre lo que significa la presencia en el mundo en una época de proliferación de pantallas. Pero, sobre todo, la situación interrogó de manera crucial los contenidos y las formas de las experiencias contemporáneas de los paisajes en cuanto experiencias que movilizan el cuerpo y la sensibilidad. ¿Podemos vivir en un mundo, humano y natural, sin contactos físicos con este? Como lo afirma Gernot Böhme (2020), percibir «implica estar comprometido en toda su persona con el mundo» (p. 47). ¿Podemos entonces reducir el paisaje a algo que solo sería visto a distancia y que no podremos tocar? ¿Qué es estar en el paisaje, ser con el paisaje, si solo podemos acceder a él a distancia e interponiendo barreras de protección en el medio? ¿Qué implica no poder acercarse a un objeto sin no haber interpuesto de antemano un filtro físico, químico o, incluso, policial? ¿Cómo valorar y apreciar una situación si no es posible experimentarla por uno mismo?

Quizás será preciso inspirarnos en las culturas orientales del paisaje que, como sabemos, han puesto en marcha un conjunto de prácticas y experiencias ligadas al distanciamiento, a la interposición de límites, como con los jardines, por ejemplo, que juegan sutilmente con lo velado y lo mostrado, y con lo diáfano. Se trata tal vez de nuevas experiencias de paisajes que están por inventarse.

2/ La segunda cuestión con la cual nos confrontó la pandemia se refiere a la movilidad y a la inmovilidad, es decir, a las prácticas espaciales con las que accedemos al mundo. Mi punto de vista al respecto sigue siendo desde la reflexión sobre el paisaje y los regímenes actuales de la experiencia paisajística.

La situación de confinamiento provocó una inmovilización individual y colectiva a gran escala. Pero también condujo a una intensa reflexión sobre las posibilidades prácticas de desplazamiento en el espacio y sobre las condiciones y consecuencias materiales de las movیلidades de masas características de las sociedades contemporáneas, ya sean sobre planos profesionales o turísticos. Estos son cuestionamientos clásicos sobre el paisaje. Sabemos que existen vínculos históricos en Oriente y en Occidente entre las culturas del paisaje y las culturas del viaje. Las experiencias del paisaje, desde sus orígenes, han desarrollado y transformado

sus formas y contenidos con las prácticas y técnicas de movilidad. La caminata, el caballo, el carruaje, el tren, el automóvil, la bicicleta: cada una de estas tecnologías de transporte se acompaña de una percepción del paisaje.

Estas tecnologías, por otra parte, se coordinan y se superponen para favorecer la diversificación y el enriquecimiento de las experiencias y de las representaciones paisajísticas. De ahí que sea posible definir una cultura del paisaje como un régimen de experiencia del mundo que asocia tres elementos: una técnica de desplazamiento por el paisaje, un modo de percepción del paisaje y un lenguaje que represente el paisaje. Es la asociación de esos tres elementos la que define el modo de acceso paisajístico al mundo.

Pero, fundamentalmente, esto quiere decir que el paisaje es una manera de dirigirse en el mundo y de hacer el mundo accesible. ¿Será necesario concluir que la inmovilización forzada o la movilidad limitada, que pareció convertirse en una característica de la experiencia del espacio durante la pandemia, dio lugar a una posible desaparición de las experiencias paisajísticas? Preguntemos de nuevo: ¿cuál es el sentido de un mundo al cual no podemos ir?

Hay que anotar que, en la historia de las reflexiones sobre el paisaje, el acceso al mundo ha sido considerado problemático. En los supuestos orígenes del paisaje en Europa, con Petrarca, esto es evidente. La carta en la que Petrarca cuenta su ascenso al Monte Ventoux, en 1336, contiene una serie de consideraciones sobre la utilidad moral de este ascenso y esta voluntad de ver el paisaje desde la cima de la montaña y, de manera más general, sobre el sentido espiritual de ese deseo de espacio que impulsa a Petrarca a salir y no quedarse en casa (Petrarca, 2023).

Petrarca, en una lectura agustiniana de su propia experiencia, identifica el deseo de espacio con la pérdida y el olvido de sí mismo. Aquí, él se inscribe en la tradición ética y filosófica de la crítica a la curiosidad: ¿cuál es la legitimidad espiritual del desplazamiento?, ¿cuál es el valor moral de esta voluntad de salir para ir a ver? La respuesta a estas preguntas es a menudo negativa, como en Petrarca y en San Agustín. Ese mismo tipo de cuestionamiento y de condena se ha retomado y amplificado hoy en día después de la pandemia, en una época marcada por el turismo de masas, con sus efectos destructivos sobre los paisajes y los estilos de vida que suponen.

Esa condena llega a tal punto que podríamos decir que, en muchos casos, querer ver significa destruir lo que se quiere ver. ¿Cuál es entonces el sentido de esta pasión por la exterioridad, pasión en buena medida destructiva, que ha acompañado el desarrollo de las culturas paisajísticas, en particular en la época contemporánea? Al respecto, se podría considerar que la inaccesibilidad a los paisajes durante la pandemia o, en todo caso, las dificultades actuales para ir a ellos, constituyen para esos paisajes una oportunidad: la posibilidad de existir en paz, al menos por un tiempo.

No obstante, ¿queremos esta inaccesibilidad al mundo? ¿Hay que contentarse, desde el punto de vista de las culturas del paisaje, con la imposibilidad de ir a esos paisajes? Resaltemos de nuevo la relación histórica que existe entre la emergencia del paisaje como forma de relacionamiento con el mundo y la experiencia del viaje, entre el paisaje y el disfrute del espacio que se expresa en todo viaje, es decir, la libertad de moverse. Recordemos los vínculos entre el paisaje y la noción del «derecho de visita», que es el otro nombre de la hospitalidad y del cosmopolitismo (Derrida, 1997).

En ese sentido, ¿tendríamos que contentarnos eventualmente con la inmovilidad y con lo inaccesible? Dicho de otra manera, ¿tendríamos que contemplar el fin de la experiencia paisajística? Por supuesto, mi intención es la de forzar el argumento para plantear la pregunta de si, *a contrario*, seguimos y seguiremos necesitando el paisaje. Y en caso de que sí lo necesitemos, ¿por qué? ¿En qué consiste esa necesidad? Este es el punto que quiero abordar a continuación.

IV – ¿En qué consiste la necesidad de paisaje?

La crisis ligada a la pandemia y, más aún, la crisis general y profunda de la relación de las sociedades contemporáneas con el medio ambiente y los espacios que constituyen sus marcos de existencia, es una ocasión formidable para reflexionar sobre esa necesidad de paisaje, con el fin de profundizar y precisar su definición. ¿Cuál es esta necesidad? ¿Cómo se traduce? ¿Qué implica? ¿Cuáles son sus consecuencias? ¿De qué modo los paisajes responden a esa necesidad? Estas preguntas permiten sin duda profundizar la comprensión que tenemos del paisaje, de su lugar y de su papel en la vida social y en la vida psíquica (Besse, 2018). Empecemos por un prerrequisito, pues es legítimo preguntarnos: ¿tenemos necesidad de paisajes?

Para muchos, el paisaje puede parecer algo inesencial para la vida humana. Secundario con relación a las necesidades de la vida económica, del crecimiento o, incluso, con relación a las necesidades más imperantes de la subsistencia y de la sobrevivencia cotidiana. En otras palabras, el paisaje y la preocupación por los paisajes podría parecer un lujo inútil, una dimensión superflua de la existencia reservada a una élite social y cultural, un objeto estético o un ornamento prescindible (salvo cuando pueda convertirse en mercancía).

Hablar de la necesidad de paisaje nos conduce, a la inversa, a considerarlo como algo tan esencial a nuestra existencia como lo es el agua, el aire o la luz. Significa considerarlo una condición de nuestra subsistencia y un ya dado necesario para la vida de todo ser humano. Tendríamos necesidad del paisaje porque simplemente no podríamos ser lo que somos sin él. ¿Qué puede justificar tal afirmación? ¿Qué concepción del paisaje conduciría a dicha afirmación?

En la perspectiva que intento abrir aquí, el paisaje no es simplemente un espectáculo de contemplación, ni un parámetro en un modelo económico o ecológico, ni un espacio para adecuar, ni un recurso para explotar: es a la vez una manera de habitar el mundo y la expresión de esa manera de habitar. Pero habitar el mundo es, de entrada, vivir del mundo. No solo vivir en él, sino vivir de él. Para Emmanuel Levinas (1961), vivir es *vivir de*. En otras palabras, el mundo nos mantiene y nos alimenta. El concepto de *alimento*, que retomo de los análisis fundamentales de Corine Pelluchon (2015), puede ser entendido, de entrada, en un sentido estrictamente alimentario: es del mundo de donde los humanos sacan sus medios de subsistencia, y los paisajes son ante todo alimentarios.

En este primer nivel aprendemos que no podemos existir, en cuanto seres vivos, sin los intercambios múltiples y constantes que se despliegan entre nosotros; es decir, nuestro cuerpo y los medios nutritivos que nos rodean y nos envuelven. El mundo nos provee de la materia que metabolizamos para crecer y subsistir. En consecuencia, decir que el paisaje nos nutre y alimenta significa que los intercambios que mantenemos y desarrollamos con él son esenciales para nuestra existencia y subsistencia. El paisaje forma parte de la materia que necesitamos, él alimenta nuestra vida. La «calidad» de los paisajes de la que habla el Convenio Europeo del Paisaje corresponde también a la calidad sanitaria y gustativa de los alimentos producidos por la agricultura.

En esta perspectiva, puede entenderse que el paisaje sea nutricio o nutritivo en un sentido más amplio: tenemos necesidad del paisaje porque, para ser, tenemos necesidad del mundo y de intercambios de todo tipo con el mundo: alimentarios, físicos, perceptivos, afectivos. El paisaje nos procura, precisamente, un sentido y una pertenencia con el mundo. Para el ser humano, ser *con* el mundo consiste en saber que él es *del* mundo, y que no está simplemente *en* el mundo, que no está como puesto sobre una escena indiferente a la historia que el humano vive. El sentimiento y el saber de habitar el mundo, de ser parte de él y de participar con él, es lo que nos otorga el paisaje.

Pero ¿cómo se accede a ese saber, cómo se experimenta tal cosa? ¿Cómo responder a la necesidad de paisaje, a la necesidad de conexión con el mundo? Esta es una de las preguntas que el CEP debería y podría responder. En este punto, me gustaría apelar a –y continuar con– los análisis desarrollados por Harmut Rosa (2019) sobre lo que él denomina la «resonancia», en el marco de su sociología de la relación con el mundo. Se trata, según Rosa, de reemplazar la búsqueda del incremento y del aumento de los recursos económicos por la búsqueda de relaciones de resonancia que establecemos con el mundo.

Dicho de otra manera, se trata de cuestionar el lugar que los humanos ocupan en el mundo y el tipo de relaciones que establecen con el entorno. El concepto de la resonancia remite a la esfera musical o acústica. De eso se trata, dice Rosa: de la posibilidad de que dos entidades, dos seres, se respondan, se toquen, vibren juntos mientras hablan con su propia voz y mientras guardan su distancia (Rosa, 2019, pp. 216-227).

La resonancia es menos una emoción que un modo de relacionamiento con el mundo, en el que este se experimenta en su respuesta como mundo receptivo y responsivo. La relación de resonancia contiene un movimiento doble: poder tocar el mundo y poder ser tocado por él. Es, ante todo, tener la experiencia de una disposición común –de *sí-mismo* y del mundo– a ser afectado y a responderse.

Lo opuesto a la experiencia resonante es la alienación: la experiencia de una relación con el mundo caracterizada por la insensibilidad, la indiferencia, e incluso por la repulsión. Es «una forma de experiencia del mundo en la cual el sujeto experimenta el propio cuerpo, los propios sentimientos, el mundo circundante cósmico y natural, y también los contextos sociales de interacción, como externos, desligados, no responsivos o *mudos*» (Rosa, 2019, p. 233).

Me parece que es posible considerar la cuestión de la necesidad de paisaje desde el punto de vista de ese eje de reflexión alternativo sobre la resonancia y la alienación. La necesidad de paisaje no es otra cosa que una necesidad de resonancia y, de una manera más precisa, una necesidad de experiencia y de relación sensible y sentida con ese mundo que constituye el marco y el elemento de nuestra existencia, con el mundo que nos nutre material y psíquicamente. La alienación es, de hecho, esta interrupción, este corte de intercambios entre nosotros y el mundo, esta pérdida de la relación con el mundo, esta desaparición o eliminación de la posibilidad de la experiencia. El paisaje debe ser pensado en esta perspectiva de la desaparición (o no) de la experiencia. Esta es una de las lecciones colectivas que podemos extraer de la situación que vivimos en la pandemia.

Ahora bien, no tenemos necesidad de cualquier tipo de mundo. No tenemos necesidad de un mundo estropeado. No hay resonancia sin espacios de resonancia, no hay experiencias posibles sin espacios favorables a la experiencia. El concepto de la resonancia, que remite a la posibilidad de obtener una experiencia sensible y con sentido del mundo, es tan *descriptivo* como *prescriptivo*. El paisaje, de cierta manera, es portador de una concepción filosófica del ser humano. Tal y como lo hemos visto a partir de la toma de conciencia de los asuntos sanitarios, el paisaje supone, de ahora en adelante, una concepción de un sujeto humano que no está escindido del mundo en el que vive, participa y al cual responde. Este conjunto metabólico compuesto de seres humanos y del mundo terrestre constituye el paisaje, auténtico campo y norma de la acción política.

El paisaje, al término de este recorrido, se nos muestra como el medio y la morada de la experiencia humana, de la experiencia de sí y del mundo. Hace un momento, cité la frase de Alberto Lucarelli (2017) que ponía en relación el reconocimiento de los bienes comunes y las exigencias éticas y políticas relativas al desarrollo de la persona humana. Me parece que el paisaje participa también en este horizonte ético y político, y creo que, en adelante, es necesario considerarlo

como parte de los derechos humanos. Seguimos teniendo necesidad de paisajes porque, para ser y seguir siendo humanos, tenemos necesidad de mundo, de relación con el mundo, de experiencias sensibles y con sentido del mundo. Uno de los meollos de toda política del paisaje consistirá, precisamente, en definir las normas y los modos de acción que se han tornado necesarios para la preservación y el desarrollo de esta relación sensible con el mundo que denominamos paisaje 

Referencias

- Aït-Touati, F., & Coccia, E. (2021). *Le cri de Gaia*. La Découverte.
- Besse, J.-M. (2018). *La nécessité du paysage*. Parenthèses.
- Böhme, G. (2018). L'atmosphère, fondement d'une nouvelle esthétique ? *Communications*, 102, 25-49. <https://doi.org/10.3917/commu.102.0025>.
- Böhme, G. (2020). *Aïsthétique. Pour une esthétique de l'expérience sensible*. Les Presses du réel.
- Clément, G. (2012). *Jardins, paysage et génie naturel*. Collège de France/Fayard.
- Consejo de Europa. (2008a). *Convention européenne du paysage et documents de référence*. Direction de la culture et du patrimoine culturel et naturel. <https://n9.cl/mf439g>.
- Consejo de Europa. (2008b). *Recommandation No. R (2008) 3 du Comité des Ministres aux États membres sur les orientations pour la mise en œuvre de la Convention européenne du paysage*. <https://n9.cl/u6tx4>.
- Corbin, A. (2001). *L'homme dans le paysage*. Textuel.
- Corbin, A. (2013). *La pluie, le soleil et le vent : Une histoire de la sensibilité au temps qu'il fait*. Aubier.
- Coriat, B. (Dir.). (2015). *Le retour des communs. La crise de l'idéologie propriétaire*. Les liens qui libèrent.
- Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy.
- Gaillardet, J. (2023). *La Terre habitable*. La Découverte.
- Gesler, W. M. (1992). Therapeutic landscapes: Medical issues in light of the new cultural geography. *Social Science & Medicine*, 34(7), 735-746. [https://doi.org/10.1016/0277-9536\(92\)90360-3](https://doi.org/10.1016/0277-9536(92)90360-3).
- Gesler, W. M., & Kearns, Robin A. (2002). *Culture/Place/Health*. Routledge.
- Gobierno Italiano. (2007, junio 14). *Commissione Rodotà - per la modifica delle norme del codice civile in materia di beni pubblici. - Proposta di articolato*. Ministero de la Justicia. <https://n9.cl/8vf9v6>.

- Griffero, T. (2014). *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Spaces*. Routledge.
- Hallé, F. (2024). *La beauté du vivant*. Actes Sud.
- Kohn, E. (2017). Entretien [par P. Briand & A. de Malleray]. Comment pensent les forêts. *Billebaude*, (10), 6-10.
- Kohn, E. (2023). *Comment pensent les forêts*. Points Essais.
- Latour, B. (2017). *Où atterrir ?* La Découverte.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Vrin/Nijhoff.
- Lucarelli, A. (2017). Acqua bene commune. En M. Cornu, F. Orsi & J. Rochfeld (Dirs.), *Dictionnaire des biens communs*. PUF.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant*. Actes Sud.
- Ostrom, Elinor. (2000 [1990]). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva* (C. de Iturbide Castro y A. Sandoval, Trans.). Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Pelluchon, C. (2015). *Les Nourritures. Philosophie du corps politique*. Seuil.
- Petrarca. (2023). *L'ascension du Mont-Ventoux*. Sillages.
- Plumwood, V. (2024). *La crise écologique de la raison* (P. Madelin, Trad.). Wildproject.
- Roger, A. (1997). *Court traité du paysage*. Gallimard.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo* (A. E. Gros, Trad.). Katz.
- Thibaut, J.-P. (2015). *En quête d'ambiances. Éprouver la ville en passant*. Métis Presses.