

Ilustração do demônio Ipos por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.56524
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

ABDICATIO IURIS:

GIORGIO AGAMBEN Y LA INAPROPIABILIDAD DEL PAISAJE*

Ángel Octavio Álvarez Solís
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

Resumen
El artículo discute la relación entre justicia e inapropiabilidad en la obra de Agamben y extiende su reflexión sobre el paisaje a los dominios de la vegetalidad. La razón de esta elección es que, contrario a otros tópicos de su obra como la *nuda vida*, el lenguaje o la teología política, el paisaje no ha recibido la discusión filosófico-política que merece. Por lo anterior, el artículo está dividido en tres partes. La primera parte argumenta la necesidad de abdicar del derecho para comprender a la inapropiabilidad como condición de la justicia. La segunda parte establece el paisaje en el marco de lo inapropiable y problematiza su importancia fuera de un horizonte estético y jurídico. La tercera parte postula, a partir de algunos argumentos de Agamben, una noción de justicia multiespecie como extensión de su tesis sobre la inapropiabilidad en el marco de la pluralidad de formas de vida no humanas. La conclusión es que la justicia depende de lo inapropiable para su realización en la medida que la justicia no es una virtud ética ni un programa institucional: constituye una experiencia en el mundo que puede ser aprehendida con mayor nitidez a través del paisaje.

Palabras clave
Justicia, inapropiabilidad, paisaje, uso, vegetalidad.

ABDICATIO IURIS: GIORGIO AGAMBEN AND THE INAPPROPRIATENESS OF LANDSCAPE

Abstract
The article discusses the relationship between justice and inappropriability in Agamben's work and extends his reflection on landscape to the domains of vegetality. The reason for this choice is that, contrary to other topics in his work such as nuda vida, language or political theology, landscape has not received the philosophical-political discussion it deserves. Therefore, the article is divided into three parts. The first part argues the necessity of abdicating law in order to understand inappropriability as a condition of justice. The second part establishes landscape within the framework of inappropriability and problematizes its importance outside an aesthetic and juridical horizon. The third part postulates, on the basis of some of Agamben's arguments, a notion of vegetal justice as an extension of his thesis on inappropriability in the framework of the plurality of non-human life forms. The conclusion is that justice depends on the inappropriability for its realization to the extent that justice is neither an ethical virtue nor an institutional program: it constitutes an experience in the world that can be apprehended with greater clarity through the landscape.

Keywords
Justice, inappropriateness, landscape, use, vegetation.

Submetido em: 15/12/2024
Aceito em: 21/02/2025
Publicado em: 08/05/2025

Como citar: ÁLVAREZ SOLÍS, Angel Octavio. *Abdicatio iuris*: Giorgio Agamben y la inapropiabilidad del paisaje. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56524, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

* Investigador Responsable del proyecto de investigación: "Barroco vegetal. Fitoestetica y retoricas de la naturaleza en la literatura colonial americana" INICIO-2024-14 patrocinado por la Vicerrectoría de Investigación, UC.

Introducción

Como lector militante de la obra de Walter Benjamin, Giorgio Agamben asume que la justicia es un objeto metajurídico, una manifestación que se encuentra por fuera del ámbito del derecho. La razón última de esta afirmación, un enunciado escandaloso para la antropología política moderna y la noción normativa del Estado de derecho, es que la relación entre justicia y comunidad no es originaria ni vinculante con la ley, ya que la relación profunda de la justicia es con lo inapropiable, con lo que no puede tener ni dueños ni propietarios, sino usuarios. Por consiguiente, no es de extrañar que la obra de Agamben constituya una de las críticas más radicales al estatuto ontológico del derecho moderno, especialmente al intento de mostrar la no coincidencia entre la ley y la vida, ya que las formas de vida pueden sustraerse al derecho si y solo si generan las condiciones para orientarse hacia lo inapropiable por medio de una relación de uso y no de propiedad.

Respecto a la relación entre justicia y vida en la obra de Agamben, José Luis Villacañas publicó un comentario filosófico sobre la obra completa del filósofo italiano, al gesto de "obra total" presente en el *Homo sacer*. En su comentario averroísta, el filósofo español argumenta que la posición política definitiva de Agamben es identificable con el problema de lo inapropiable y su relación con la justicia. El comentario de Villacañas, a diferencia de las aproximaciones filológicas o de algunas apropiaciones y denuncias muchas veces injustas con la letra del pensador italiano, ofrece una interpretación creativa del rendimiento filosófico, estético y político de la obra de Agamben en el contexto de la escena filosófica europea de los últimos decenios. Por esta razón, Agamben es considerado el último de los "filósofos absolutos" de Occidente:

> Como pensador especulativo, el virtuosismo de Agamben es excepcional. Podríamos llamar a estos pensadores como él *filósofos absolutos* porque presentan, en el campo de la filosofía, la última fase de lo que, en todo campo creativo, implica la lógica de especialización propia de las sociedades actuales. Son filósofos que escriben desde otros filósofos para otros filósofos.[1]

Con independencia de la tipificación de Agamben como filósofo absoluto, lo relevante es que puede establecerse tal principio como un método de interpretación de su obra: leer los textos agambenianos como una secuencia filosófica abierta, aunque sistemática, que a lo largo de varios ensayos pone a prueba una misma tesis sin por ello suponer un cierre definitivo. Por lo anterior, puede afirmarse que a partir de *Medios sin fin* (1996) hasta la conclusión definitiva de la saga *Homo sacer* (2018), pasando por la recepción crítica de *El uso de los cuerpos* (2014), el problema de lo inapropiable y de lo realizable constituye para Agamben "su última palabra sobre la política",[2] una especie de testimonio político. Esta es la razón por la que *Justicia viva* constituye la apuesta hermenéutica de Villacañas sobre Agamben, ya que sostiene que la correlación entre justicia y vida es posible porque lo "justo vivo" expresa el vivir en lo que no puede ser expropiado. Una operación que también puede nombrarse de forma transitiva como "*justicia viviente*". Al introducir la vida separada del derecho, Agamben deviene en un pensador contra-epocal.

[1] Villacañas, *Giorgio Agamben,* p. 32.
[2] Villacañas, *Giorgio Agamben*, p. 189.

Por consiguiente, el secreto último que anima la obra agambeniana es la crítica al derecho moderno y al fundamento último de la política occidental a partir de una noción no "jurídica" de justicia y, por extensión, ofrece una revisión de los fundamentos teológicos de la política moderna a la luz del concepto de *forma de vida*. Esta elección está motivada, en última instancia, por el supuesto básico de la propiedad como institución fundamental, asumido con suma naturalidad por la política contemporánea. Si el sustrato de la filosofía política liberal radica en una antropología propietarista, se sigue que la única forma de suspender, mutar o volver inoperante tal antropología es mediante una relación distinta con aquello que no puede ser apropiado. Los "objetos" que Agamben detecta como inapropiables son el cuerpo, la lengua y el paisaje. Por tal motivo, la pregunta que recorre este artículo es por qué el paisaje es una zona del pensamiento privilegiado para pensar la relación con lo inapropiable ––más que el cuerpo o la lengua–– y, en tal caso, si el paisaje constituye el lugar para poner a prueba una noción de justicia multiespecie en sintonía con la inapropiabilidad de la Tierra. La conjetura es que en el paisaje el proceso de desapropiación y de crítica a la antropología propietarista es más profundo que en el cuerpo o la lengua, dos instancias demasiado apegadas a la subjetividad moderna.

Para responder a lo anterior, el artículo discute la relación entre justicia e inapropiabilidad en la obra de Agamben y extiende su reflexión sobre el paisaje a los dominios de la vegetalidad. La razón de esta elección es que, contrario a otros tópicos de su obra como la *nuda vida*, el lenguaje o la teología política, el paisaje no ha recibido la discusión filosófico-política que merece. Por este motivo, el artículo está dividido en tres partes. La primera parte argumenta la necesidad de abdicar del derecho para comprender a la inapropiabilidad como condición de la justicia. La segunda parte establece al paisaje en el marco de lo inapropiable y problematiza su importancia fuera de un horizonte estético y jurídico. La tercera parte postula, a partir de algunos argumentos de Agamben, una noción de justicia multiespecie como extensión de su tesis sobre la inapropiabilidad en el marco de la pluralidad de formas de vida no humanas. La conclusión es que la justicia depende de lo inapropiable para su realización, en la medida que la justicia no es una virtud ética ni un programa institucional: constituye una experiencia en el mundo que puede ser aprehendida con mayor nitidez por medio del paisaje.

1. *Abdcatio iuris*: la justicia y lo inapropiable

No cabe duda de que un lector poco habituado a la creatividad hermenéutica de Giorgio Agamben pueda sorprenderse con su hipótesis acerca de la relación inextricable entre justicia e inapropiabilidad, más aún cuando lo *inapropiable* lo explica bajo el marco conceptual de la *pobreza*. En efecto, los términos *pobreza*, *inapropiable* y *justicia* aparecen en una misma constelación poco común para las gramáticas filosóficas clásicas y contemporáneas. Una relación metonímica que requiere una atención cuidadosa. Agamben detalla con detenimiento su reflexión sobre "Lo inapropiable" en una conferencia impartida en 2012, en la Academia de Arquitectura en Mendrisio, publicada posteriormente en *Creazione e anarchia*, aunque varios de sus argumentos alcanzaron un desarrollo teológico-político en *Altisima Povertá*. En esta conferencia indica un dato pocas veces ponderado: la importancia teórica y el olvido filosófico de la *pobreza* para el pensamiento contemporáneo. Agamben sostiene que la pobreza es un término "inactual" y, por esta razón, un objeto contemporáneo debido a que nuestra época solo puede pensar

en su opuesto: la riqueza y el dinero.[3] Si George Simmel planteó, a inicios del siglo XX, una filosofía del dinero (*Philosophie des Geldes*, 1900) y Adam Smith postuló en pleno siglo XVIII una visión filosófica de la riqueza de las naciones (*The Wealth of Nations*, 1776), los filósofos contemporáneos no han sido capaces de pensar una filosofía de la pobreza y su correlato, una "pobreza de las naciones", sin recurrir a la economía o las ciencias sociales funcionalistas que explican, pero "no piensan". La sociología, la economía o cualquier disciplina científica que toma como objeto de análisis la pobreza no está en condiciones de pensarla debido a que no toman la suficiente distancia histórica: son disciplinas modernas. Por tal motivo, Agamben asume que, si se quiere pensar con radicalidad la pobreza y evitar las reducciones sociológicas con las que el término suele aparecer convocado, es necesario pensarlo fuera del horizonte de la modernidad y de la ciencia. El espacio discursivo, el *topoi,* que Agamben encuentra es, extrañamente, el franciscanismo medieval.

Para Agamben, la revolución franciscana acontecida en el siglo XI es de suma importancia para trazar una arqueología del uso y una genealogía de lo inapropiable, ya que la radicalidad teológica del franciscanismo , todavía no superada por los libertinos barrocos, los anarquismos decimonónicos ni por el movimiento del espíritu libre de algunos pensadores de la Reforma, es atreverse a postular una forma comunitaria por fuera del derecho donde prevalece la forma de vida y, sobre todo, donde la propiedad no tiene sentido ético ni político ni jurídico: "la idea de comunidad que vive por fuera del derecho es el legado franciscano que la Modernidad es incapaz siquiera de pensar."[4] Como mostraron algunos pensadores próximos al mayo francés, que una "comunidad sin derecho" permanezca como lo impensado por la modernidad es más difícil que asumir filosóficamente una "sociedad sin Estado"[5] (Clastres) o una "sociedad sin espectáculo".[6] Es más fácil imaginar una sociedad sin propiedad que una sin derecho. Por ello, el franciscanismo no aspiró a destruir toda forma jurídica, sino a vivir *sin* la *forma* del derecho, de construir una comunidad política por encima de los vínculos de juridicidad; sin embargo, este vivir sin el derecho, la vida *a-jurídica*, solo es posible si se vive *en* pobreza, no *con* pobreza. La forma franciscana de vivir si derecho supone, entonces, una apertura a la pobreza como condición existencial. Lo explico con detalle.

Para el franciscanismo, la pobreza es el bien más alto (*altísima povertá*), pues los franciscanos modelaron su forma de vida por medio de dos fórmulas vinculadas entre sí: (1) un *vivere sine propio* (vivir sin propiedad) y (2) un *vivere secundum formam sancti evangeli* (vivir según la forma del santo evangelio). De forma que el cumplimiento del evangelio cristiano solo puede cumplirse si se vive sin posesión, si los miembros de la comunidad cristiana están desposeídos de bienes materiales y de formas espirituales que coaccionen la forma de vida. Una separación monacal entre la ley y la vida, o bien la fusión entre la regla, la vida y su forma: "esta dislocación de la ética y de la política desde la

[3] Para Agamben, lo "inactual" es una condición de contemporaneidad, ya que el desfase sincrónico, la distancia temporal con el propio tiempo, es lo que permite percibirlo con mayor lucidez. Se trata de la captación de la singularidad del propio tiempo: "pertenece en verdad a su tiempo, es en verdad contemporáneo, aquel que no coincide a la perfección con este ni se adecua a sus pretensiones, y entonces, en este sentido, es inactual; pero, justamente por esto, a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo". (Agamben, *¿Qué es lo contemporáneo*?, p. 18).

[4] Agamben, *Lo inapropiable,* p. 50.

[5] Clastres, *La sociedad contra el Estado*.

[6] Debord, *La sociedad del espectáculo*.

esfera de la acción hacia la de la forma de vida constituye el legado más arduo del monaquismo, que la modernidad no ha alcanzado a valorar."[7] Por consiguiente, la renuncia franciscana a la propiedad constituyó un escándalo jurídico en la época, no solo para la curia romana sino también para cualquier concepción normativa del derecho y la política, incluso la ética, pues el cuerpo de leyes tipificadas por el derecho canónico no podía aplicarse a esta comunidad de desposeídos.

No obstante, la "des-juridificación" de las relaciones de propiedad y su alcance en las formas de vida no era una novedad en la historia del cristianismo: los primeros cristianos fueron, en cierto modo, unos protoanarquistas que vivieron en comunidad orientada por el carisma de su fundador.[8] Los primeros cristianos fueron *cristianos sin iglesia,* para emplear la acertada fórmula de Leszek Kolakowski para pensar algunos grupos reformados;[9] o bien un conjunto de subjetividades militantes orientadas por un afecto carismático que no admite ninguna relación de dominio por la ley. Como explicó Wolfgang Lipp, el cristianismo como movimiento carismático dependía de la "autoestigmatización" de los carismáticos y de la muerte carismática del fundador: mientras anuncian, experimentan y superan las enseñanzas del "carismático", los seguidores de Joshua de Nazaret participan de los sufrimientos de los desfavorecidos.[10] Esta actitud no sólo refuerza la confianza en el mensaje evangélico, sino que también es una condición para la supervivencia del movimiento carismático: el "maestro" devenido en mártir ha soportado el castigo infligido por los poderosos en carne propia. "Los movimientos carismáticos, la muerte violenta del auténtico portador del carisma, no representa en absoluto una catástrofe, sino que, en ciertas circunstancias, es la chispa inicial que permite el despliegue y la transformación del carisma."[11]

Agamben retoma la interpretación carismática del cristianismo primitivo en sintonía con los argumentos históricos de Max Weber y Wolfgang Lipp, pero se distancia de la sociología de la religión, ya que su interés radica en destacar la relación de oposición jurídica entre carisma y ley, y no en explicar el carisma como un tipo ideal de dominación. Es por esta razón que Agamben recuperó la tesis historiográfica de Rudolf Sohm – teólogo protestante y connotado canonista alemán – quien demostró que para las primeras instituciones cristianas la iglesia era una comunidad carismática sin derecho, sin algún "poder jurídico de gobierno" (*Rechtliche Regierengsgewalt*). Precisamente, en *Opus Dei. Archeologia dell´ ufficio*, Agamben comentó la obra más importante de Sohm, *Katolisches Kirchenrecht* (1892), y afirma que la oposición entre ley y carisma en el cristianismo primitivo es posible porque la iglesia primitiva solo puede tener un carácter carismático: "Fue Rudolf Sohm quien definió a la iglesia primitiva como una comunidad carismática dentro de la cual no era posible ninguna organización propiamente jurídica." [12] En este

[7] Agamben, *Altísima pobreza*, p. 93.

[8] Aunque popularizada por Max Weber, la tesis del cristianismo primitivo como un fenómeno carismático deriva de la discusión historiográfica alemana del siglo XIX sobre el derecho eclesiástico y la constitución de la Iglesia primitiva en el marco jurídico del Imperio Romano. Particularmente, esta historiografía intentó vincular algunos fenómenos protocristianos con la interpretación carismática del cristianismo primitivo para mostrar que la relación entre ley y cristianismo es contingente, no necesaria. Al respecto, Agamben conoce profundamente esta interpretación jurídica del cristianismo primitivo; sin embargo, se apoya más en la obra de Rudolf Sohm para fundamentar su argumento.

[9] Kolakowski, *Cristianos sin iglesia*.

[10] Lipp, *Stigma und Charisma*, p. 14.

[11] Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, p. 265.

[12] Agamben, *Opus Dei*, p. 24.

sentido, la tesis jurídica de Sohm – tesis polémica, altamente discutida en los círculos católicos y resignificada en cierta medida por Max Weber – afirma que existe una absoluta incompatibilidad entre el derecho y la esencia de la Iglesia: "el derecho canónico contradice la esencia de la iglesia. La verdadera Iglesia, la Iglesia de Cristo, no conoce derecho canónico."[13] Es más, como la Iglesia dispone de una estructura espiritual basada en la fe, una consecuencia lógica y teológica es la aceptación de una Iglesia libre de toda ley humana y vínculo jurídico, pues *stricto sensu*, no existe la posibilidad de un derecho divino ni de una teoría jurídica de la ley cristiana. La Iglesia y el Derecho son antinómicos. El carisma del fundador del cristianismo torna inoperante e ilegítimo cualquier llamado a la ley positiva. Un dato apenas perceptible en el Schmit de *Catolicismo romano y forma política*.[14] Por ello, a diferencia del judaísmo o de otras religiones monoteístas, el cristianismo resguarda desde sus inicios un elemento anárquico, pues no es originariamente una comunidad fundamentada en la ley: "el cristianismo no es una religión de la ley, sino del sentimiento, de la fe...Cristo dio a su Iglesia el espíritu de la vida; ninguna ley cultural o externa. Por ello, todo derecho eclesiástico divino sería en el cristianismo primitivo contrario al evangelio."[15]

En consecuencia, Agamben, influido por la interpretación de Sohm acerca del cristianismo primitivo, asume que la radicalidad política del franciscanismo consistió en volver al arcano del cristianismo: el cristianismo primitivo o, si se prefiere, en tomarse en serio el legado histórico de los primeros cristianos orientados por el carisma. De hecho, como explicó Sohm en sus tratados historiográficos, el Derecho ingresa, ilegítimamente en la Iglesia, con la primera epístola de Clemente a los Corintios. Esta operación teológica representó el fin del cristianismo primitivo y el inicio de la catolización del legado de Joshua de Nazaret y sus doce discípulos ya que, a partir de Clemente, la comunidad cristiana se juridificó y, por extensión, se convirtió en administradora del reino de Dios en la Tierra. La separación entre reino y gobierno es fundamental, entre misterio y ministerio, pues como sabemos, para Agamben el secreto de la política moderna no recae en la soberanía sino en el gobierno: "el misterio central de la política no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía, o más precisamente, la doble máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento."[16]

Como puede notarse, Agamben retomó a Shom para indicar que el cristianismo primitivo opera como una *signatura* y no como un momento histórico de la iglesia, ya que el cristianismo primitivo es un signo que marca y excede a cualquier interpretación del cristianismo, determinando así su función teológica y política de forma abierta. En el fondo, lo que hace el cristianismo primitivo en general, y el franciscanismo en particular, es reivindicar la existencia humana fuera del derecho, ya que para un cristiano auténtico no es necesario seguir los preceptos de la ley humana o civil. Al teorizar la desvinculación entre ley y carisma, los primeros franciscanos confirmaron la obsolescencia del derecho y, acaso, dejaron un único derecho: la *abdicatio juris*, el derecho a no tener derechos. "Un solo derecho, el de no tener derecho alguno"[17] escribió Agamben a partir de la frase de Hughes de Digne. Contra la máxima arendtiana hoy convertida en lugar común, el derecho

[13] Sohm, *Kirchenrecht I*, 459.
[14] Schmitt, *Catolicismo romano e forma política*.
[15] Sohm, *Kirchenrecht II*, p. 168.
[16] Agamben, *Note liminaire sur le concept de démocratie*, p. 12.
[17] Agamben, *Lo inapropiable,* p. 50.

a tener derechos, el gesto franciscano es un gesto anárquico, libre de principios normativos, fuera de la enunciación de la metafísica liberal moderna, ya que la renuncia al derecho supone la formación de un sujeto que milita por un "derecho sin derechos" pues, aunque parezca una contradicción, lo que está combatiéndose es la regulación institucional y definitiva de las formas de vida. La *abdicatio juris* es así un "principio" desregulador de las formas de vida que muestra por qué "el derecho a no tener derechos" resulta incomprensible para la modernidad, justo porque la mayoría de las demandas sociales o las consignas políticas apelan a la juridicidad para garantizar su conquista histórica. Sin un derecho que positive un reclamo o una demanda, no es posible que la política se cristalice en instituciones o en apoyo a soluciones concretas. Sin embargo, esta es la trampa de la metafísica liberal de Occidente: el legalismo que amplía el catálogo de derechos como base de la justicia social y, con ello, el congelamiento de la potencia política neutralizando su dimensión destituyente, pues confirma una concepción normativa de la praxis. Por lo tanto, la *abdicatio iuris* es la condición sensible originaria de apertura a la justicia, una justicia sin la malla de la legalidad, ni del muro construido por las costumbres de Estado. La *abdicatio iuris* colinda así con la tradición patrística expuesta en el *Decretum* de Graciano acerca de la comunión originaria de los bienes naturales: "en el estado de inocencia por derecho natural todas las cosas son de todos (*iure natuali sunt omnia omnibus*); la propiedad y todo el derecho humano comienzan con la caída y con la construcción de una ciudad por parte de Caín."[18]

La anterior consideración sobre la abdicación del derecho no implica una renuncia al derecho como expresión normativa de las sociedades modernas; por el contrario, la formación filosófica de Agamben y su amplia cultura jurídica le permiten distinguir entre pensar fuera del derecho, tal como lo hacen los "filósofos de la justicia", de las explicaciones de los "juristas" que postulan teorías ideales de la justicia como modelos normativos para sociedades liberales. Como lector de Heidegger, la distinción de Agamben entre *pensamiento* y *teoría* es fundamental, pues uno de los motivos "ocultos" del filósofo italiano es reducir el impacto antropológico de la herencia kantiana de la modernidad; a saber, que pensar es juzgar y legislar; que se puede legislar sobre prácticamente cualquier cosa. Contra el postulado kantiano del tribunal de la razón –– la razón como un juez supremo––, Agamben advierte la importancia de la apertura de las formas de vida sin clausurarlas por la vía normativa. La propia lógica "jurídica" de la ley genera las condiciones para poder profanar el orden jurídico. Por eso, más que un tribunal, la razón necesita un jardín para poder cultivar a las formas de vida.

> En el mismo acto en que la ley se establece como inviolable, se abre el espacio de la legalidad; es decir, del orden jurídico en el que prevalece. Así comienza el proceso que, a través de una larga serie de episodios infames o gloriosos, conducirá a la santificación del derecho que culminará en la Edad Moderna, cuando Kant -quizá por última vez en la historia de Occidente- hará del imperativo del imperativo legal la cumbre de la vida espiritual del hombre.[19]

Contra la continuidad entre legalidad y vida, Agamben postuló la noción de "uso" como el elemento que permitió a los franciscanos, aunque no solo a ellos como queda patente en *Usi del corpi* y otros textos, asegurar la legitimidad de una vida por "fuera del

[18] Agambem, *Altísima pobreza*, p. 159.
[19] Agamben, *Karman*, p. 36.

derecho" en detrimento de la legalidad de una forma de propiedad, incluida la propiedad de uno mismo.[20] Si se puede usar algo sin tener la propiedad de ello, como ocurre con el cuerpo, la lengua o el paisaje; igualmente, se puede usar el derecho sin usufructo o sin reconocimiento legal. El derecho al uso es una contradicción performativa, pero no lógica, ya que donde hay uso, no hay derecho. Y viceversa, si hay derecho, existe la propiedad como tutela, como patrimonio, como defensa. El derecho a la propiedad tiene su fundamento antropológico en la posibilidad de generar una metonimia entre vida y norma, entre práctica y ley:

> El derecho de propiedad se construye bajo una dinámica en la que el agente, haciendo uso del derecho positivo, justifica su potestad a base de reducir la vida a códigos. El agente establece una relación de propiedad imponiendo coactivamente las decisiones con el fin de resguardar el orden, o lo que igual, hace uso de su jurisdicción. Ocurre algo muy distinto cuando el agente renuncia al derecho de propiedad, esto es, desde el momento en que pone como premisa de su actuar el derecho natural. Lo que se observa es que el agente hace mero uso de las cosas sin ser su propietario.[21]

Al respecto, Agamben detectó que, jurídicamente, los franciscanos fueron los primeros en separar el uso de la propiedad por medio de la figura del *usus facti* (usos de hecho). Este *uso de hecho* implicaba vivir en pobreza y con una comunidad reglada, pues en el momento que los franciscanos definieron la pobreza en relación con el derecho, los ataques virulentos de los juristas de la curía no se hicieron esperar y, como respuesta, mostraron que la forma de vida franciscana era inasimilable al derecho eclesiástico: la forma de vida no perdía el vínculo jurídico con la iglesia, tal como probó Nicolás III. Una idea de pobreza que se injertaba con los debates teológicos acerca del hambre, la miseria y la figura contradictoria del *furtum famelicus*: el "derecho" al robo de alimentos por razones materiales, por hambre o necesidad fisiológica.

En efecto, la figura jurídica que sintetizó en la Edad Media el problema del robo de alimentos por razones políticas fue el *furtum famelicus*. Fundamentado en el proverbio de Publilio Sirio *necessitas non habet legem*, el derecho romano tipificó esta conducta para indicar que la sustracción de alimentos, sin el empleo de la violencia física o moral, está justificado *legalmente* si el objetivo es satisfacer las necesidades de una persona o de algún familiar. De hecho, el "hurto común" (*furtum*) se distingue del "hurto hambriento" (*furtum famelicus*) en la medida en que, si el primero es considerado el apoderamiento ilícito y clandestino de una cosa mueble ajena contra la voluntad del propietario, la segunda forma puede ser lícita si el objeto material es un alimento. Por consiguiente, queda establecido que el *furtus famelicus* constituye un límite normativo del derecho, una contradicción performativa, ya que se trata de una acotación moral de la responsabilidad penal. Si el *hurto famélico* se desvincula de los principios fundamentales del derecho al castigo, o con la reproducción material de la vida según la tradición semita; es probable que sea pensado como un caso paradigmático, quizá una signatura, del concepto franciscano de *pobreza*. En cambio, si se "piensa" el *furtus famelicus* en el marco del derecho positivo surge la tentación, metodológicamente errónea e historiográficamente irresponsable, de presentarlo como el "antecedente" histórico de la justificación normativa de un estado social de derecho. Por ello, como quedó expresado en la hermosa pintura de Leandro Bassano, *Lázaro y el rico Epulón* (1570), la representación pictórica del *furtus*

[20] Stiner, *El único y su propiedad*.
[21] Cuautle, *Absolutismo y el derecho de resistencia teológico-eclesiástico*, p. 103.

famelicus abre la posibilidad de interpretación franciscana de la relación entre vegetalidad y derecho: el robo de alimentos como una excepción a la ley; o bien, de pensar los alimentos como un bien inapropiable fuera de un horizonte jurídico.[22]

En tal caso, la conclusión de Agamben es que Francisco no le atribuye a la pobreza una determinación jurídica, ni tipifica a la forma de vida como una vida sin ley; por el contrario, Francisco define a la pobreza basándose en la relación de continuidad entre vida, forma y regla, tal como dicta el capítulo IX de la *Regla no bulada*: la *necesidad no tiene ley*. De tal suerte que para vivir en necesidad se debe habitar la pobreza como el bien más alto, lo cual implica admitir la forma de vida *en* pobreza a partir del uso. El problema es que los teóricos franciscanos medievales se concentraron más en responder a los ataques jurídicos de la curia y no a elucidar con mayor detalle su teoría del uso. De hecho, Agamben sostiene que los franciscanos "aprisionaron" la teoría del uso y convirtieron un potencial concepto anárquico de *pobreza* en una apología eclesiástica, en una retórica jurídica contra el derecho canónico. Una operación de retaguardia, de retirada, de exilio, sin profundizar en el impacto antropológico e histórico del uso como categoría política. La retórica beligerante del primer franciscanismo implicó su fracaso histórico, pues le impidió a los pensadores franciscanos establecer una relación entre la pobreza y la forma de vida de los frailes menores. Los franciscanos convirtieron la pobreza en una virtud cercana a la piedad; en un "voto" para mantener la unidad de la orden y no en una forma de vida, sin raíces jurídicas, en un mundo que no las necesita, acaso las usa.

En consecuencia, Agamben confirma que, a pesar de su radical fiereza, el concepto franciscano de *pobreza* y su teoría del uso resultan insuficientes para pensar la justicia en el marco de lo inapropiable. Ni Heidegger con su versión filosófica de la pobreza como crítica a la animalidad y la pérdida del mundo, ni ninguna teoría filosófica de la justicia pueden pensar esta correlación: es en una pequeña anotación de su querido Walter Benjamin el lugar donde la justicia y la pobreza están reservados para la inapropiabilidad. En *Apuntes para un trabajo sobre la categoría de justicia* (1916), Benjamin sentenció crípticamente: "La justicia es la condición de un bien que no puede devenir posesión [*Besitz].*"[23] Agamben comenta detalladamente esta frase, como es habitual en su averroísmo metodológico,[24] y señala que la justicia no consiste en la distribución de los bienes ni en la voluntad humana, ni en las instituciones como piensa la teoría contemporánea de la justicia, sino que constituye un "estado del mundo" (*einen Zustand der Welt*). Aparentemente, lo enigmático de esta frase le permite a Benjamin concebir la justicia fuera del horizonte normativo de la propiedad y, por extensión, postular la existencia de un vínculo indirecto con el franciscanismo histórico, el mesianismo judío y el anarquismo decimonónico, pues mantienen una concepción "a-jurídica" de la justicia debido a que designan una relación ética con lo existente, un lazo moral con las formas de vida no humanas. Solo una justicia no humana vinculada con el mundo, una justicia multiespecie como argumentó más adelante, puede estar en condiciones de habitar la experiencia de la inapropiabilidad donde ninguna forma de vida sea superior a otra. La justicia como expresión de la inapropiabilidad puede ser una justicia mesiánica y, a la vez, una justicia profana en un registro específico: una justicia no humana, no necesariamente

[22] Álvarez, *Lázaro y el rico Epulón*, pp. 36-41.
[23] Benjamin, *Notes Toward a Work on the Category of Justice*, p. 257.
[24] Agamben, *Signatura rerum*, pp. 101-105.

teológica, que puede admitir la forma de una justicia multiespecie o de una justicia fundamentada en el principio de la vegetalidad válido para cualquier forma de vida sensible. Con relación al paisaje, todas las formas de vida, animadas como inanimadas, forman parte de la vegetalidad terrestre y, por extensión, mantienen un vínculo originario con la tierra que no puede ser apropiado, pues el componente vegetal de todos los vivientes los conecta entre sí.

En definitiva, la justicia alcanza una dimensión inapropiable cuando se cumplen dos condiciones previas o dos modos inoperantes entre sí. Primero, cuando se evita la reducción ética de la justicia: la justicia no es una virtud ética ni un ideal regulativo de la razón práctica; acaso puede ser un "estado del mundo" debido a que la injusticia es un hecho empírico, o bien la justicia es un "estado de Dios", pues, como pensó Benjamin, posee una dimensión no humana. La justicia es así un *estado* que necesita una atención especial: "y el carácter inapropiable no le es atribuido por los seres humanos, sino que proviene del bien mismo."[25] En segundo lugar, la justicia no está vinculada originariamente a la subjetividad. No existe un "sujeto" de la justicia, pues ni el deber ni los mandatos pueden orientar la justicia hacia un bien objetivo relacionado con el mundo; por el contrario, al ser un bien inapropiable, la justicia deviene en pobreza de *un mund*o. La pobreza es una categoría ontológica, no una situación sociológica, acerca de la carencia en el mundo de aquello que no se puede disponer. "La pobreza es la relación con un inapropiable; ser pobre significa mantenerse en una relación con un bien inapropiable."[26] Por lo tanto, la justicia es un elemento inapropiable porque es un bien en sí mismo que no depende de los humanos, ni de sus virtudes, ni sus instituciones o del cumplimiento del deber. Para que los "bienes" sean auténticamente "bienes" y no mercancías o fantasmagorías –– no olvidemos que el capitalismo convierte los bienes en una mercancía con cualidades morales[27] – es necesario que se *usen,* no venderlos o comprarlos. Los bienes son relaciones de uso, no propiedades humanas ni atributos institucionales. Por esta razón, resulta un sinsentido filosófico postular la noción de "bienes privados", pues los bienes que se privatizan son bienes "privados" para un uso compartido. Los bienes o son necesariamente "comunes", porque no pueden tener dueño, o son mercancías que ingresan al principio general de equivalencia y adquieren un valor económico en el mercado y un valor jurídico en el Estado. La lógica jurídica del derecho liberal confirma esta trampa metafísica: el tránsito de los derechos a los bienes es equivalente al tránsito de los bienes a las mercancías.

> La teoría de los bienes primarios es una extensión de la noción de necesidades, las cuales son distintas de las aspiraciones y de los deseos. Podemos decir, pues, que, en tanto ciudadanos, los miembros de una sociedad bien ordenada colectivamente son responsables de relacionarse *justamente* sobre la base de una medida de necesidades pública y objetiva mientras que, en tanto individuos y miembros de asociaciones, son responsables de sus preferencias y devociones.[28]

A diferencia de la teoría liberal, que parte del supuesto de la "normalidad" de los bienes, la pobreza ingresa como una condición del uso de las cosas, ya que está relacionada con un *bien*, un bien inapropiable: "ser pobre significa usar, y usar no significa

[25] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 61.
[26] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 61.
[27] Coccia, *El bien de las cosas*.
[28] Rawls, *Sobre las libertades*, p. 13.

simplemente utilizar algo, sino, estar en relación con un inapropiable."[29] Finalmente, la conclusión de Agamben es que la justicia no pertenece al derecho, sino que habita con el mundo. Cuando la justicia establece una relación con el derecho mantiene la posibilidad permanente de apropiación de los bienes y, con ello, de convertir cualquier cosa o relación, incluidas las formas de vida humanas y no humanas, en producción de riqueza, en relaciones de propiedad; en cambio, cuando la justicia está enraizada con el mundo a partir del uso, los bienes se tornan inapropiables generando relaciones sin posesión. La justicia en tanto inapropiabilidad de los bienes desactiva la "naturalidad" del principio general de equivalencia. La justicia como expresión de lo inapropiable cuestiona la legitimidad del orden mismo del derecho, pues existen algunos ejemplos de relaciones de uso donde queda patente su imposible juridificación: el cuerpo, la lengua y el paisaje. En la siguiente sección discuto la relación entre justicia, inapropiabilidad y paisaje en Agamben debido a su proximidad con la justicia multiespecie y con la desactivación de la diferencia antropológica en la que se basa la ontología política de Occidente.

2. El paisaje y lo inapropiable

Agamben concluye su hermoso texto autobiográfico, *Autorretrato en el estudio,* con una pregunta que recuerda la textura de los gnósticos medievales: "¿eres justo, eres justo?"[30] Para responder a esta invocación, Agamben comenta dos fotografías afines entre sí: una fotografía de él mismo vestido de apóstol en un convite con Pier Paolo Pasolini y los demás actores de *El Evangelio según Mateo,* donde destaca la hierba y la amistad fusionadas entre sí. La segunda es una foto de la hierba mediterránea anotada por un bello pasaje poético. De la primera foto, Agamben recuerda que conoció a Pasolini por Elsa Morante y que estuvo cerca de tener el papel de Felipe el apóstol, nombre transmitido por el evangelio gnóstico que tanto leyó en su juventud. De la segunda foto, confiesa expresamente la pulsión panteísta que ha latido en toda su vida, la capacidad de encontrar en la inmanencia del paisaje a sus amigos, a sus muertos y a Dios mismo en la hierba:

> Pero si ahora tuviera que decir en qué he depositado por fin mis esperanzas y mi fe, sólo podría confesar a media voz: no en el cielo, sino en la hierba. En la hierba en todas sus formas, los ramilletes de tallos sutiles, el amable trébol, el atramuz, la verdolaga, la borraja, la campanilla de las nieves, el diente de león, la lobelia, el calamento, pero también las gramíneas y la ortiga, en todas sus subespecies, y el noble acanto, que recubre parte del jardín en el que paseo cada día. La hierba, la hierba es Dios. En la hierba -en Dios- están todos aquellos a los que amé. Por la hierba y en la hierba y como la hierba, he vivido y viviré.[31]

Como puede notarse, para Agamben, el jardín y el paisaje no son exclusivamente un problema teórico ni un asunto estético: constituyen una experiencia fundacional para la memoria de una vida, para la posibilidad de tener horizontes de expectativas. No es de extrañar, por ende, que Agamben discuta el problema del paisaje en varios lugares de su obra, pero es en *Lo inapropiable* y *Los usos del cuerpo* donde su escritura sobre el paisaje adquiere mayor nitidez conceptual. Por tal motivo, cabe preguntarse ¿qué es el paisaje y

[29] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 62.
[30] Agamben, *Autorretrato en el estudio*, p. 132.
[31] Agamben, *Autorretrato en el estudio,* pp. 133-134.

porque guarda relación con lo inapropiable? ¿Por qué el paisaje es relevante para Agamben más allá de su sensibilidad pagana? Para Agamben, el problema con el paisaje es que, hasta el momento, no ha sido pensado filosóficamente; o bien, que no existe una filosofía del paisaje que asuma a este último en su carácter inapropiable. La pregunta por el paisaje es un cuestión política y filosófica de primer orden que no debemos dejar de reflexionar ni de reducir a fines estéticos, pues en el paisaje se encuentra uno de los modos más destacados de lo humano en particular, y de los vivientes en general. La "verdad" del paisaje es, entonces, aquella revelación que apenas nuestra época está comenzando a experimentar, nuevamente: "el paisaje es, pues, un fenómeno que atañe en modo esencial al ser humano – y, acaso al viviente como tal – y, sin embargo, puede escapar a toda definición. Solo mediante una consideración filosófica podrá, eventualmente, revelar su verdad."[32] Si la "verdad" del paisaje sigue oculta a los modernos no es por falta de inteligencia o por suscribir una actitud estetizante e instrumental para pensar la naturaleza, sino porque no es posible encontrar una definición filosófica positiva del paisaje debido a su forma inmersiva. De hecho, el principal error metodológico sobre el paisaje lo cometen las "disciplinas paisajísticas" (la historia del arte, la antropología y la historiografía cultural) que intentan definir un elemento indefinible, o que en sus definiciones no constatan las aporías propias del paisaje: cometen un error parecido al de los teólogos positivos o los lingüistas normativos que prescriben semánticas sobre objetos difusos, ambiguos e inestables como la divinidad o la lengua.

> El mundo se revela y se comprende a través de la lectura del jardín, donde se refleja la relación entre los seres a lo largo de la historia, constituida por una relación secular que se manifiesta en la poética construida y regida por la imagen de la naturaleza, representando en el tiempo su desaparición como entidad unitaria. Nuestra satisfacción con la naturaleza no es, pues, de carácter estético, sino moral, porque está mediada por una idea. Su imagen es aprehendida con nostalgia por el poeta cuando revela cada jardín en su compleja individualidad como un modelo irrepetible e irreproducible.[33]

Por lo anterior, Agamben comienza su problematización sobre el paisaje advirtiendo dos acotaciones metodológicas. En primer lugar, que la filosofía del paisaje debe comenzar con separar y poner en relación el paisaje con el ambiente y el mundo en un sentido ontológico. Segundo, que cualquier intento de "pensar" el paisaje debe tomar como punto de partida su estricta ambigüedad: no es un fenómeno natural ni un asunto estrictamente humano, mucho menos un lugar de la patria profunda como piensan los teóricos nacionalistas del paisaje ni un lugar del alma como acusaron algunos filósofos románticos; por el contrario, como ocurre con la piel, el paisaje es un umbral entre lo natural, lo humano y lo impropio. El paisaje es un intersticio donde confluyen el interior humano y el exterior natural borrando la frontera entre ambos elementos al transmutarlo en experiencia.

Para probar la experiencia límite o fronteriza del paisaje, Agamben descarta una tesis recurrente en la historia del arte asumida por varios de los primeros filósofos del paisaje; a saber, que el paisaje es una invención estética de la modernidad. Los filósofos del paisaje del siglo XX como Benedetto Croce (*Breviario de estética*, 1912), George Simmel (*Filosofía del paisaje*, 1913) o Charles Lalo (*Introducción a la estética*, 1912)

[32] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 75.
[33] Ferriolo, *Oltre il Giardino*, p. 24.

mantienen este lugar común de la historiografía del arte y asumen que el paisaje es un efecto clásico de la estética moderna, ya que se trata de la naturaleza estetizada por la mirada del artista. Por consiguiente, el paisaje no puede ser reducido a un fenómeno trascendente o divino, ni a algo estrictamente inmanente o natural, pues su operatividad estética es funcionar como un *medio*: un medio que solo aparece mediante el arte. La tesis de los filósofos del paisaje, entonces, puede sintetizarse en la importancia de la estética en la modernidad que permitió el tránsito del *país* (indiferencia estética del lugar) al país-*saje* (intensidad estética de la experiencia), pues para los modernos, la imagen de la naturaleza es siempre estética porque proviene del *terreno* del arte. Las revoluciones políticas de la modernidad vienen precedidas de revoluciones estéticas en el *campo* de lo sensible. Con la mirada, los modernos convirtieron la naturaleza en paisaje:

> El arte de los jardines distribuye así sus efectos en dos niveles: uno en el que se propone desarrollar concretamente un paisaje de lo visible cuyas líneas no están cortadas por la propiedad, y otro en el que contribuye a formas de percepción de un mundo común compartido por propietarios y no propietarios. Una simple cuestión de apariencia, se podría decir. Pero, en la época de las revoluciones, que es también la de la estética, todo el mundo sabe que la apariencia no es lo contrario ni la máscara de la realidad. Es lo que abre o cierra el acceso a la realidad de un mundo común.[34]

Contrario a la tesis del tiempo del paisaje como el tiempo de la estética, Agamben plantea que el primer problema que oculta la "verdad" política del paisaje es la pregunta histórica por el origen estético del paisaje: ni las cartas naturalistas de Petrarca constituyen la primera aparición literaria de una sensibilidad paisajística en Occidente, ni la pintura flamenca del siglo XV representa un momento de invención de la imagen-paisaje. Ambas tesis son falsas o, al menos, problemáticas, ya que se apoyan en una fundamentación antropocéntrica propia del humanismo moderno. Para el humanismo temprano, el paisaje es "naturaleza artealizada" (Montaigne), o como postuló siglos más tarde, Oscar Wilde, una *mimesis invertida*, una pedagogía estética que al describir lo natural inventa su objeto estético: "la gente ve la neblina no porque haya neblina, sino porque los pintores y los poetas le han enseñado el encanto misterioso de tales efectos."[35] Precisamente, Agamben reacciona contra la tesis del privilegio epistémico del humano propia de la estética moderna y argumenta que los animales pueden "mirar" estéticamente el paisaje, tal como lo ha demostrado la etología contemporánea y algunos filósofos orientados por experiencias de animalidad como Etienne Sorieau, Jean-Baptist Morizot o Val Plumwood, pues el paisaje copertenece a cualquier forma de vida animal, y a los seres vivos en general.

Igualmente, la experiencia escrita y pictórica del paisaje no es exclusiva de los modernos, pues los antiguos ya sabían "contemplar desde lo alto", como comentó Plinio en su epístola 6.13, la capacidad estética del paisaje por medio de la práctica de la pintura paisajística. Los frescos pompeyanos o los ejercicios retóricos de écfrasis son la evidencia de la *topiographia* antigua o la "escenografía" (*skenoghrapia*) de los poetas latinos y los pensadores griegos que pintaron el paisaje con palabras o que escribieron con imágenes pictóricas su experiencia compartida del paisaje. De manera que Agamben es riguroso en su crítica filológica a la estética del paisaje y concluye: el paisaje no es patrimonio ni de la historia de la pintura moderna ni de la filología entendida como las

[34] Ranciere, *El tiempo del paisaje*, p. 113.
[35] Wilde, *La decadencia de la mentira*, p. 17.

ciencias de la Antigüedad, pues el paisaje no puede ser propiedad de nadie, de ninguna disciplina, ni de ningún autor o pintor, y en esta impropiedad reside parte de su riqueza filosófica. Una *filosofía del paisaje* expone, por lo tanto, la "verdad" del paisaje sin apropiárselo ni definirlo debido a que se contenta con habitar las aporías liminales del objeto para indagar en su inapropiabilidad.

> A partir de la figura cósmica de la naturaleza, el humano ha modelado las formas del paisaje, creando lugares con determinados caracteres y realizándolos de muchas maneras a través de diferentes poéticas; modelados en competencia o en armonía con el entorno, [el paisaje] se han convertido en consecuencia en el espejo de la historia, la cultura y la sociedad, así como en la visión de la naturaleza. El arte fija la efímera figura viva del humano más allá del paso del tiempo, grabando su breve permanencia en la infinita temporalidad de la naturaleza y la historia. Cada planta es una narración del mundo, caracterizada por la contemporaneidad simultánea de presente y pasado en la unidad de la naturaleza y la cultura. Por eso el jardín es una realidad y una metáfora de recomposición, del reencuentro.[36]

Por lo anterior, la pregunta que le interesa a Agamben responder es qué es lo que hace filosóficamente el paisaje, cómo opera ontológicamente, qué función política cumple en el proceso de antropogénesis. No le interesan la subsunción ética ni la captura estética del problema. Por esta razón, la respuesta la encuentra en la discusión sobre la diferencia antropológica planteada por Heidegger, en particular, en demostrar que el animal no es un "pobre de mundo" – como afirma Heidegger siguiendo a Uexkull en una lectura sesgada del biólogo alemán –, sino, por el contrario, en que el animal está abierto al mundo al mismo tiempo que clausura el ambiente:

> El ente, para el animal, está abierto pero no accesible; está abierto en una inaccesibilidad y en una opacidad, es decir, en cierto modo, en una no-relación. Esta apertura sin develamiento define la pobreza de mundo del animal respecto de la formación de mundo que caracteriza al humano. El animal no está simplemente privado de mundo, porque -a diferencia de la piedra, ella sí privada de mundo- en tanto abierto en el aturdimiento, el animal debe prescindir de él, privarse (*entbehren*), esto es, puede estar determinado en su ser por una pobreza y por una carencia.[37]

En efecto, Agamben distingue entre *ambiente* y *mundo* porque no es verdad que el primero pertenezca al ámbito animal y el segundo al humano; es al revés: el paisaje es un estadio ulterior una vez que el ambiente animal y el mundo humano han sido borrados para convertir a todas las formas de vida en vivientes circunscritos al mismo espacio psíquico y natural. Por esta razón, los vivientes al "mirar" un paisaje se desactivan como entes en el plano del ser y son ahora apercibidos como una "totalidad" abierta, como un conjunto con una nueva dirección vital. En el paisaje se observa lo abierto y se contempla el mundo permitiendo el tránsito de los entes a los vivientes, ya que su función política radica en la *inoperancia*. El paisaje vuelve inoperante el ambiente (el ser) y deriva al mundo en un *inapropiable*. El viviente que mira el paisaje se convierte en *paisaje,* se fusiona con él, deja de ser sujeto reflexionante y objeto contemplativo, puesto que el paisaje convierte a los vivientes en *medio*, en soporte, en *metexis* que indistingue lo

[36] Ferriolo, *Oltre il Giardino*, p. 25.
[37] Agamben, *Lo abierto*, p. 102.

humano, lo natural, lo psíquico y lo físico. "Ya no animal ni humano, quien contempla el paisaje es únicamente paisaje."[38]

Al respecto, podría pensarse que Kant piensa de manera similar el paisaje. "¿Quién llamaría sublimes a los macizos montañosos, amontonados unos sobre otros en salvaje desorden, con sus pirámides de hielo, o incluso el oscuro mar furioso, etc.?"[39] El problema con lo anterior es que Kant explica el paisaje a partir del juicio estético desde una perspectiva epistemológica, no ontológica y, como sabemos, el problema de la filosofía moderna según Agamben es que convirtió a la epistemología en filosofía primera. La política de la ontología consiste en desactivar la máquina ontológica occidental y esta operación también es válida para el paisaje como lugar de lo irrealizable.[40] Por tal motivo, aunque para Kant el paisaje es manifestación activa de la belleza donde la contemplación desinteresada es posible, no es suficiente para pensar la inapropiabilidad del paisaje, pues con el paisaje acontece la neutralidad ontológica que desactiva la perspectiva cognitiva y epistémica con la que la razón clasifica el mundo. Digámoslo de otra forma: con el paisaje se abandona la dimensión legislativa del tribunal de la razón para abrir la posibilidad del gesto botánico de la pluralidad de las formas de vida, pues con el paisaje ya no se procura comprender el mundo, racionalizarlo por medio de la representación, sino acaso mirarlo, cultivarlo, espigarlo, sembrarlo con el propio cuerpo: injertar una dimensión sensible, originaria y vegetal. A partir de este cambio de escala, los elementos que forman el paisaje son "ontológicamente neutros",[41] pues dejan de ser propiedad del ser, de la naturaleza o de la mirada absoluta del ojo humano. El paisaje neutraliza la ontología y vuelve inoperante la epistemología moderna, ya que va más allá del ser al permitir la única forma posible de habitar sin propiedad: el uso. "El paisaje es inoperosidad de la inoperosidad, ser desactivado."[42] (p. XXX). El régimen posóntico del paisaje, un modo de disolución de la diferencia antropológica y emergencia de la vegetalidad terrestre, convierte el *uso de sí* en el *uso del mundo* en donde aparece lo inapropiable y, por extensión, acontece la justicia, una *justicia* multiespecie.

En consecuencia, para Agamben, el paisaje vuelve inoperante la reflexión heideggeriana sobre el mundo pensado en la modernidad como *época de la imagen* (*Weltbildes*) y desactiva la forma biologizante que adquiere la noción de *mundo circundante* de Uexküll como la elaboración de un mundo perceptivo "conforme a un plan" (*Planmäßigkeit*). Por lo tanto, ya no se trata del mundo como morada del ser, del mundo como ambiente de auto-organizaciones perceptivas, ni de asumir la excepcionalidad ontológica del humano respecto de otros vivientes que habitan el mundo (el *dasein* como "pastor del ser"), sino de asumir que el paisaje es el hábitat de la justicia: "el paisaje es la morada en lo inapropiable como forma de vida, como justicia."[43] Está claro, entonces, que si para Heidegger el *dasein* es un ente "arrojado al mundo" y el animal un viviente indistinguible del ambiente, para Agamben las formas de vida, los vivientes humanos y animales (que podemos extender a las plantas, los hongos, los minerales, entre otras formas) son alteridades constitutivas del paisaje. El paisaje es la forma de habitar de los vivientes. El paisaje es la morada de las formas de vida, el gesto o saludo (*pays*) de

[38] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.
[39] Kant, *Crítica del juicio*, p. 95.
[40] Agamben, *L'irrealizzabile*, pp. 124-194.
[41] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.
[42] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.
[43] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 79.

aquellos que se reconocen como miembros de la misma aldea.[44] Con el paisaje, concluye Agamben, los vivientes estamos finalmente en *casa*. "El paisaje es la forma eminente del uso. En él, uso de sí y uso del mundo coinciden punto por punto. La justicia, como estado del mundo en su calidad de inapropiable, es aquí la experiencia decisiva."[45]

En definitiva, el paisaje es el modo que disponen los humanos de saludar a otras formas de vida, de vivir con ellos sin relación de propiedad, como vecinos dispuestos a la cohabitación y no como extranjeros que permanentemente están buscando una ciudad-refugio para poder sobrevivir. En contra de la tesis zoopolítica de "solidaridad de los vivientes" planteada por Jacques Derrida antes de morir en conjunto con Evando Nascimento – una tesis que no deja de ser un llamado ético casi al modo levinasiano[46] –, Agamben apunta a la reciprocidad ontológica de todas las formas de vida con una radicalidad anárquica, pues abre la posibilidad de una república salvaje de la totalidad de las formas de vida. Por esta razón, es posible extender la reflexión de Agamben sobre el paisaje y la inapropiabilidad a otras formas de vida, experimentar una lectura vegetalista de su aproximación a la justicia, sembrar semillas teóricas para ver si florece la justicia multiespecie. De hecho, Agamben concluyó *Lo inapropiable* con la frase "el paisaje es la casa del ser" que, en mi opinión, condena su reflexión al ámbito de lo doméstico y la pone en riesgo de perder potencia crítica. Agamben no lleva hasta sus últimas consecuencias teóricas su tesis sobre el paisaje. ¿Puede el paisaje ser pensado sin un vocabulario doméstico? ¿Puede abandonarse la idea cristológica del mundo como *casa común* y pensarlo como una ciudad multiespecies, una *cosmopolis* vegetal? En la siguiente sección respondo a tales preguntas a partir del argumento de Agamben y pongo a prueba las posibilidades críticas de una justicia en clave vegetal.

3. Justicia multiespecie: hacia una relación inapropiable con la tierra

Junto con el paisaje, la vegetalidad constituye el modo terrestre de lo inapropiable. La aparición filosófica de la vegetalidad genera las condiciones para escapar de la escena teológica dejada por el jardín edénico y dar un paso atrás de la imagen del parque urbano como expresión de la metafísica de la *polis*, pues la vegetalidad es un inapropiable que queda fuera del horizonte antrópico. La justicia multiespecie es así una relación inapropiable con el componente vegetal de la Tierra. La justicia multiespecie constituye la extensión del concepto de inapropiabilidad válido para cualquier especie, por lo cual la justicia multiespecie tiene como fundamento el principio de vegetalidad: un principio que atribuye a cada forma de vida, óntica y ontológicamente, un componente y una relación vegetal. Cada viviente es sensible en tanto que está compuesto por un elemento vegetal, orgánico, que lo relaciona con la tierra, el aire y el ambiente. Esta relación de los vivientes con la tierra no es jurídica ni política: es ontológica y constitutiva de la existencia. La aplicación del principio de vegetalidad de los vivientes supone, entonces, el tránsito del "mundo" humano en dirección al "planeta" como cuerpo geológico donde cohabitan múltiples especies y múltiples formas de vida. Esto implica un rechazo al humanismo

[44] Roger, *Breve tratado del paisaje*, pp. 24-31.
[45] Agamben, *Los usos del cuerpo*, p. 178.
[46] Derrida; Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon*, pp. 54-57.

deflacionario de la ecología contemporánea entendida como ciencia depositaria del cuidado, tutelaje y protección de lo que los modernos definieron por *naturaleza*. La ecología contemporánea supone a la naturaleza como patrimonio, como recurso, como propiedad y la vegetalidad no soporta una mirada propietarista en esta interacción de horizontes.

Desde una aproximación agambeniana, la justicia multiespecie es tan solo un indicador de que la razón antropocéntrica es resultado de la máquina ontológica occidental, ya que la operación cristológica adquiere su máxima culminación metafísica con la idea de "salvación del planeta". La ecología liberal, en tanto "nueva teología", el resurgimiento de un hábito gnóstico coetáneo a la teología económica del capital y su correlato académico, el transhumanismo anglosajón, omiten un dato fundamental: los humanos somos una forma entre otras que alteran, benefician y modifican el planeta según su *uso*. El problema, entonces, no es la existencia humana concebida como originariamente pecaminosa o antropológicamente corrupta, sino el último proceso de antropogénesis que le impide una cohabitación profunda con otras formas de vida. Más que "salvar" el planeta como un efecto no deseado orientado por la "culpa" humana, o por el cinismo contemporáneo como estrategia de una ceguera vegetal (la biometría terrestre que aspira al éxodo planetario), la justicia multiespecie busca plantarse ontológicamente de otra manera la existencia y relacionarse de manera inapropiable con otras formas de vida sin un régimen de propiedad terrestre. Esto implica asumir que el planeta no es una *casa* común ni un *hogar* multiespecies, porque la vegetalidad no puede pertenecer al terreno de lo doméstico: constituye un ámbito de lo ingobernable que no pasa por la relación entre hospitalidad y hostilidad generada por las relaciones humanas. Por esta razón de cuño anárquico, contra-schmittiano, la premisa básica de la inapropiabilidad de la tierra radica en el abandono de lo doméstico y la apertura a la vegetalidad terrestre como un modo de experimentar políticamente con los usos del planeta, incluido el paisaje y los cuerpos animales, minerales, vegetales y fúngicos.

Para que la justicia multiespecie admita un horizonte de posibilidad es necesario que el tránsito del antropocentrismo al vegetalismo sea, necesariamente, a partir de la aniquilación de cualquier poder pastoral que aspira a dominar las formas de los cuerpos no humanos. Si Schmitt postuló la "aniquilación teológica" de cualquier teología política como el intento de una destrucción "teológica" que no sirve ni para el ateo ni para el observador extrateológico según los postulados de Erik Peterson;[47] en este caso, la liquidación vegetal del poder pastoral supone una "liquidación" vegetalista de cualquier captura ecológica. En otras palabras, la vegetalidad aspira a habitar fuera de la concepción schmittiana de la política –– la relación amigo-enemigo ––, sin por ello omitir el conflicto y el antagonismo como elementos constitutivos de la lógica política. Por ello, contra el auge del neopaganismo contemporáneo, el neoruralismo y contra el biocentrismo de las biologías liberales del presente, la vegetalidad resguarda una dimensión anárquica, infrapolítica e insurrecta, de las formas de vida que devienen ingobernables. Una especie de naturalismo cosmopolita que convoca la unidad de todas las formas de vida enraizadas entre sí por una vegetalidad inmanente. Este naturalismo cosmopolita amplía de forma vegetalista la noción de *patriotismo natural* de los anarquistas decimonónicos que encontraron un vínculo solidario entre las especies a partir del ensamblaje con el humano y el animal: "el patriotismo natural es un hecho

[47] Schmitt, *Teología política II*, pp. 63-81.

puramente ideal bestial, que se encuentra en todos los grados de la vida animal, y aun se podría decir, hasta cierto punto, en la vida vegetal."[48] Para que el *naturalismo cosmopolita* opere en las formas de vida es necesario, siguiendo la argumentación de Agamben, vivir en un mundo de forma expropiativa y con una forma abierta, pues la vegetalidad es lo impropio de cualquier forma de vida. Por tal motivo, cabe preguntar ¿qué implica habitar un mundo de forma expropiativa? La abolición del pastor. Si no hay, pastor, no hay rebaño. Si no hay pastor, no hay parcela ni territorio que cuidar bajo el manto de la ley. Si la vegetalidad es lo impropio de los cuerpos sensibles, se sigue que esta modalidad de existencia requiere de una subjetividad expropiativa: un sujeto que asume su condición vegetal como un modo de relación no pastoral con el entorno, una manera anárquica, apastoral: "para nosotros, el anarquista es aquel que ha vencido dentro de sí las formas subjetivas de la autoridad: religión, patria, familia, respeto humano, qué dirán, y que no acepta nada que no haya pasado por la criba de su razón [vegetal], en tanto sus conocimientos se lo permitan."[49]

La relación entre vida a-jurídica y condición expropiativa es fundamental para la justicia multiespecie, ya que "permanecer" en una relación expropiativa supone vivir según el uso para que se produzca la anarquía de las formas de la vida. Este "permanecer" no calculado tiene como efecto, más que como causa, el aprender a vivir "fuera del derecho" y sin propiedad, pues su relación con lo existente es fundamentalmente anárquica: sin mandato ni principio, pues "jamás puede apropiarse de nada."[50] En consecuencia, la justicia multiespecie postula un sujeto anárquico en tanto que produce una forma de vida sin juridicidad ni principios políticos hegemónicos, pues el único principio que fundamenta este tipo de justicia es el *principio de vegetalidad*: la relación imaginal de una política otra que tiene como sustrato mínimo la razón vegetal de los vivientes. Esta razón vegetal nos recuerda que, a diferencia de la relación competitiva entre el humano y el animal, la vegetalidad es una relación horizontal y demótica con los demás cuerpos, sin lucha, sin antagonismo y con un agonismo constituyente. La vegetalidad admite que cada viviente está orgánicamente equipado de un componente vegetal que condiciona su forma de habitar en el mundo. La vegetalidad es así una sensorialidad compartida que escapa a cualquier captura identitaria y nacionalista:

> El árbol, la planta, viven en sueño dentro, no sólo de la tierra donde hunden sus raíces, sino del espacio todo, de la bóveda del cielo. Para ellos nacer no es salir fuera, sino brotar; pasar de la oscuridad a la luz, y el aire que sigue cobijándolos como antes la tierra a la semilla, más sin opresión... La belleza, la felicidad quizá devuelvan el hombre al mundo donde el vegetal ha seguido viviendo, pues le conducen a ese dentro sin fronteras. A un 'dentro' espacioso, donde no se está aprisionado y asilado.[51]

De manera que, aunque el concepto franciscano de *uso* propuesto por Agamben admite un sentido político, la razón vegetal extiende de forma ontológica y resignifica jurídicamente la noción de *uso del mundo*. Con esta operación se destituye la dimensión empírica de la juridicidad que activa el derecho por medio de la negación de la propiedad hacia la desregulación de las formas de vida: usar el mundo como un inapropiable. Un mundo inapropiable es un mundo sin dueños, acaso un mundo vegetal que vuelve

[48] Bakunin, *El patriotismo*, p. 21.
[49] Libertad, *Contra los pastores, contra los rebaños*, pp. 59-60.
[50] Agamben, *Lo inapropiable*, p. 61.
[51] Zambrano, *Lo vegetal*, p. 177.

inoperante el principio general de equivalencia, que demanda una ontología del uso para cultivar relaciones mutualistas con el entorno y con el conjunto de formas vivas y muertas, vegetales y animales, fúngicas y minerales. La razón vegetal piensa la política como simbiosis y no como antagonismo. La razón vegetal ancla la relación entre vivientes a partir de un ensamble multiespecies. De tal forma que la vegetalidad pone en crisis el postulado normativo "derechos de la naturaleza" y problematiza la juridicidad de la naturaleza debido a que la "demanda" política esconde un reconocimiento del derecho: el "reconocimiento" del reconocimiento jurídico. Al aceptar este pacto o contrato natural, los derechos de la naturaleza activan la lógica jurídica del derecho liberal moderno y, como sabemos los lectores de Agamben, si hay derecho, hay contrato; si hay contrato, hay mercado; si hay mercado, hay religión… capitalista.

La justicia multiespecie reacciona, entonces, contra la juridicidad de la naturaleza en la medida que la ecología liberal es una forma de paternalismo de las especies, un tutelaje de la naturaleza como *interdicto*. Precisamente, muchos de los problemas ambientales y su "imposible solución" técnica son originados por una comprensión liberal de la naturaleza –– un sujeto de derecho –– que parte de una ontología en la que lo natural corresponde con la necesidad y no con la contingencia, con la forma "femenina" con la cual el masculinismo filosófico occidental ha tipificado históricamente a la naturaleza. Como argumentó Karen Barad, la "naturaleza" tiene una performatividad *queer*, una puesta en escena que rompe con la dicotomía entre naturaleza y cultura, entre necesidad y contingencia.

> La división naturaleza/cultura está en juego y en tela de juicio, pero la lógica que intenta tenerla en pie es bastante perversa. Por un lado, está claro que lxs seres humanxs son concebidos como lxs actorxs [actors], lxs ejecutrxs [enactors] de estos "actos contra la naturaleza". El sentido de esta exterioridad es absoluto: el crimen es contra la naturaleza misma, contra todo lo que es natural. La naturaleza es la víctima, la victimizada, la agraviada. Al mismo tiempo, se dice que los humanos que comenten "actos contra la naturaleza" actúan como animales…la bestialidad es sin duda una infracción tanto dicha como no dicha, pero el "verdadero crimen", como dirán los acusadores, es la ruptura de la división naturaleza/cultura, la cual no ha sido simplemente rota, sino que ha sido ella misma agraviada.[52]

Por lo anterior, la justicia multiespecie aspira a volver inoperante la distinción entre naturaleza y cultura y, para ello, tiene que destituir la operación antrópica del derecho de la naturaleza. La operación antrópica se convierte en articulación biocéntrica –– convertir la vida en absoluto como extensión del narcicismo de lo humano –– si omite que la matriz biofísica del planeta supone una ontología contingente del ambiente. En efecto, la vegetalidad terrestre es *queer*, pero no porque se articule a partir de un tercer excluido, ni A ni B, sino A y B simultáneamente, sino porque el planeta se rige por cualidades anisotrópicas: la presencia permanente de variaciones sensibles sin direcciones únicas. La anisotropía bioclimática del planeta corresponde, en última instancia, con la anisotropía fitocenológica: la experiencia anárquica de las comunidades vegetales basadas en el apoyo mutuo.

> Si echamos un vistazo a los miles de relaciones que gobiernan los sistemas naturales, vemos que el "apoyo mutuo" se encuentra por todas partes. Hoy lo llamamos "simbiosis" y fue una científica extraordinaria llamada Lynn Margulis quien, en los

[52] Barad, *La performatividad cuir de la naturaleza*, pp. 40-41.

> años setenta, descubrió su fundamental importancia en relación con el desarrollo de la vida. Su teoría fue toda una revolución. Según Margulis, las células eucariotas no son más que el resultado de la evolución de las relaciones simbióticas entre bacterias…Con esta teoría, que con el tiempo quedó sobradamente verificada, Margulis sacudió los cimientos de la evolución gradual de tipo darwiniano al sugerir que la adquisición de simbiontes era una de las principales causas evolutivas. ¿No es esta una maravillosa demostración de la fuerza del "apoyo mutuo"?[53]

La comprobación empírica de la relación solidaria y el apoyo mutuo entre formas de vida modifica, por supuesto, el discurso político alrededor de lo humano. Esto implica anticipar que la crisis climática no es la respuesta de una histérica, ni las plantas son unas neuróticas que no saben cómo estar solas; por el contrario, las plantas transforman su forma común a partir del clima devolviendo CO2 a la atmósfera, y el clima se transforma por la intervención directa de las plantas que al transpirar regulan la temperatura del ambiente. Las plantas y el clima están indisolublemente unidos por un proceso sensible de *fotorespiración* compartida que puede ser entendida como vegetalidad constituyente.[54] Por lo anterior, el problema con la ecología liberal entendida como regulación ambiental es que aspira a legislar procesos que escapan a la comprensión vegetal, pues su punto de partida es una mirada antropocéntrica o, peor aún, convierten la razón vegetal en vitalismo cósmico, el paisaje en ambiente, en "parte de" una ontología de la naturaleza entendida como territorio o como soberanía y no como gobierno de lo inapropiable e incalculable. Se trata de una disputa entre dos ontologías dispuestas a morir. "El territorio de los ecólogos suele ser la materia prima territorial de los ingenieros y los urbanistas. Por eso, el ecologismo ve destrucción de la naturaleza donde otros ven concentración de espacio territorial."[55] Ni ecología, ni urbanismo. Ni destrucción ni protección, la justicia multiespecie es convivencia con el paisaje que renuncia a ser antropomorfizado. El paisaje humanizado no existe. El paisaje es siempre paisaje no humano, siniestro, no familiar.

Al respecto, cabe recordar que la relación vinculante entre paisaje y justicia, o entre naturaleza y derecho no es estrictamente moderna. La novela de caballería medieval, por ejemplo, representó al bosque y al paisaje como un elemento limítrofe del mundo civil y de las instituciones jurídicas.

> Esa mañana, cabalgaba alegremente por una montaña hacia un espeso bosque (*foresta*) con altos y escarpados cerros a uno y otro lado, y enormes robles centenarios en el fondo, el avellano y el espino se enredaban en intrincada maraña, el musgo tosco y andrajoso colgaba por todas partes, y en las ramas peladas los pájaros cantaban ateridos.[56]

De hecho, la palabra *bosque* (*forest, foret, forst*) proviene del concepto jurídico de *foresta*, que significa la tierra localizada fuera de los límites soberanos por medio de un decreto real. Este concepto aparece por primera vez en las leyes de los longobardos y en los capitulares de Carlomagno; sin embargo, la *foresta* no remite a la jurisdicción de los "bosques" en general, sino a los cotos de caza reales. La razón de esta distinción radica en que el término estuvo relacionado con una práctica específica: el mandato de los

[53] Mancuso, *La nación de las plantas*, pp. 112-113.
[54] Calvo, *Planta Sapiens*, pp. 129-155.
[55] Folch; Bru, *Ambiente, territorio y paisaje*, p. 48.
[56] Anónimo, *Sir Gawain y el Caballero Verde*, pp. 45-46.

monarcas por imponer prohibiciones públicas a vastas extensiones de bosque. El objetivo de la juridificación consistió en asegurar la supervivencia de la flora y la fauna, lo que a su vez garantizó la supervivencia del ritual real de la caza. Por lo tanto, *un bosque* es jurídicamente una *foresta*: un lugar por "fuera", por *fuera* del derecho, por *fuera* de la ciudad y por *fuera* de la soberanía política, pues el verbo *forestare* significa "mantener fuera, colocar fuera de los límites, excluir." La anterior consideración filológica supone que la "forestación" guarda una intimidad semántica y política con el paradigma conservativo de los *bosques* decretado por los monarcas medievales, ya que durante el periodo merovingio – periodo en el que la palabra foresta entró en el léxico jurídico medieval –, las regiones que habían sido "forestadas" o declaradas "bosque" no podían ser cultivadas, explotadas ni invadidas.[57] Una tierra "forestada quedaba *fuera* de la esfera jurídica, del dominio público, pues era un espacio reservado para el placer y recreo del rey. Los infractores a esta prerrogativa, entonces, no eran castigados por la ley común, sino por un conjunto de normas especiales tituladas "leyes forestales". El *nomos* de la foresta, la ley forestal, explica por qué un paisaje, un bosque o un entorno natural sostiene una relación de exterioridad respecto del dominio público de la ley.

En sintonía con el modelo de conservación medieval, un modelo de juridificación de la naturaleza sin propiedad privada, la ecología liberal contemporánea sigue manteniendo una relación *jurídica* con el paisaje, ya sea para su explotación por medio de la extracción de "recursos naturales"; o bien, para su conservación como "patrimonio natural" en aras de su conservación histórica. La antropología liberal del paisaje postula una secuencia procedimental para mantener una relación "ecológica" con el paisaje. Una relación que, en última instancia, es de propiedad. Por ejemplo, para Ramón Folch y Josepa Bru, la relación ecológica con el paisaje puede sistematizarse en cuatro fases. Primero (i), la detección de la matriz biofísica en el paisaje (paisaje preantrópico). Segundo (ii), la transformación discreta de la matriz biofísica en matriz ambiental (paisaje antropizado). Tercero (iii), la transformación profunda (mortífera) en territorio vacilante (paisaje degradado). Por último (iv), el compromiso de seguir una transformación regulada (paisaje sabiamente humanizado).[58] Como puede notarse, el problema consiste en el tránsito de la tercera a la cuarta fase: transitar de un paisaje degradado por el consumo humano al paisaje "sabiamente" humanizado. ¿Qué implica alterar el paisaje por medio de la sabiduría humana? ¿Un cálculo de extracción, mayor sustentabilidad o un recuento de costos-beneficios? Con independencia de la respuesta técnica o filosófica a la pregunta, lo relevante es que la "solución" moderna para el resolver el problema del paisaje está indicado por la regulación jurídica. La introducción de la gestión política y la regulación del paisaje se convierten así en modos equivalentes y, por extensión, en un problema técnico que asume un cuestionable optimismo antropológico apoyado en la sabiduría humana. Sin embargo, el problema trasciende las buenas intenciones humanistas: los gobiernos y los gestores territoriales ni siquiera logran salir de la segunda fase, pues siguen comprendiendo al paisaje como una matriz ambiental. El ambientalismo es la nueva cara del humanismo cristiano que concibe de manera piadosa a la naturaleza y, para ello, emplea el lenguaje territorial del derecho. Por lo anterior, se confirma la afirmación de Robert Harrison acerca del supuesto monárquico de la ecología contemporánea, ya que si la ecología no puede dejar de ser "monárquica", y un monárquico

[57] Harrison, *Forests*, p. 69.
[58] Folch; Bru, *Ambiente, territorio y paisaje*, p. 47.

no puede dejar de ser un monoteísta, como explicó Erik Peterson en la década de XXX en respuesta a Carl Schmitt,[59] se sigue que un ecologista no puede dejar de pensar en clave monoteísta, según la arquitectura conceptual de la teología cristiana:

> Un ecologista de hoy no puede dejar de ser un monárquico. Hasta la decadencia de las grandes monarquías europeas, nada era tan ofensivo para los campesinos como el privilegio de la caza real, por una serie de buenas razones. Sin embargo, estos reyes cazadores son los primeros conservacionistas públicos o institucionales de la historia. Si los "bosques" en sentido jurídico no se hubieran introducido durante la Edad Media, los bosques en sentido natural bien podrían haber empezado a desaparecer de la faz de la Europa civilizada hace mucho tiempo.[60]

Conclusión

En suma, la justicia multiespecie pone en crisis los fundamentos teológicos del ambientalismo jurídico, sobre todo porque cuestiona la metafísica de la naturaleza que los coloca en la cadena de equivalencia topológica: espacio, lugar y territorio. Como buena teología política de cuño gnóstico, el ambientalismo contemporáneo cristianiza el paisaje para modificarlo, alterarlo, destruirlo o cuidarlo, pero al realizar esta operación antropoiética, condena al paisaje a ser una escenografía originaria, un jardín edénico. La ecología liberal, por lo tanto, constituye un retorno al paraíso de los teólogos donde acontece la escisión entre la naturaleza y la gracia debido a la corrupción de la naturaleza humana. "El paraíso terrenal es el lugar donde los teólogos colocan el problema de la naturaleza humana. Y eso ocurre capturando la naturaleza humana en un dispositivo que condena a la escisión toda tentativa por definirla."[61] Para salir de esta escena teológica, se requiere una crítica radical de los fundamentos teológicos y estéticos de la teoría liberal del paisaje, ya que la dramaturgia del espacio heredada de los antiguos concibe al paisaje como una extensión del *Theatrum Mundi*. En efecto, la concepción topográfica del paisaje convirtió el planeta en un teatro, en un estadio o un escenario, donde acontece el "espectáculo de la naturaleza" a los ojos del público (la humanidad) que pagan una entrada (reglas ambientales) a los "propietarios" del Estadio (reglas jurídicas) para presenciar la devastación. Sin embargo, el paisaje in-humano, un paraíso terrenal que niega el paraíso de los teólogos para decirlo con Agamben[62], genera la posibilidad de la felicidad individual y política sobre la tierra (*beatitudo huius vitae*). Este paisaje, de formas de vida plurales e infinitas, es siempre un paisaje de hierba, de larvas, de plantas, de hongos, de animales; esto es, un paisaje donde ocurre una descarga de lo humano y donde ninguna especie se erige sobre otra, en el que nadie es más que nadie.

[59] Peterson, *El monoteísmo como problema político*.
[60] Harrison, *Forests*, pp. 69-70.
[61] Agamben, *El reino y el jardín*, p. 95.
[62] Agamben, *El reino y el jardín*, p. 110.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*: regras monásticas e forma de vida. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *El reino y el jardín*. Trad. Ernesto Kavi. México: Sexto Piso, 2020.

AGAMBEN, Giorgio. *Karman*: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Roma: Bollati Bolonghieri, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *L'irrealizzabile*: per una politica dell'ontologia. Roma: Einaudi, 2022.

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto*: el hombre y el animal. Trad. Flavia Costa; Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Los usos del cuerpo*: Homo sacer IV 2. Trad. César Palma. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: arqueología del oficio. Trad. Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. ¿Qué es lo contemporáneo?. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Desnudez*. Trad. Mercedes Ruvituso; María Teresa de Meza. Barcelona: Anagrama, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. Lo inapropiable. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Creación y anarquía*: la obra en la época de la religión capitalista. Trad. Rodrigo Molina-Zavalía; María Teresa de Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. Note liminaire sur le concept de démocratie. *In*: AGAMBEN, Giorgio *et al*. *Démocratie, dans quel état ?* Paris: La Fabrique, 2009.

ÁLVAREZ, Ángel. Lázaro y el rico Epulón. *In*: CARREÓN, Jorge; LAVEAGA, Gerardo (org.). *Pintura y ciencias penales*. México: INACIPE, 2021.

ANÔNIMO. *Sir Gawain y el Caballero Verde*. Trad. Francisco Torres Oliver. Madrid: Alianza, 2013.

BAKUNIN, Mijael. *El patriotismo*. Trad. Rosendo Diéguez. Barcelona: Presa y Rosón Editores, 1905.

BARAD, Karen. *La performatividad cuir de la naturaleza*. Trad. Silvana Vetö. Buenos Aires: Heckt, 2024.

BENJAMIN, Walter. Notes toward a work on the category of justice. *In*: FENVES, Peter. *The messianic reduction*: Walter Benjamin and the shape of time. Stanford: Stanford University Press, 2011.

CALVO, Paco; LAWRENCE, Natalie. *Planta sapiens*: descubre la inteligencia secreta de las plantas. Madrid: Planeta, 2024.

CLASTRES, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Trad. Ana Pizarro. Caracas: Monte Ávila, 1978.

COCCIA, Emanuele. *El bien de las cosas*: la publicidad como discurso moral. Zaragoza: Shangrila, 2015.

CUAUTLE, Marcos Santiago. Absolutismo y el derecho de resistencia teológico-eclesiástico: una apreciación lascasiana. *Historia y grafía*, n. 54, pp. 79-129, 2020.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pretextos, 2008.

DERRIDA, Jacques; NASCIMENTO, Evando. *La solidarité des vivants et le pardon.* Paris: Hermann, 2016.

FERRIOLO, Massimo Venturi. *Oltre il giardino*: filosofia di paesaggio. Roma: Giulio Einaudi, 2019.

FOLCH, Ramón; BRU, Josepa. *Ambiente, territorio y paisaje*: valores y valoraciones. Madrid: Barcino, 2017.

HARRISON, Robert. *Forests*: the shadow of civilization. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Cristianos sin iglesia*: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII. Trad. Francisco Pérez Gutiérrez. Barcelona: Taurus, 1982.

LIBERTAD, Albert. *Contra los pastores, contra los rebaños*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2013.

LIPP, Wolfgang. *Stigma und Charisma*: über soziales Grenzverhalten. Schriften zur Kultursoziologie 1. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1985.

MANCUSO, Stefano. *La nación de las plantas.* Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2020.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Trad. Gabino Urribarri. Barcelona: Trotta, 1999.

RANCIÈRE, Jacques. *El tiempo del paisaje*: los orígenes de la revolución estética. Trad. Francisco López Martin. Barcelona: Akal, 2023.

RAWLS, John. *Sobre las libertades*. Trad. Victoria Camps. Barcelona: Paidós, 2000.

ROGER, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Trad. Javier Maderuelo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. Francisco Javier Conde; Jorge Navarro Perez. Madrid: Trotta, 2009.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Huguin, 1998.

SOHM, Rudolph. *Kirchenrecht. Zweiter Band*: Katholisches Kirchenrecht. Mit einem Namen und Sachverzeichnis über Band I und II. Berlin: Duncker & Humblot, 1923.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo*: los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo. Trad. Miguel Montes. Pamplona: Verbo Divino, 2001.

STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. Trad. Pedro González Blanco. México: Sexto Piso, [s.d.].

VILLACAÑAS, José Luis. *Giorgio Agamben*: justicia viva. Madrid: Trotta, 2024.

WILDE, Oscar. *La decadencia de la mentira*: un comentario. Barcelona: Acantilado, 2014.

ZAMBRANO, María. Lo vegetal. *In*: ZAMBRANO, María. *Islas*. Madrid: Verbum, 2007.

SOBRE EL AUTOR

Ángel Octavio Álvarez Solís
Profesor Asociado del Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile (UC). Como autor ha publicado los libros *El armario de los filósofos, Filosofía de la apariencia física*, *Filosofía Política. Arqueología de un saber indisciplinado* y *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. *E-mail*: angel.alvarez@uc.cl.