

INJERTOS,

**ESCRITOS SOBRE
LAS PLANTAS**

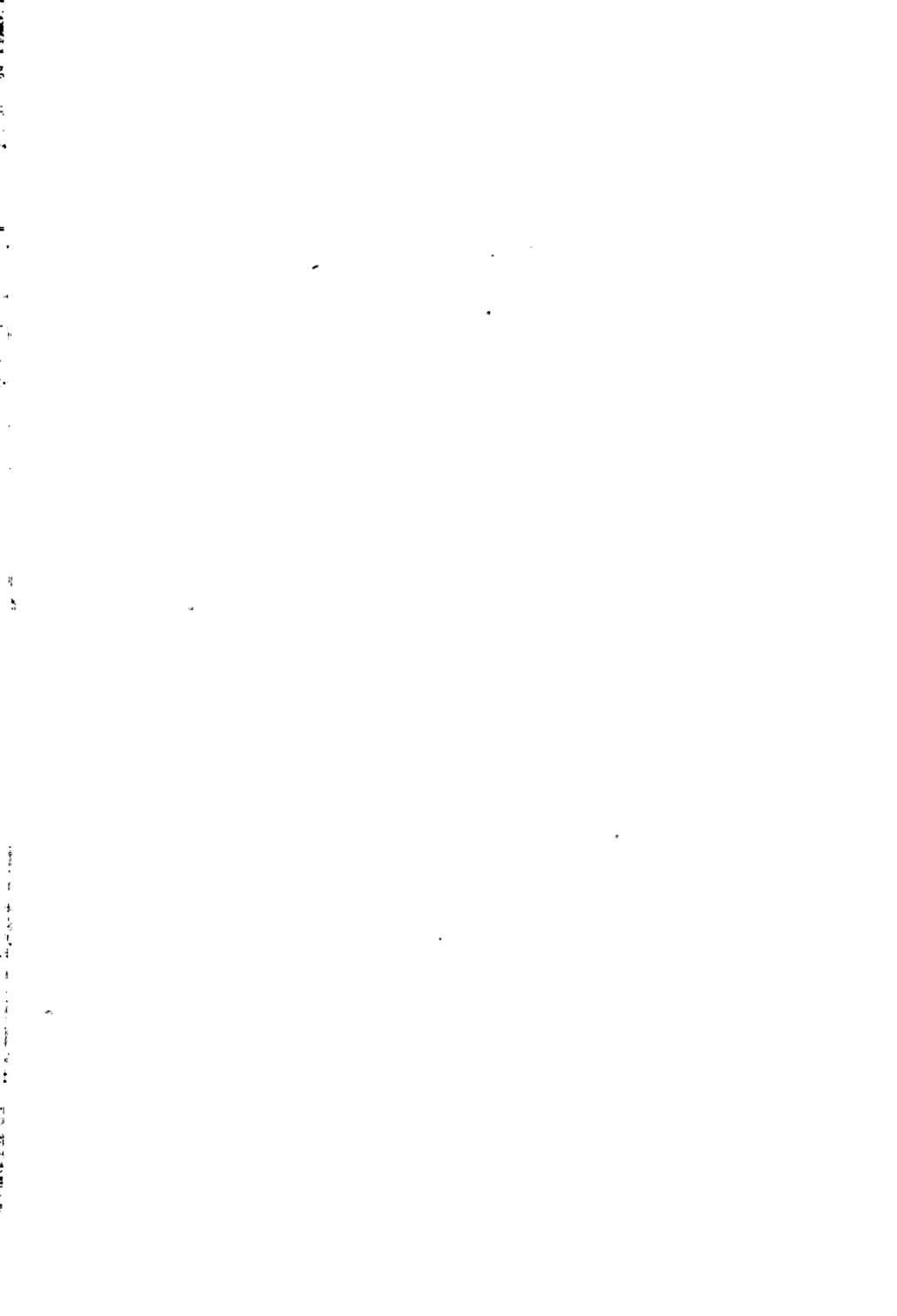
Michael Marder

Ediciones Nefoé

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

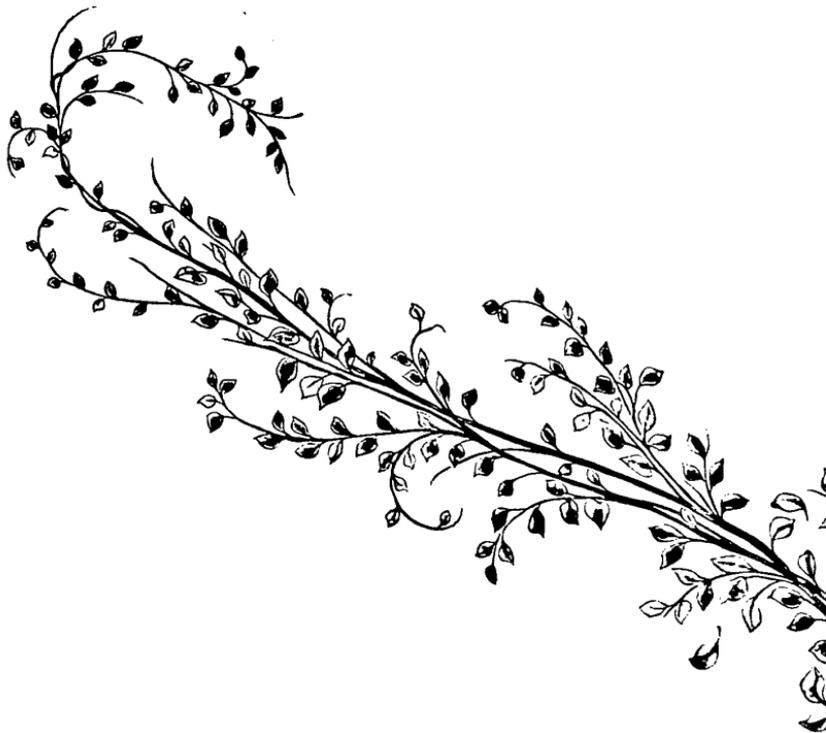
Injertos,

escritos sobre las plantas



Injertos, **escritos sobre las plantas**

Michael Marder



Ediciones Nefoé

Injertos, escritos sobre las plantas

Título original: *Grafts Writings on Plants*

© Michael Marder
www.michaelmarder.org

© de la traducción: Carlos Pérez Barranco y Lamia Murphy

© de esta edición: Ediciones Nefoé
edicionesnefoe@gmx.es
edicionesnefoe.com
Fb: Ediciones Nefoé

Diseño cubierta: Rasgo Audaz
Ilustraciones de portada e interior: Carolina Puivecino
carolinapuivecino@gmail.com

Maquetación y diseño interior: Rasgo Audaz
hola@rasgoaudaz.com
rasgoaudaz.com
[@RasgoAudaz](https://www.instagram.com/RasgoAudaz)

Primera edición: noviembre de 2019

Depósito legal: BI-02188-2019
ISBN: 978-84-947711-3-2

Impresión: Grafilur
www.grafilur.es

Impreso en España / *Printed in Spain*

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos. Si necesita fotocopiar o reproducir algún fragmento de esta obra, diríjase al editor o a CEDRO (www.cedro.org).

Índice

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Prólogo | 9 |
| 0. Injertos | 17 |
| Parte 1: Intervenciones | 23 |
| 1. Por el amor hacia las plantas | 25 |
| 2. Amistad vegetal | 30 |
| 3. ¿Inteligente como un roble? | 37 |
| 4. El pensar-planta no es el pensamiento de las especies ... | 42 |
| 5. La ética y un guisante (o, si los guisantes pueden hablar, ¿deberíamos comerlos?) | 47 |
| 6. ¿Está la liberación de las plantas en el menú? | 52 |
| 7. Volvemos a la ética de las plantas..... | 57 |
| 8. El momento es propicio para los derechos de las plantas..... | 65 |
| 9. Cómo las plantas nos conducen más allá de la lógica organísmica | 74 |
| 10. <i>Anti-Linnaeus</i> (o, un terremoto en la denominación botánica)..... | 79 |
| 11. La revolución copernicana de la botánica | 83 |
| Parte 2: Interacciones | 89 |
| 12. Revolución (con Monica Gagliano) | 91 |
| 13. Aprendizaje (con Monica Gagliano)..... | 96 |
| 14. Sensibilidad (con František Baluška)..... | 100 |
| 15. Comunicación (con Yogi Hendlin) | 106 |
| 16. Patriarcado (con Luis Garagalza)..... | 111 |
| 17. Bioacústica (con Monica Gagliano)..... | 116 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Parte 3: Interpretaciones | 119 |
| 18. El arbusto de Dante y los lirios de Lacan..... | 121 |
| 19. El castaño y el sauce de Rousseau | 125 |
| 20. La jungla de Nietzsche | 129 |
| 21. Las judías (y malezas) de Thoreau | 133 |
| 22. La decadencia de Bataille | 138 |
| 23. El desarraigo de Levinas..... | 142 |
| 24. Las semillas de Lispector | 147 |
| 25. El rizoma de Deleuze (o, en la defensa filosófica de los árboles)..... | 152 |
| 26. La botánica de las palabras..... | 157 |
| 27. A cada filósofo, su planta | 161 |
| Parte 4: Entrevistas | 165 |
| 28. Sobre arte (con Monica Westin y Heidi Norton)..... | 167 |
| 29. Sobre ética (con Joe Humphreys)..... | 181 |
| 30. Sobre política (con Margarita Mendes)..... | 188 |
| 31. Sobre el pensar-planta (con Ilda Teresa Castro)..... | 197 |
| 32. Debate sobre la ética vegetal y animal (con Gary Francione)..... | 201 |

Prólogo

La publicación de *Injertos, escritos sobre las plantas* nos brinda la oportunidad de leer en castellano el pensar de las plantas, una línea de pensamiento propuesta por Michael Marder, que hasta la fecha no había tenido la oportunidad de ser ampliamente debatida en nuestro país. La intención es inaugurar con ello una línea editorial de filosofía ambiental y poder ofrecer de esta manera un camino para articular de una vez un debate profundo y fructífero en torno a nuestra relación con la herencia conceptual de lo que denominamos *Naturaleza*.

Los interrogantes planteados desde las diferentes ramas de la filosofía ambiental responden a las preguntas más urgentes de por qué hemos llegado a este punto de deterioro ecológico que pone en peligro a la mayoría de las especies incluida la nuestra, la especie humana. Porque para encontrar soluciones al actual ecocidio, antes es necesario entender el intrincado cruce teórico, histórico y cultural que condiciona nuestra actual visión sesgada y antropocéntrica de lo que es *Naturaleza*, cuál es el valor que tiene el medio ambiente para las personas, cómo desde ahí se construyen los discursos políticos y lo que más quebraderos de cabeza está dando, cómo erigir respuestas a la degradación medioambiental, el calentamiento global o al modelo productivo capitalista. Nunca

conseguiremos corregir los problemas planteados, sin reorganizar primero la teoría política, nuestro estar en la naturaleza y la consiguiente deconstrucción cultural que nos devuelva a una armonía relacional con el medio ambiente, opuesta a la dominación sobre este.

Editar a Michael Marder en castellano es una propuesta consciente de situación. Las políticas epistemológicas arrebatan sistemáticamente la producción cognitiva de las sociedades no anglófonas. Acuciados por el reconocimiento internacional en un mundo globalizado, la publicación en inglés relega, si llega el caso, la distribución epistémica en las otras lenguas desde las que se piensa y se genera el conocimiento. El flujo de la producción académica es accesible, en primera instancia, a la lengua del imperio. El *talento* se escurre, llega a quienes sufragan la investigación con gran retraso y postreramente rebasado por otras publicaciones, ya que frecuentemente y dado el atroz protocolo de competencia, la economía energética del dispositivo elude la publicación en las lenguas vernáculas de las sociedades que alumbran las concreciones de este talento usurpado. Todo ello supone una captura y absorción de la producción de saberes y cultura, a la vez que establece una gradación temporal en su recepción, y por tanto, en el contexto de las sociedades del conocimiento incluidas en los procesos políticos emanados del capitalismo avanzado, se configura una laminación de clase por déficit de acceso a la información relevante para su instauración en la cotidianeidad relacional con el mundo, es decir, una merma en la capacidad de agencia colectiva de la diversidad ciudadana no anglófona del planeta.



Marder plantea una crítica a la metafísica —o puede que una metafísica crítica—, y con ella, una grieta en la línea de flotación hegemónica del pensamiento occidental. Vinculando contenidos correspondientes a la filosofía política, la estética, la investigación científica, o la biosemiótica, elabora torsiones especulativas con las que nos estimula a pensar desde una mirada extraña al sentido común establecido por los modos de manejo del mundo a que estamos acostumbrados.

La atención hacia las plantas supone una fascinante irrupción apenas esbozada a lo largo de nuestra historia del pensamiento. Las plantas son las grandes desconocidas, pues no se les supone subjetividad y por tanto en las clasificaciones dicotómicas habituales, distan de la presunción de acervo alguno sobre capacidad de despliegue agencial, se consideran asémicas, siempre colocamos la carga de significado ante el paisaje de nuestra orilla.

En muchas ocasiones, para visiones especializadas, las plantas son interpretadas como indicadores: cola de caballo entonces agua, ortiga entonces nitrógeno..., pero la atribución de voluntad, intención, pulsión, o cualquiera de los relatores mínimos de la subjetividad y por lo tanto de emisión o de acción, más allá de la mecánica expansiva que pueda provocar su presencia, les son negados por prejuicio epistémico. Algo que simplifica y elude todo un torrente de pensamiento y modos de vida que han quedado cancelados por siglos de enunciados y prácticas correlativas, retroalimentando una ceguera imparable y biocida. Relegándose a narrativas simbólicas de personificación solo destinada a la construcción del mundo infantil, o a una cosmovisión mágica, las vías de acercamiento y atención a lo botánico han sido sistemáticamente banalizadas.

El campo existencial de lo botánico desmantela la supuesta virtuosidad de las clasificaciones inductivo-deductivas relativas a la lógica clásica con que fueron establecidas. Permitirnos atender a las plantas significa ampliar la escucha necesaria para dejarnos acompañar por los otros seres con los que convivimos y otorgarnos la aptitud ético-política de permitir que nos ayuden a regenerar las comunidades en las que estamos insertos. Por eso, regenerar las potencias de la atención para asistir en la presencia reclama de experimentación estética enactiva, nuevos vínculos científicos y sociales y de espacios para la contemplación sensorial. Senderos con los que articular las vías de conocimiento ineludibles para abordar procesos de lo común, en los que la toma de decisiones constituyan acciones atinadas para la regeneración ambiental de los entornos que habitamos.

Pensar-planta supone salir de las categorías esclerotizadas del pensamiento y la comprensión de nosotrxs mismxs, impulsándonos a atravesar los estrechos márgenes que en siglos de lenguajes de dominio instrumental han atenazado la apertura dialógica consciente con los otros modos de ser y habitar no humanos. Reconocer nuestra compleja imbricación con ellos barrena un poro para escapar del antropomorfismo abstracto y patriarcal instalado en la observancia del mandato de señorío pastoral sobre el planeta. Programa que nos constriñe y al que tampoco tenemos por qué seguir reducidos, si mantenemos la pretensión elemental de sobrevivir.

El *pensar-planta* lejos de componer una impostura especulativa, plantea una vía de acceso epistémico primordial a nuestro tiempo: internarse enactivamente en el circuito olvidado de lo político como arte de lo posible en común.

Contribuye a desplegar una atención otra elaborada desde procesos estético relacionales, investigación científica situada en laboratorios sociales vivos, reconfigurando así el cuestionamiento ético de las diferencias para construir lo común como ontología de lo político. Para ello es perentorio desestimar la recepción del testigo que configura la pretensión de dominio sobre la Tierra otorgada por cualquier instancia abstracta, sea dios o cualquiera de los vicarios metafísicos de la identidad binaria.

Marder propugna un modelo vegetal de lo político, del vivir con otros para acrisolar un entorno común, crecer juntos con el medio circundante y no en su contra.

Las consideraciones sobre la convocatoria a otras especies a lo político, el llamamiento contemporáneo a establecer comprensiones éticas más afinadas y desfondar el antropomorfismo como parámetro exclusivo de la interpretación de lo real, ha pasado por la atribución cognitiva, ya asumida en la Declaración de Cambridge de 2012, a especies animales carentes de neocórtex cerebral en función del reconocimiento por parte humana, de comportamientos intencionales en las mismas. Más interesante, el concepto de *enacción* postula la posibilidad de consciencia intencional, más allá de los límites de la representación como función constructiva de situación para cualquier ser vivo, partiendo desde los seres unicelulares. No obstante, Marder estratégicamente, desplaza la frontera hacia lo vegetal como límite simbólico y político de nuestros modos de pensar.

Lo botánico, como otredad simbólica y emblema de todas las otredades orgánicas, ilustra la sombra provocada por la merma de la atención que ha supuesto el camino de la

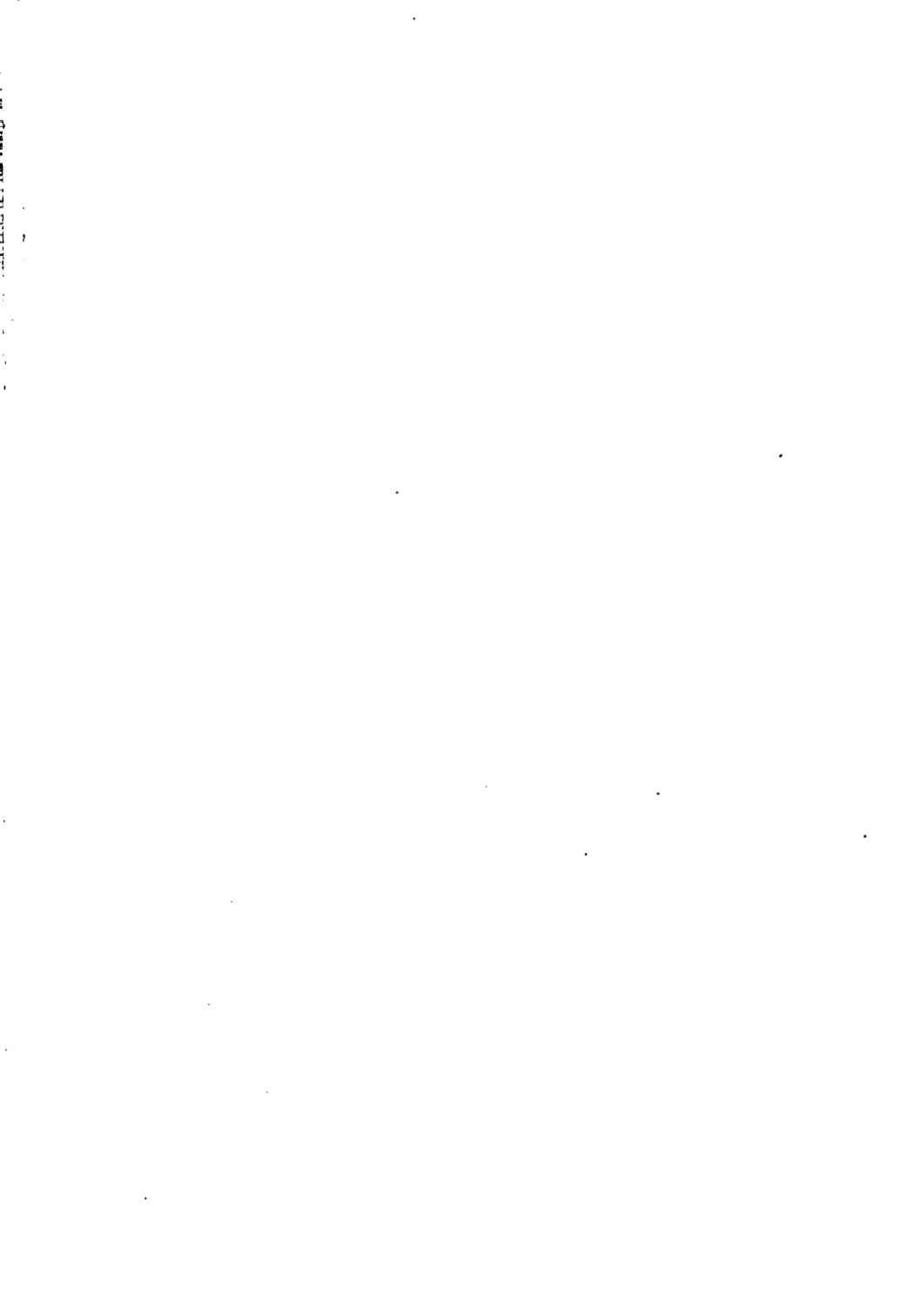
auto identidad en el abuso sobre las diferencias constitutivas de lo viviente: la diversidad biótica es la vida misma en flujo incesante de comunicación. Y las plantas aunque visibles han constituido la negación óptica de la consciencia en el campo de lo viviente desde la que construir la supremacía animal y por continuidad, humana, masculina y occidental. Ese fondo trasero al que se envía lo que ya no va a formar parte del discurso de la consideración identitaria mínima, ese no ser configura la puerta que permite cualquier abuso y apropiación objetivizante. La negación óptica que permite el ascenso categorial para construir la cadena del ser en distancia por la diferencia de quien se arroga la palabra, por la distancia que se establece por quien la nombra. La ruptura arcana e imposible entre la *physis* y la *polis* ya ejecutada en la antigüedad clásica. Aquella escisión fundacional que institucionalizó lo político al margen del mundo de la vida, del *oikos* y de lo que habita extramuros: *la Naturaleza*. El significativo flotante para referir al exterior desobediente y olvidar el cuerpo en un solo movimiento gramatical.

Nostrxs pensamos que precisamente esa cisura inaugural fundada por la ley patriarcal, es el mandato conferido al pensamiento occidental desplegado como fundamento de todos los dispositivos de dominio desde los que emergen las subjetividades contemporáneas. Ese artefacto de corte y ordenación, es el que nos ha arrebatado la comprensión de la relacionalidad inmanente que nos constituye como seres orgánicos, cuyo flujo vital solo puede darse desde la comunicación material iterante en la totalidad de lo viviente que es el entorno y de los ecosistemas que poblamos como singularidades co-evolutivas, una autonomía relacional múltiple y distribuida desde lo microscópico hasta el conjunto de la biosfera.

Las plantas anuncian un modo otro de ser simbioses sin el que resulta imposible la tarea del habitar lugares. La convocatoria de otras especies a lo político no puede eludir la compañía de lo botánico. Convocar es dejarse acompañar por otros y ninguna vida animal o humana puede ser sin plantas. Todxs, cuando entramos en los bosques sentimos la presencia de las plantas, o cómo acompañan a la nuestra a través de sus senderos, los cuerpos reconocen los lugares amables, la frescura saludable, la vibración callada, el mullido acogimiento de las hojas en el suelo, los volátiles terpenos, el escabullido ajetreo de una fuga curiosa, los juegos transparentes de luces entre hojas, vibramos a una fase de atención mutante donde la visión es sinérgica a las otras matrices perceptivas y accedemos a estados vivificantes que de algún modo nos conectan con la ancestralidad narrativa del prodigio.

El campo que abre Marder con su cuestionamiento, es un territorio inexplorado y prometedor para aventurarnos en itinerarios imaginativos, aunque no menos experimentales, con potencialidad suficiente como para surtirnos de un ingente abastecimiento especulativo y sensorial capaz de distorsionar los límites de la percepción reducidos por *habitus* a las superficies planas y provocar de este modo, una dilatación del campo fenomenológico cultural, activando con esta misma pirueta, una alentadora vía de ampliación de lo real, sencillamente, atendiendo a la maravilla con que las plantas desbordan nuestra percepción y conocimiento.

DE LA EDITORIAL



0. Injertos



Injerto: ¿Alguna vez hacemos algo más que eso? ¿Y estamos alguna vez libres de las influencias vegetales cuando nos dedicamos a este procedimiento?

En agronomía, los injertos son los brotes, o ramitas, insertadas en la hendidura de un árbol. Tan pronto como la savia de un injerto se mezcla con la del árbol que lo recibe, el receptor ya no es el mismo que era antes. Una de dos, o tanto sus flores como sus frutas coexisten con los de la variedad del injerto a través de toda la planta, o ella cambia y adquiere las características del injerto, como en muchas especies de manzanos. Los injertos, por lo tanto, resaltan la plasticidad y receptividad de la vida vegetal, su capacidad constitutiva para la simbiosis y la metamorfosis, su apertura al otro en detrimento de identidades fijas (incluso la identidad instalada en la genética) revelada, como ilusoria, por su fuerza vital.

Al mismo tiempo, los injertos no están circunscritos a las plantas. Ellos pueden también denominar un procedimiento quirúrgico, en el cual tejido vivo, mayormente piel, es trasplantado de una parte del cuerpo a otra, o de un cuerpo a otro. Cuando tienen éxito, es decir, cuando el organismo no rechaza los tejidos injertados

en él, estas operaciones revelan la naturaleza vegetal de la corporalidad: de carne proliferando en carne, de piel respirando a través de sus porosas superficies como una hoja, del cuerpo entero confeccionado gracias a las adiciones y a las superposiciones, no como una totalidad cerrada o *bien/o*, sino como un infinito potencial de *y, y, y...* El mero hecho de que los injertos puedan referirse a tejidos animales o humanos tanto como a partes de plantas atestigua la callada rebelión de la palabra y de la práctica contra las restricciones de la identidad.

En un intento de controlar los límites de las categorías y de rectificar el consiguiente estado de confusión, el idioma inglés también influye en la semántica del verbo «injertar» con el sentido de una acción inapropiada, una que transpone X a Y sin tener en cuenta las especificidades de Y. (A modo de ejemplo, el Diccionario de Oxford de palabras difíciles cita incompatibilidades entre distintos modelos políticos: «El gobierno al estilo occidental no podría ser fácilmente *injertable* a un país profundamente diferente»¹). En el mejor de los casos, tales acciones resultarán en el rechazo del injerto por el receptor; en el peor caso, serán experimentadas como una imposición sofocante faltando el respeto a las idiosincrasias locales de aquellas en las que están injertadas. Lo que este significado de injerto presupone es que la introducción del otro sobrescribe el ya existente biológico, político, social, y otras estructuras, ocluye sus inscripciones originarias, y viola los códigos que gobiernan su producción. En resumen, desestima la posibilidad de una relación

1] «Graft,» en *Oxford Dictionary of Difficult Words*, editado por Archie Hobson (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 196.

entre dos singularidades, a través de las cuales ambas se transforman hasta resultar irreconocibles y sobrepasan las categorías, sistemas de clasificación, u órdenes en los que nuestro pensamiento está acostumbrado a agruparlos.

No por casualidad, acabo de recurrir a la escritura y a la inscripción en relación con los injertos. En ellos yace el origen etimológico de la palabra. Derivada del verbo griego *graphein* «escribir», nos predispone a ver la relación entre el anfitrión y el trasplante en términos del sustrato de una inscripción y lo que está escrito en ella. En última instancia, la diferencia entre la escritura y su soporte desaparecerá, pero solo con la condición de que ambos se conviertan en algo diferente de lo que eran antes del injerto. Cierto, dejar marchar la identidad pasada (o la ilusión de que teníamos una) está lejos de ser indoloro; requiere una incisión en el receptor y la separación del injerto del contexto inicial de su crecimiento. En el trabajo académico, las referencias son los injertos *par excellence*; más que entrelazar un continuo tejido de palabras, inevitablemente cortamos y pegamos, citamos, plantamos, implantamos y trasplantamos textos extraños en el corpus que componemos.

El corte físico que precede al injerto es anticipado en la palabra griega *graphion*, queriendo decir «estilete» o «utensilio para escribir», hecho de la punta afilada de un esqueje. Para que un intercambio no comercial ocurra entre los dos, los jugos, la savia, tinta (¿sangre?) necesitan fluir a los lugares donde una rama de otra planta es introducida en el tronco y un «estilete» presiona en el pergamino, papel (¿piel?). O donde la sangre

de lxs amigxs, los cuales se han pinchado sus dedos, se mezcla en una afirmación de juramento secreto. Las membranas, los tejidos, los líquidos, y las superficies deben ser expuestos los unos a los otros en toda su desnudez para que un injerto funcione, para ejercer su influencia transformativa. Pero esta exposición es, ella misma, algo excepcionalmente difícil de conseguir y de mantener, por esta razón reclama métodos que parecen ser violentos. Solo a costa de una violencia previa, semiolvidada puede el sentido de fluidez y continuidad ser mantenido.



Desde mis incursiones en la filosofía del mundo vegetal, el *pensar-planta*,² he estado ocupado (pero también preocupado, casi obsesionado) con la tarea de injertar el conocimiento humano y otros procedimientos en sus análogos en plantas y viceversa. Como explico en la introducción a ese libro, todavía sin mencionar los injertos, una de sus principales inquietudes es «cómo el pensamiento humano es, en cierta medida, deshumanizado y hecho vegetal, alterado por su encuentro con el mundo vegetal».³ Es decir: cómo es posible para dos tipos de pensamiento florecer o dar frutos juntos, en el mismo tronco/cuerpo/corpus.

Aparte del pensamiento humano y el pensar de las plantas, el arte y la filosofía, las ciencias y humanidades, así

2] En inglés *plant-thinking*, también se traduce como el pensar de las plantas.

3] Michael Marder, *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life* (New York: Columbia University Press, 2013), p. 10.

como las historias intelectuales y personales han sido todas injertadas unas en la otras en posteriores artículos y libros, como *La planta del filósofo* (*The Philosopher's plant*) y *A través del ser vegetal* (*Through vegetal being*).⁴ Por toda su polifacética, naturaleza interdisciplinada, los estudios teóricos y las experiencias prácticas con plantas han tenido una cosa en común: han florecido en los límites, ni completamente dentro ni fuera de diferentes metodologías, métodos, puntos de vista, y gente. En otras palabras, han compartido la característica de ser injertos.

Injertos ocurre poco a poco (y los injertos ocurren) en el espacio intermedio donde anteriormente formas de pensamiento insospechadas finalmente cobran vida. Introduciéndome por las líneas disciplinarias, combino las perspectivas de las ciencias botánicas con la historia de la filosofía, la semiótica, composiciones literarias, y teoría política. Siendo co-autor de algunos de los textos con otros filósofos, científicos dedicados a las plantas y artistas, permito que sus percepciones sean injertadas en las mías, y las mías en las de ellos. Interviniendo en debates actuales sobre la ética de la biotecnología, prácticas alimentarias, u organización política, introduzco una inconfundible perspectiva vegetal en el repertorio de obras, en las cuales es desconocida. Trasladando el tejido vivo de mis propios textos a otro contexto, les ayudo a vivir mejor y más profundamente de lo que habrían hecho de otra manera.

4] Michael Marder, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium* (New York: Columbia University Press, 2014); Luce Irigaray & Michael Marder, *Through Vegetal Being* (New York: Columbia University Press, 2016).

A tenor de explorar el intermedio traído a colación por los injertos, el libro está dividido en cuatro partes, cada una centrándose en un intermedio concreto, señaladas por el prefijo latino *inter*:

1. *Intervenciones*
2. *Interacciones*
3. *Interpretaciones*
4. *Entrevistas*

La parte 1 está compuesta por mis contribuciones teóricas en temas sobre plantas y filosofía, política, ética, y el método científico.

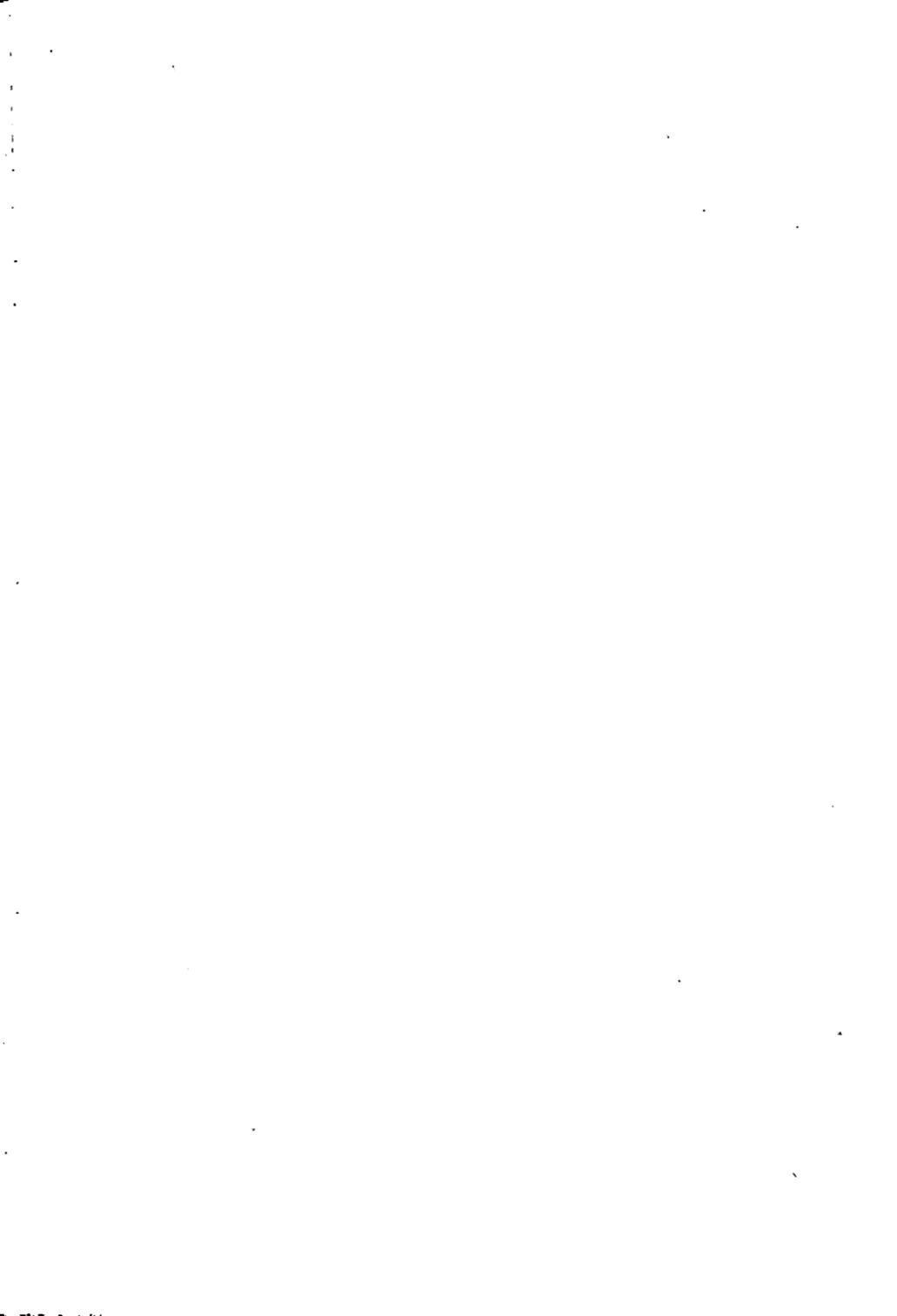
La parte 2 presenta textos creados en autoría con colegas de filosofía y ciencias botánicas, incluidos Monica Gagliano, Yogi Hendlin, František Baluška, y Luis Garagalza.

La parte 3 consiste en mis interpretaciones sobre el rol de las plantas en los escritos de filósofos, teóricos, y escritores como Friedrich Nietzsche, Jean-Jacques Rousseau, Henry Thoreau, Clarice Lispector, Gilles Deleuze, Georges Bataille, y otros.

La parte 4 reúne mis entrevistas sobre plantas, concedidas por Joe Humphreys (*The Irish Times*), Margarita Mendes, Ilda Teresa Castro, Heidi Norton & Monica Westin (*BOMB Magazine*), junto con mi debate con el profesor Gary Francione. En muchos casos, solo versiones abreviadas de estos debates han sido previamente publicadas, lo que significa que aparecerán aquí en su totalidad por primera vez.



Parte 1: ***Intervenciones***



1. Por el amor hacia las plantas

La mayoría de la gente cree que estoy elaborando una filosofía de la vida vegetal por un intenso amor por las plantas. Hace un tiempo, fui co-autor junto a Patricia Vieira de un artículo titulado «Escribiendo Fitofilia: Filósofos y poetas como amantes de las plantas».⁵ En ese texto no abordé la cuestión de mi motivación personal, eligiendo centrarme, en su lugar, en el curioso caso de Jean-Jacques Rousseau. Se recomienda a lxs lectorxs más diligentes que deduzcan algunas de las respuestas en el ya mencionado libro semiautobiográfico, *A través del ser vegetal*, que escribí junto con Luce Irigaray. Por el momento, me gustaría presentar por escrito mi asombro sobre la casi asociación automática entre el tema que uno analiza detalladamente, a pesar de lo que me pueda haber apasionado, y el sentimiento de amor. ¿Nos enamoramos necesariamente de los objetos de nuestro estudio? ¿Es gracias a este afecto que sobre lo que pensamos puede cambiar las tornas y empezar a interrogarnos?

El propio término *Filosofía*, como es bien sabido, alude al amor (filia) dirigido hacia la sabiduría (sofia). Señalar que

5] Patrícia Vieira & Michael Marder, «*Writing Phytophilia: Philosophers and Poets as Lovers of Plants*». *A Journal of Literary Studies*, 26(2), noviembre 2013, pp. 39-55.

el amor del filósofo no es un apego particular por esta o aquella cosa, sino hacia toda la sabiduría (Heidegger solía decir «como tal y como un todo»). Este extraño afecto se supone que es simplemente porque no favorece a un único ser a costa de, y excluyendo, a todos los demás. Actualmente, el afecto por las plantas no es universal, a diferencia de la sabiduría o del ser, y por eso el amor derramado sobre ellas sería una privación respecto a otros elementos del entorno, especialmente los animales. Esa, por lo menos, ha sido la esencia de ciertas críticas que he recibido tras mis esfuerzos por crear una ética de la vida vegetal.

Volveré al tema sobre universalidad y exclusión en un momento. Una pregunta previa que ya he preguntado: ¿Es inevitable que amemos todo sobre lo que pensamos o sobre lo que «trabajamos»? El caso de John Maynard Keynes me viene a la mente sobre este asunto. Uno de los más importantes economistas del siglo XX, era un esteta, un aficionado a la literatura y a las bellas artes que consideraba la persecución puramente económica, innoble. Es difícil de creer que historiadores del Holocausto adulen el tema de sus investigaciones o que los investigadores sobre el cáncer adoren la enfermedad que estudian. Esto sugiere que, a menudo, lo que atrae nuestra atención académica son las «heridas», es decir, los temas problemáticos y los problemas traumáticos, los cuales nunca ni nos dejan indiferentes ni avivan la llama del amor. Si están al borde de una obsesión, estas áreas sensibles puede que no solamente nos acerquen a ellas sino que nos destruyan, un poco como un agujero negro cósmico. En ellas, a través de ellas, somos reclamados por lo esencial, la demanda de justicia. Por lo tanto, uno no necesitaría experimentar con el «amor

verde» (o convertirse en un «abraza árboles», aunque no haya nada malo en ello) para estar atraído por una manera de pensar sobre y con la vegetación. Para llegar a estar preocupado por las plantas, sería suficiente con atender la llamada de la justicia que todavía no ha sido provista.

Deberíamos ampliar nuestro concepto del amor desde la «inversión afectiva» económicamente inflexible por algo o alguien a un esfuerzo, una atracción, al mismo tiempo física y psíquica. En las creencias ancestrales y medievales, el amor no era realmente (en cualquier caso, no principalmente) una emoción; era una fuerza que obligó a una piedra a moverse hacia el planeta tierra, a una planta a la luz del sol, o a un alma humana a lo Bueno.

Sorprendentemente, la evacuación del componente emocional del amor trae a este fenómeno más cerca de las plantas. Resulta que, de hecho, las plantas son las más amorosas de la existencia, ya que se esfuerzan en todas partes: con la luz del sol, así como con la humedad, con la oscuridad de la tierra y con rápidas corrientes de aire. El esfuerzo universal de la filosofía por ser «como tal y como un todo» (sin excepción, sin ningún detalle que se considere poco interesante) es una reproducción idealizada del amor vegetal en toda su fisicidad. Entonces, ¿qué sucede si, en nuestra atracción por las plantas, no nos confinamos a un tipo de ser sino que, por el contrario, nos extendemos a innumerables mundos orgánicos e inorgánicos a través de la intersección elemental donde crecen? ¿Qué sucede si una planta es lo más próximo que se pueda llegar a algo como la singular universalidad de la vida o de la naturaleza?

En otra parte, he escrito una cosa o dos sobre el amor vegetal. He descuidado, sin embargo, el llevar mis observaciones a una conclusión muy simple: las plantas se exponen al exterior, y su exposición es erótica mucho antes de la evolución de las flores con su singular versión de la sexualidad. La cercanía que establecen con la tierra, la humedad, y la energía solar es su modo de acariciar, una caricia elemental además. ¿Hay algo más erótico que estar en el mundo mientras entregas el cuerpo (vegetal, animal o humano) a la exterioridad?

Sé que esta sugerencia resulta provocadora. Pero es un contrapeso necesario a la imagen de las plantas como colonizadoras, conquistando el espacio mientras propagan sus «genes egoístas» sobre él. El mismo acto de exuberante proliferación vegetal puede ser interpretado de dos (o más) maneras drásticamente distintas: como un acto agresivo de conquista o como un acto de amor, de una atracción inmensa y virtualmente ilimitada al exterior. Ambas opciones son hermeneúticas y sintomáticas de la proyección humana sobre las plantas, tratadas implícitamente como pantallas de nuestra propia imagen. Los colonizadores es más probable que vean réplicas alienadas de ellos mismos en los entornos verdes desconocidos, mientras que aquellos abiertos al mundo son proclives a percibir esta transparencia en los otros (no solo en los otros humanos). Una pequeña exageración sobre el componente amoroso en el comportamiento de las plantas no hará daño ante la larga historia de su demonización: el Amazonas, por ejemplo, fue descrito como un «desierto verde» bajo la dictadura brasileña, y la jungla fue presentada como un «infierno verde» en la película homónima de James Whale de 1940.

Dicho esto, no todo depende de la aptitud mental en la que nos encontremos. Las plantas no son superficies en blanco para la proyección de nuestras fantasías. Ellas tienen sus propias preferencias por las especies específicas cercanas; atraen a determinados insectos; y prefieren sitios con más luz o más sombra, en armonía con su variedad. Su atracción por la exterioridad no está hecha de un tejido, expresando decisiones concretas basadas en decisiones adaptativas evolutivas. El amor es discernimiento, incluso cuando sus efectos son universales.

En general, ¿está el amor de la filosofía por ser como tal, también atraído por el no-ser, por la pura nada? ¿Incorpora el amor a la sabiduría la estupidez, lo que no es lo mismo que no saber, como Sócrates nunca se cansó de declarar? La atracción se desenvuelve dentro de ciertos límites; de lo contrario, el amor tendente hacia... sería gradualmente distendido hasta que se lanzara hacia su opuesto, la indiferencia. Un compromiso con la universalidad no quiere decir estimar y amar todo lo que está en la misma medida o en el mismo nivel. La única forma viable hacia lo universal atraviesa una singularidad. Para mí, las plantas son estos «universales singulares», como totalidades en partes y partes en totalidades. En una palabra, de-limitaciones. Amándolas, amamos el amor de todo lo que es.

Filo sofía

Phyto

2. Amistad vegetal

Comencemos por el entendimiento común de la amistad. Llamamos «amigxs» a esos colegas que tienen intereses y aficiones semejantes a los nuestras, con quienes pasamos una parte de nuestro tiempo libre, asistimos a actos culturales y sociales, compartimos unas risas o un momento de tristeza. Podemos mirar con desdén, como hace Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, las motivaciones fundamentales de la gente que inicia amistades como un medio para obtener un fin externo y presumir que tiene «amigxs en las altas esferas». Incluso más hoy en día, la práctica prevalente de trabajo en red impregna todas las interacciones sociales con objetivos de aumentar al máximo la utilidad. Una cosa es sin embargo clara: un amigx es alguien que destaca de la indiferenciada parte de la humanidad (así como de un semiindiferenciado origen de una red social), que está identificado, y, en aspectos importantes, considerado similar a nosotrxs mismxs. ¿Y qué ocurre con la vasta mayoría que no son nuestrxs amigxs? El liberalismo moderno nos enseña a tratarles con indiferencia y neutralidad universal, siempre que no sean percibidos como una amenaza; otras visiones del mundo pueden considerar a quien no es en este momento un amigx que sea un potencial amigx o, en cambio, un enemigx.

Tomando como un axioma la afirmación de que la amistad depende de la similitud, cuanto más nos identificamos

con una criatura, mayor es la probabilidad de hacerse amigx de ella. Un animal no humano puede ser un amigx, o un compañerx, siempre y cuando reconozcamos y respondamos a las emociones de cada uno, compartamos tiempo juntos (por ejemplo, caminar por un parque) y así sucesivamente. La libertad y la reciprocidad de la respuesta del animal es algo dudoso y tales dudas son significativas, asumiendo que la amistad es un acuerdo libremente elegido, como la misma palabra inglesa *friend* (amigx) sugiere a través de su asociación con *free* (libertad) (ambas derivan de la raíz proto-Indo-Europea *(pri)*, «amar»). Los animales salvajes, no domesticados, y por lo tanto más libres pasan solamente un fugaz momento junto a nosotrxs, sobre todo mirándonos con curiosidad, evaluando si somos una amenaza, una fuente potencial de comida, o simplemente irrelevantes. Cuando no son provocados, tienden a volver la espalda y nos tratan como los viejos liberales hacen, llevándonos a la deducción de que no desean ser nuestrxs amigxs. Pero entonces, de nuevo, no hay libertad en las amistades entre seres humanos que se forman por conveniencia, donde la necesidad dicta los términos de una relación. ¿Es tan absurdo pensar que lxs amigxs que usamos como una manera de lograr metas son nuestras mascotas, o que nosotrxs somos las suyas, dependiendo de la manera en que el desequilibrio de poder se desarrolle?

Es más interesante, sin embargo, la cuestión de si una planta o un dios puede ser un amigx. ¿Podemos tener amigxs en lugares tan bajos, que por ello, en parte, habitan en la tierra? ¿O en lugares tan altos, bastante más altos, que su morada está sobre el mundo? Tal posibilidad parece socavar lo que creíamos que era la base de la amistad, concretamente similitudes en la manera de

comportarse o de vivir que permite a lxs amigxs compartir sus intereses y tiempo. ¿Cómo pasa uno tiempo con un ser eterno, atemporal, como un dios? ¿O con una criatura cuya escala de tiempo y respuesta es radicalmente diferente y normalmente mucho más lenta que la consciencia humana?

Imagina que te sientas durante horas bajo un árbol que te gusta (por ejemplo, un olivo). Al hacerlo, no participas necesariamente en la temporalidad de ese árbol, a menos que a través de una práctica de meditación deliberadamente perfeccionada, alteres tu propia consciencia, tu propia percepción del tiempo y lo reduzcas lo suficiente para aproximarte al de la planta con la que estás. Sea como sea, la amistad demanda un mínimo de sincronidad entre lxs amigxs que «están en la misma página» si no en términos de sus intereses, entonces al menos en términos de la estructura de su experiencia de tiempo y espacio. Dicho de otra forma, la amistad es la voluntad para compartir un mundo (que no es la misma cosa que el medio ambiente o el universo) a través de diferencias inevitables de perspectiva entre yo y el otro.

A pesar de algunas pistas prometedoras, alcanzaríamos un punto muerto, en lo que concierne al pensamiento sobre la amistad vegetal (y a la amistad como tal) si continuamos tratando a las partes de esta relación como monolíticas. Es aconsejable consultar un camino que se extiende desde Sigmund Freud a Carl Schmitt y Jacques Derrida, todos ellos, de una manera u otra, revelan el mito de la unidad psíquica interna del sujeto. Antes de abordar las cuestiones implicadas en las asociaciones con otros externos, deberíamos preguntar: ¿Soy yo esencialmente mi propix amigx? ¿Podría ser un enemigx

hacia mí mismx perjudicándome o subvalorándome solo que inconscientemente?

Todxs nosotrxs, después de todo, vivimos sin estar sincronizados con nosotrxs mismxs, tratando desesperadamente de crear sinergias entre el tiempo de lo inconsciente y el tradicional flujo fenomenológico del tiempo-consciencia. A fin de cuentas, cuando crecemos olvidados de nosotrxs mismxs o nos convertimos en nuestros peores enemigxs, podemos caer en un estado esquizofrénico que simplemente empeora estas fisuras y vacíos mentales preexistentes. Al ver que las cosas son tan complejas en el nivel de la propia auto-identificación, el descubrir similitudes con el otro es poner en primer plano una parte de nuestra vida psíquica, la cual nosotrxs (y el otro) aprobamos. La asincronía interna y externa permanece, sin embargo vigente en estos frágiles intervalos.

En las plantas, la distinción entre uno mismo y el otro, presupuesta en cualquier consideración de amistad, es todavía más espinosa que en la subjetividad humana. Los científicos (Richard Karban de UC Davis, por ejemplo) estudian lo que ellos llaman «identificación de parentesco» (kin recognition) en las plantas, una detección bioquímica e interpretación de ciertos especímenes como «lo igual» y «lo otro». Dependiendo de la identidad de sus vecinos, el comportamiento de las plantas cambia: las raíces son más extensas y densas en la proximidad de «extraños» que de «parientes». Mientras que la «identificación de parentesco» principalmente trata con algo parecido a las vinculaciones familiares, hay también casos de compatibilidad o incompatibilidad entre varias especies. Todxs lxs jardinerxs saben que algunas plantas nunca deberían ser plantadas unas junto a otras (por ejemplo, guisantes

e hinojo), mientras que otras son «plantas compañeras» (por ejemplo, el tomate y la caléndula, la cual de hecho repele a los gusanos de los tomates). Es también una cuestión de consenso general el que las plantas son muy buenas creando alianzas con insectos determinados a quienes piden que propaguen su polen (abejas, mariposas, etc.) o que repelan herbívoros ofensivos. Como Consuelo de Moraes, Mark Mescher, y James Tumlinson señalan en Nature: «Las plantas responden a la herbivoría de insectos sintetizando y liberando combinaciones complejas de compuestos volátiles, los cuales proveen importantes señales sobre los lugares de acogida para los insectos que son enemigos naturales de los herbívoros.»⁶

Ante esta evidencia multidimensional, la conclusión de que las plantas también tienen sus amigxs y enemigxs, etiquetadas sin más preámbulos «naturales», es interesante. Pero una sospecha persistente persiste: ¿No están lxs científicxs también proyectando las agrupaciones humanas al mundo de las plantas? Esto no significa que la amistad y la enemistad son totalmente inaplicables a la flora; lo que quiero decir, más bien, es que no avanzaremos ni un ápice en establecer cómo estos conceptos se aplican a otros seres vivos, a menos que consideremos sus subjetividades.

Ya he dicho antes que la cuestión de la subjetividad es un asunto incluso más espinoso en las plantas que en los humanos, porque los límites entre el ser vegetal y su otro son increíblemente porosos. Si un sujeto humano es

6] Consuelo de Moraes, Mark Mescher, & James Tumlinson, «Caterpillar-induced nocturnal plant volatiles repel conspecific females», Nature, 410, marzo 2001, pp. 577-580.

legión, entonces su equivalente vegetal es una legión de legiones, compuesto de partes auto-reproductoras que pueden a menudo subsistir fuera de la totalidad provisional que constituyen. A veces, distintas partes vegetales pueden estar relativamente despreocupadas las unas de las otras. Otras veces, una planta hermafrodita puede activar los mecanismos genéticos de «autoincompatibilidad» que bloquean la autopolinización. Más a menudo, sin embargo, las partes vegetales son altamente sociales y simbióticas, participando en el mismo nivel, como casi amigxs autónomxs, en una comunidad que compone una planta o en comunidades de plantas que se suman a una sociedad botánica aún mayor. *Mutatis mutandis*, en la amistad vegetal, la multiplicidad de yo soy (psíquicamente, espiritualmente, físicamente) se extiende a la multiplicidad que es una planta, una situación que no es del todo diferente a la de una amistad entre dos o más seres humanos. Dadas las complejidades de mi propia amistad o enemistad conmigo mismo, intensificadas por complejidades análogas en la constitución de mi amistad, siempre habrá contrafuerzas que nos separen, lejos el uno del otro y de nosotrxs mismxs, es decir, de la tendencia predominante de las innumerables fuerzas que nos conforman.

Amistad vegetal

Mi amiga, Brianne Donaldson, sugiere que la «amistad vegetal» puede referirse al mismo tiempo a la amistad con la vegetación o a la amistad marcada por cualidades vegetales. La ambigüedad inherente de la expresión que ella señala es extremadamente útil: tan pronto como contemplamos el supuesto de una amistad con plantas, se nos recuerda que todas las amistades son vegetales, no importa con quién se han forjado, en la medida en que implican una resonancia de multiplicidades

incluyendo las subjetividades de lxs amigxs. Cicerón tuvo una premonición de esta dificultad, escribiendo en su tratado sobre la amistad: «Porque la esencia de la amistad es que dos mentes se conviertan en una, ¿cómo puede eso ocurrir alguna vez si la mente de cada una de las distintas partes no es única y uniforme, sino variable, cambiante, y compleja?».7 O para reformularlo en nuestros términos: ¿Cuál es la similitud entre los dos, si ninguno de ellos es el mismo que ella o él mismo? ¿Cómo pueden lxs amigxs crecer juntos, si cada uno sufre una metamorfosis y crece, a modo de planta, nunca siendo el mismo que antes? Su crecimiento conjunto en la ausencia de un terreno común garantizado, es un recurso prometedor para considerar y practicar la amistad vegetal.

7] Cicero, *Two Essays: On Old Age and on Friendship* (London & New York: Macmillan, 1903), p. 199.

3. ¿Inteligente como un roble?

Hay un prejuicio arraigado que considera a los seres humanos como las únicas criaturas inteligentes del planeta. Si la inteligencia es definida en base a nuestros rasgos de conducta, incluyendo las capacidades para hablar y pensar con la ayuda de conceptos abstractos, entonces una profecía autocumplida sobre el excepcionalismo humano es inevitable. Empezando por nosotrxs mismxs (¿pero quién es «nosotrxs mismxs»? ¿no es *el ser humano* siempre culturalmente específico así como específico de género?), utilizándonos a nosotrxs mismxs como referencia para todo lo que importa, solo encontramos lo que hemos escondido al principio de esta caza del tesoro, su resultado predeterminado antes de que haya tenido la oportunidad de empezar. El *Homo sapiens* parece ser el lugar exclusivo de *sapiencia* (*sabiduría* en latín) insertado en el nombre de nuestra especie.

Para lxs científicxs, sin embargo, la superioridad de la inteligencia humana sobre la de otros primates es una mera hipótesis para ser evaluada y posteriormente verificada o rechazada. Esto es lo que Esther Herrmann, del Instituto de Antropología Evolutiva Max Planck en Leipzig, y sus asociadxs se proponen hacer evaluando y comparando el «razonamiento general» y las «habilidades cognitivo-sociales» de los humanos, de los chimpancés, y orangutanes. Sus conclusiones, publicadas en la

publicación Science, podrían causar shock. Los chimpancés y lxs niñxs pequeñxs mostraron sorprendentemente resultados similares en ciertos aspectos de las pruebas del CI (Cociente Intelectual) incluyendo habilidades espaciales y cuantitativas. Pese a ello, los orangutanes y los chimpancés obtuvieron malos resultados en comparación con los humanos, en habilidades relacionadas con «el trato social».⁸

Mucho depende, por supuesto, de cómo interpretamos la habilidad social y de lo que consideramos como tal: aprender de otros, cooperación para resolver problemas, y otros fenómenos. Lo que es crucial, desde mi punto de vista, es que los seres humanos no son superiores a ciertos animales no humanos *incluso dentro de los límites de un concepto verdaderamente antropocéntrico de razonamiento general*. Los campos cultural y científico están por lo tanto bastante preparados para una concepción de la inteligencia entre trans-especies⁹ y su correspondiente medición en las pruebas rediseñadas de CI.

Tanto si es aceptado como si no, el motivo real de fricción es el significado de la inteligencia, y ahí es donde lxs filósofxs pueden unirse a la conversación que ya ha atraído a biólogxs evolutivos, antropólogxs, y científicxs cognitivos a sus filas. Si intentamos adoptar la perspectiva de lo universal, supera ampliamente el contexto limitado y las realidades del *Homo sapiens*, pronto nos daremos cuenta de que lo que llamamos *inteligencia* es una característica

8] Esther Herrmann, et al. «Humans Have Evolved Specialized Skills of Social Cognition: The Cultural Intelligence Hypothesis», Science, vol. 317, no. 5843, pp. 1360-1366. DOI: 10.1126/science.1146282.

9] En inglés *cross-species*.

de la vida misma, o más precisamente, de los intercambios multidimensionales entre un organismo y su entorno.

Estas interacciones son tan vitales que autores como Aldo Leopold y Gregory Bateson insisten en hacer la totalidad relacional *organismo-medioambiente* la unidad básica de inteligencia. Actualmente, una renovación drástica del concepto de inteligencia en el sentido que Leopold y Bateson sugieren, nos impulsaría a admitir bajo su denominación no sólo a los primates no humanos, sino también a otros animales, plantas, hongos, y organismos unicelulares.

En mi libro *El pensar de las plantas (Plant-thinking)* acentué algunas similitudes formales entre los mecanismos que las plantas, animales y humanos usan en su interacción con el medio ambiente. Como escribí en aquel texto: «La sensibilidad de las raíces buscando humedad en la oscuridad de la tierra, las antenas de un caracol palpando el camino por recorrer, y las ideas humanas o las representaciones que proyectamos, arrojándolas enfrente de nosotros mismos, no son tan distintas unas de otras como tendemos a pensar».¹⁰ Dentro del esquema de supervivencia, cada uno de estos «dispositivos» funciona como un medio para conseguir un fin, o con el fin de procurar los recursos necesarios para la vida del mundo exterior y evitar (o proteger a un organismo de) los peligros que están allí al acecho.

Tal vez podríamos argumentar que la naturaleza excepcional de la inteligencia humana yace en la posibilidad de preguntar [¿por qué? y ¿para qué?] más que ¿cómo? Pero las preguntas y las reflexiones sobre los fines, glorificadas en la antigua filosofía griega, no están

10] Marder, *Plant-Thinking*, p. 27.

particularmente de moda hoy en día, en una época enamorada de los valores de la eficiencia y la productividad. Si tiene lugar en algún caso, la reflexión de las razones para algo —por qué es de la manera que es— ocurre no cuando las cosas van sin problemas sino, por el contrario, cuando un fallo se desliza en un medio que estamos acostumbrados a usar para conseguir nuestros objetivos irreflexivos. El supuesto indicador de la excepcionalidad humana es por tanto un síntoma seguro de inadaptación, la incongruencia entre nosotrxs y nuestro entorno, una incompatibilidad entre el entorno y nosotrxs mismxs.

La paradoja de nuestra inteligencia está claramente descrita aquí. Una de las más exitosas especies del planeta, distribuida por la superficie entera del planeta, el *Homo sapiens* amenaza con destruir los sistemas de soporte vital de su propia especie y de otras. Nuestro éxito evolutivo es un fracaso espectacular; nuestra maravillosa capacidad para la adaptación que moldea cualquier entorno a nuestras necesidades es, al mismo tiempo, una inadaptación catastrófica a los limitados y frágiles ecosistemas que luchamos por dominar y controlar. ¿Cómo medir esta extraña inteligencia que es indistinguible de la estupidez? ¿Con la ayuda de qué prueba de CI?

Buscar ejemplos de inteligencia en mundos extraterrestres o en sistemas artificiales humanamente concebidos es otra señal de estupidez inteligente, que ignora la sabiduría materializada en las formas de vida no humanas. Para revertir milenios de desconocimiento en Occidente, sería necesario idear una medida de inteligencia trans-especies y trans-reinos,¹¹ llamémosla un *Cociente de Inteligencia general*

11] En inglés *cross-kingdoms*.

biológico (en breve: gb-CI) que evaluaría el éxito de unos participantes tan diversos como un roble, un ratón, y un humano que se adaptan a sus respectivos entornos, colaboran con otros, resuelven problemas, etc.

No podríamos dar un cuestionario a un roble o a un ratón, pero tampoco es posible hacerlo con un niño de 3 años. Nuestras facultades interpretativas tendrían que trabajar duro si lleváramos a cabo un ejercicio de gb-CI. Además, la resolución de problemas, la colaboración, y la adaptación necesitarían ser según las necesidades y entornos apropiados de cada organismo, ya sea un laberinto subterráneo de recursos minerales y humedad en el caso de un árbol o una red compleja de interacciones sociales ofreciendo la promesa de un refuerzo positivo en el caso de una criatura humana. Aunque muchas de las circunstancias van a ser extremadamente diferentes, un terreno común emergerá gradualmente (ciertamente, gracias a nuestro poder de generalización y abstracción) para una concepción de la inteligencia menos sesgada de las especies.

Digamos que un test gb-CI pudiera ser administrado, con la infinidad de imperfecciones que afectarían a este proyecto. Después, es probable que los investigadores descubrieran áreas de superposición entre ellas, así como variaciones dentro de cada especie participante. No todos los robles serán igual de inteligentes, ni todos los ratones uniformemente inteligentes, ni todos los humanos iguales cuando nos referimos a su CI. Posiblemente, habrá incluso algunos robles más inteligentes que algunos ratones, o algunos ratones más listos que ciertos humanos. La aceptación de este resultado sería un signo de humildad y de inteligencia por nuestra parte.

4 El pensar-planta no es el pensamiento de las especies

Cuando nuestras consideraciones sobre los seres vivos dependen del lenguaje de las *especies*, imperceptiblemente se deslizan de nuevo a la jerga del antiguo Escolasticismo. Queda poco claro para mí por qué los métodos científicos que estudian las diversas formas de vida tienen que estar congelados en ese momento exacto del pensamiento europeo. Ni reclaman los comienzos griegos de investigaciones «sistemáticas» de la naturaleza ni se ponen al día con los más recientes estudios desarrollados en, por ejemplo, física cuántica (o, más cerca de casa, la teoría evolutiva). El anticuado método de clasificar las plantas, los animales, los hongos, etc, tiene un profundo impacto en nuestro modo de verlos y tratarlos, lo que significa que un cambio en la manera en que ordenamos a los seres vivos ayudaría mucho a transformar nuestras relaciones ontológicas y éticas hacia ellos.

Los escritos de «el último Romano y el primer Escolástico», de Boethius, son especialmente pertinentes cuando me refiero al «pensamiento de las especies». A través de la introducción de «cosas singulares», Boethius afirma, es posible llegar a su similitud (*similitudo*), lo cual es la base del concepto de las especies: «... una especie no debería ser considerada otra cosa que un pensamiento (*cogitatio*) recogido de la similitud sustancial de muchos

individuos que difieren en número, mientras que el género es un pensamiento recogido de la similitud de las especies» (2InIsag. 166:16-18). Desde la perspectiva de un pensamiento de la especie ya formado, sin embargo, las diferencias entre los individuos que lo comprenden son accidentales y superficiales, de la misma manera que desde la perspectiva del género las distinciones entre las especies no son esenciales. Continuar trabajando con las nociones de especies, géneros, y reinos (señalar cómo el último superpone una estructura monárquica en los modos de vida) es rendirse ante el poder de la abstracción, inconscientes de la singularidad. Incluso si subrayamos la multiplicidad de tales categorías, permanecerán encadenadas a la unidad real o potencial de un nivel superior universal. Es como si pusiéramos primero seres vivos en cajas herméticamente selladas, y luego tratáramos de airear estos envases tallando ventanas, a través de las cuales pudieran comunicarse unos con otros y con el mundo.]

A grandes rasgos, la herencia Escolástica es el origen para la recepción de las filosofías sobre la vida de plantas y animales desarrolladas hoy en día. A menudo me preguntan, irónicamente: «Tú te centras en las plantas. ¿Pero qué pasa con el «pensar-hongo»? ¿O con el «pensar-alga»? ¿O incluso el «pensar-mineral»? ¿Por qué excluir estas otras categorías de las entidades orgánicas e inorgánicas?» Estas preguntas son erróneas, porque suponen que me suscribo a la división Escolástica del mundo en especies, géneros, y así sucesivamente. 

De hecho, el «pensar-planta» tiene poco en común con el «pensamiento de las especies». Aunque podría parecer que privilegio el Reino biológico *Plantae*, no pretendo que sea como una referencia a algún ser genérico, abstracto,

inexistente que abarcaría tulipanes, secuoyas, y musgo. Más bien, las «plantas» presentan una tendencia de vivir y pensar que promueve crecimiento, descomposición y metamorfosis. Esta tendencia vital, vector, o trayectoria trasciende la «similitud sustancial» de Boethius, y la diferencia entre los individuos; pertenece a varios reinos, clases, categorías, familias, etc... Esta es la razón por la que no hay nada raro en reconocer y cultivar «la planta en nosotrxs», es decir, la trayectoria vegetal que ciertos aspectos de nuestras vidas siguen. Y esta es también la razón por la que puedo mantener que las plantas son radicalmente las otras, en la medida en que nuestras formas habituales de ser en el mundo y los vectores de vida divergen en algunos aspectos (por ejemplo, los humanos no son seres sésiles, con todas las implicaciones que tiene esto para nuestro crecimiento desarraigado).



Lxs lectorxs atentxs observarán que enfatizo el pensar, y no el pensamiento, porque mi punto de partida no es la sustancial similitud de objetos comparables, sino los diferenciales, a veces acercándose a cero, entre vectores vivos, incluyendo a aquellos moviéndose «dentro» nuestro. Los modelos rígidos de pensamiento corresponden a realidades estáticas que capturan, determinan, y definen, separando estas realidades de todas las otras con la ayuda de algo como los muros conceptuales. En cambio, el pensar adecúa las dinámicas de las trayectorias ontológicas que han estado contenidas dentro de los límites de categorías por demasiado tiempo, sobre todo, las especies y los géneros. Quizá, «adecuar» no es la palabra correcta aquí, porque los vectores vivos que he alegado aquí son, *en un momento dado y al mismo tiempo*, las trayectorias de material, espacializado, extendido, metamorfoseando constantemente el pensamiento. Irónicamente, puedo acabar reconfirmando la perspectiva de Parménides, quien

está generalmente asociado con una ontología estática e inflexible, para quien es la misma cosa ser y pensar. De hecho, fuera de los horizontes del pensamiento de las especies, no hay diferencia entre «planta» (ser) y «pensamiento»: en sus procesos de vida, las plantas mismas piensan, luchan o tienden a..., mientras que las plantas que piensan, crecen, cambian, se descomponen.

Por todas las innovaciones de su proceso de filosofía, Alfred North Whitehead se equivocó al atribuir, en retrospectiva, categorías Escolásticas a Aristóteles: «La ciencia de clasificación de Aristóteles en géneros, y especies, y sub-especies es la ciencia de la clasificación mutuamente excluyente. Desarrolla la propuesta de Platón de una ciencia de División».¹² Las clasificaciones griegas eran, precisamente, no mutuamente excluyentes, en la medida en que, fracasando en asumir su final o *telos*, ciertos seres «más elevados» podían llegar a ser bastante indistinguibles de los «inferiores». Esto es lo que ocurre en *Metafísica* de Aristóteles, según el cual, si los humanos desobedecen los preceptos de la lógica formal, —especialmente, el principio de no contradicción— se vuelven como las plantas. Contra el relativismo *avant la lettre*, Aristóteles escribe: «Si, sin embargo, todos los hombres iguales son tanto correctos como equivocados, nadie puede decir nada significativo; porque uno debe entonces al mismo tiempo decir estos y también otras cosas. Y aquel que no quiere decir nada, pero igualmente piensa y no piensa, ¿de qué forma difiere su condición del de una planta?» (1008b). Negativamente y con desdén, entonces, él describe el pensar de las plantas en las trayectorias convergentes del humano y la

12] Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: The Free Press, 1933), pp. 137-8.

planta fuera de parámetros lógico-formales. No hay nada mutuamente excluyente en las capas de vitalidad que Aristóteles llama *psukhē* (alma) basadas unas en otras; como menciono en mi libro *La planta del filósofo*, la configuración vegetal de *psukhē* «atraviesa los reinos biológicos y las especies». ¹³ Vacía al estrato humano de «pensamiento racional» y descubrirás una planta humanoide, alguien quien o que, igualmente pensando y no pensando, simplemente vegeta —insinúa con algo de ironía. En mi opinión, esta es la base del pensar de las plantas, que tiene poco que ver con la lógica de las especies y los reinos.

Desde allí, la alternativa al pensamiento de las especies desarrolla el «pensamiento de crecimiento» de Plotinu, el amor de Avicenna, los métodos de Spinoza, la expresión de Leibniz, la «irritabilidad mínima» de Schelling, el letargo de Bergson con la posibilidad del súbito despertar... Pero es siempre a las plantas al que este otro pensamiento vuelve, inspirándose en su proliferación que ignora todas las barreras (hechas de hormigón verdadero o de conceptos) y eso incluso trasciende la oposición entre inmanencia total y pura trascendencia. Como una planta viva y creciente, el pensamiento humano se endurece en el exterior, y se beneficia de la solidez del esqueleto externo de su tronco o corteza, que es en realidad el subproducto de su proceso de vida. Solamente cuando es reducido *totalmente* a la ya inerte capa exterior, encaja dentro de los contornos determinados del pensamiento. Enfrentados con esta situación, es un grave error talar la planta de nuestro pensamiento pensante; en cambio, deberíamos desprender su corteza exterior para permitir a la savia que fluya de nuevo.

13] Michael Marder, *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium* (Columbia University Press, 2014), p. 31.

5. La ética y un guisante (o, si los guisantes pueden hablar, ¿deberíamos comerlos?)



Imagina un ser capaz de procesar, recordar y compartir información —un ser con potencialidades propias y un mundo propio. Dada esta breve descripción, la mayoría de nosotrxs pensará en una persona humana, algunos lo asociarán con un animal, y prácticamente la imaginación de nadie evocará a una planta.

Desde el 2 de noviembre de 2011, sin embargo, una posible respuesta a este enigma es *Pisum sativum*, una especie coloquialmente conocida como guisante común.¹⁴ Ese día, un equipo de científicxs del Instituto Blaustein para la Investigación del Desierto publicó los resultados de su investigación, revelando que una planta de guisantes sometida a condiciones de sequía extrema comunicaba su estrés abiótico a otras plantas similares, con lo que compartió sus volúmenes de enraizamiento. A través de las raíces, refería a sus vecinas el mensaje bioquímico sobre la aparición de la sequía, induciéndolas a reaccionar como si ellas también estuvieran en un apuro similar.

14] Omer Falik, et al., «Rumor Has It...: Relay Communication of Stress Cues in Plants.» PLoS One, Vol. 6, No. 11, noviembre 2011, pp. 1-6.

Curiosamente, habiendo recibido la señal, las plantas que no estaban directamente afectadas por este factor particular de estrés medioambiental fueron más capaces de resistir condiciones adversas cuando esto sucedía de verdad. Esto quiere decir que los receptores de la comunicación bioquímica pudieron basarse en sus «memorias» —información almacenada a nivel celular— para activar las defensas apropiadas y las respuestas adaptativas cuando surgió la necesidad.

En 1973, la publicación de *La vida secreta de las plantas* (*The Secret Life of Plants*), de Peter Tompkins y Christopher Bird, la cual presentaba la vida vegetal como exquisitamente sensible, receptiva y en algunos sentidos comparable a la vida humana, fue en general considerada como pseudociencia. Concedido: los autores no eran científicos, y los resultados presentados en aquel libro, muchos de ellos extravagantes, no pudieron ser reproducidos. Pero a día de hoy, hay material científico fidedigno que parece estar reforzando la idea fundamental del libro, de que las plantas son mucho más complejas de lo que habíamos pensado previamente.

Los resultados de las investigaciones de Omer Falik y su equipo forman otra base fundamental en los campos en desarrollo de los estudios de inteligencia de las plantas y neurobotánica que, por lo menos, debería impulsarnos a repensar nuestra relación con las plantas. ¿Es moralmente permisible someter a una total instrumentalización a seres vivos que, aunque no tienen un sistema nervioso central, son capaces de un aprendizaje básico y de comunicación? ¿Debería su rápida respuesta al estrés no afectarnos, mientras que

el sufrimiento animal provoca intensos sentimientos de pena y compasión?

Evidentemente, la empatía podría no ser la base más apropiada para una ética de la vida vegetal. Pero nuevos indicios relativos a la receptividad de las plantas, sus interacciones con el medio ambiente y entre sí, son suficientes para poner en duda todas las simples soluciones axiomáticas, del hecho de comer con conciencia. Cuando se trata de una planta, resulta ser no solo un qué sino también un *quién*, un agente en su ambiente, con su propio valor intrínseco o versión de lo bueno. Indagando en las justificaciones para consumir seres vegetales, por tanto, una vez reconsideradas, alcanzamos una de las fronteras finales de la ética alimenticia.

Recientes descubrimientos en botánica celular y molecular indican que las preferencias alimentarias, también deben prácticamente distinguir la esencia objetiva vegetal de la existencia subjetiva, mientras se esfuerzan por mantener el último intacto. El trabajo de tal discernimiento es increíblemente difícil porque la subjetividad de las plantas no está centrada en un único órgano o función sino que es dispersado a través de sus cuerpos, desde las raíces hasta las hojas y los tallos. Sin embargo, esta dispersión de vitalidad ofrece una promesa en sí misma: la plasticidad de las plantas y su admirable capacidad de regeneración, su crecimiento por multiplicación, incorporaciones cuantitativas, o las reiteraciones de partes ya existentes para cambiar la forma de seres vivos que no son ni partes ni totalidades porque no son organismos estructurados jerárquicamente. Los aspectos «renovables» de las

plantas perennes pueden ser aceptadas por los humanos como un regalo de un ser vegetal y ser integrado en sus dietas.

Sería más difícil justificar el cultivo de guisantes y otras plantas anuales que los humanos dedican en su totalidad a fines impuestos externamente. En otras palabras, las decisiones inspiradas éticamente no pueden suponer la unidad conceptual abstracta de la planta; ellas deben, más bien, tomar en cuenta la singularidad de cada ser en desarrollo con su temporalidad y sus posibilidades existenciales no generalizables.

El énfasis en la singularidad significa que las preocupaciones éticas no desaparecerán después de que filósofos normativxs y especialistas en bioética hayan delimitado su serie de directrices definitivas para la conducta humana. Más específicamente, las cuestiones con respecto al tratamiento de las plantas surgirán una y otra vez, cada vez que nos enfrentemos con un tipo vegetal distinto o comunidad.

En el cuento de hadas de Hans-Christian Andersen «La princesa y el guisante», la identidad verdadera de una princesa es descubierta después de que ella pasa una noche tortuosa encima de veinte colchones y veinte colchones de plumas, con un único guisante colocado bajo esta pila. El deseo de comer éticamente es, quizá, semejante a esta sensibilidad real, como algunos alegrían que solo aquellos que tienen suficiente comida para elegir, de una manera consciente, pueden darse el lujo de preocuparse por sus hábitos alimentarios. Pero hay una forma más benévola de interpretar esta analogía.

Las preocupaciones éticas nunca son problemas para ser resueltos de una vez por todas; nos hacen sentir incómodos y a veces, cuando la punzada de conciencia es demasiado fuerte, nos impide dormir. Estar desconcertada por un guisante hasta producir malestar es análogo a la obsesión ética, intraducible en el lenguaje de los axiomas morales y los principios de rectitud. La ética sobre un guisante se abstiene de hacer pronunciamientos con plena seguridad sobre cómo tratar de la mejor manera al espécimen *Pisum sativum*, o a cualquier planta, en este sentido. Y una ética como esta no descansa en los laureles de sus progresos, sino que está obligada a responder, cada vez nuevamente, hasta la última pregunta irresoluble, «¿Cómo, en el pensar y en el comer, decir sí a las plantas?».

6. ¿Está la liberación de las plantas en el menú?

Aunque recientes estudios en botánica son ciertamente innovadores, durante milenios, tanto lxs filósofxs occidentales como no occidentales, han sido conscientes de lo que nosotrxs ahora podemos referirnos como «subjetividad de la planta». Entre ellos, Aristóteles planteó la existencia de un alma vegetal con sus capacidades de reproducción, crecimiento, y alimentación, como el estrato más básico de la vida. Para Aristóteles, todos los seres vivos, incluyendo animales y humanos, están vivos en virtud de compartir, esta vitalidad rudimentaria con las plantas. Otros niveles de la psique (el sensorial y el racional) entonces presuponen la presencia de un alma vegetal para su adecuado funcionamiento y materialización.

Investigaciones contemporáneas sobre la inteligencia de las plantas, lideradas por Anthony Trewavas (Universidad de Edimburgo), Stefano Mancuso (Universidad de Florencia) y Richard Karban (Universidad de California, Davis), entre otras, complican esta división tripartita. Por ejemplo, diversos estudios han encontrado evidencia de «comportamiento deliberado» en las plantas: la búsqueda de alimento (señalar que lxs propixs botánicxs usan esta palabra generalmente asociada con el comportamiento animal) para los nutrientes, las raíces

pueden cambiar drásticamente el patrón de ramificación cuando detectan un pedazo de tierra rico en recursos,¹⁵ o pueden crecer con el fin de evitar el contacto con las raíces de otros miembros de la misma especie, para prevenir una competición perjudicial.¹⁶ Para estar seguros, las plantas no son capaces de deliberación o de tomar decisiones en el sentido humano del término. Pero ellas se involucran con sus entornos y unas con otras, de maneras que son increíblemente sofisticadas, plásticas y receptivas —en una palabra, inteligentes.

Esta es la razón por la que es un evidente error equiparar a las plantas con máquinas. El error en sí mismo tiene una larga historia, paralela al tratamiento Cartesiano de los animales y los cuerpos humanos como autómatas. No podemos deshacernos de tales prejuicios de la noche a la mañana: la metáfora de la planta como máquina ha llegado a estar tan arraigada que es difícil de digerir la evidencia de lo contrario. En la era de las comunicaciones tecnológicas, tiene sentido comparar a las plantas con cierta «inteligencia», máquinas de procesar información, por ejemplo, ordenadores o teléfonos móviles. Sin embargo, la señalización química realizada a través de las raíces de las plantas no es comparable a las ondas emitidas y recibidas por los teléfonos móviles. El estudio llevado a cabo por científicos del Instituto Blaustein para la Investigación del Desierto, el cual cité en el artículo original,¹⁷ incluía un informe sobre la habilidad mejorada

15] A. H. Fitter, «*The Topology and Geometry of Plant Root Systems: Influence of Watering Rate on Root System Topology in Trifolium pretense*» *Annals of Botany*, 58(1), pp. 91-101.

16] B.E. Mahall and R.M. Callaway, «*Root Communication among Desert Shrubs*» *PNAS*, 88(3), pp. 874-6.

17] Véase el capítulo anterior de este libro.

de las plantas de guisante común, receptoras de comunicación bioquímica, para resistir la sequía extrema, incluso cuando no experimentaron directamente este inductor del estrés abiótico. Dudo de que un teléfono móvil habría aprendido a funcionar mejor con batería baja si hubiera recibido previamente un mensaje de otro móvil en similares circunstancias.

¿Cómo estos nuevos descubrimientos afectan a la ética alimentaria? Primero, no quieren decir que debiéramos parar de comer plantas. Más bien, la idea es no reducir a las plantas a esos almacenes de carbohidratos y vitaminas o a esa otra fuente de energía tan ampliamente aplaudida hoy, el biocombustible. El respeto por la vida vegetal implica fomentar todas las potencialidades adecuadas para ello, incluyendo aquellas improductivas desde el punto de vista humano. Es especialmente pernicioso cultivar plantas de semillas estériles, ya arrebatadas de su potencial reproductivo, patentadas y apropiadas por compañías basadas en el beneficio. No solo estas «innovaciones» agrícolas perjudican a lxs granjerxs, que son forzadxs a comprar semillas cada año de las corporaciones multinacionales, sino que también violan la capacidad de reproducción en el núcleo del alma vegetal aristotélica.

Dada la co-evolución que integró a plantas y humanos, somos más interdependientes del mundo de la vegetación, en lo más profundo de nuestro ser, de lo que nos damos cuenta. «Somos lo que comemos» suena incluso más cierto ahora que lxs investigadorxs chinxs han descubierto que las moléculas del arroz sobreviven al proceso de digestión, entran en el flujo de sangre de los animales y regulan la expresión de los genes de los

mamíferos.¹⁸ La violencia contra las plantas resulta contraproducente, y provoca violencia contra los humanos y contra el medio ambiente en su conjunto, por ejemplo cuando las plantas son genéticamente modificadas y resistentes a los insectos, las plagas o enfermedades. Mínimamente, entonces, el respeto por lo que comemos debe filtrarse a través del auto-respeto humano, porque lo que se ha comido se convierte en una parte de quién o de lo que nosotrxs mismxs somos.

La consiguiente ética alimentaria no implica que deberíamos empezar a comer más carne animal o, para la gente que no son ni veganxs ni vegetarianxs, continuar consumiéndola con buena conciencia. El estrés de las plantas no alcanza la misma intensidad y no se expresa de la misma forma que el sufrimiento animal —un hecho que debe ser reflejado en nuestra ética práctica. Y sin embargo, el encomiable deseo de mejorar la situación de los animales, actualmente tratados como si fueran máquinas generadoras de carne, no justifica la argumentación estratégica a favor del indiscriminado consumo de plantas. La misma lógica en última instancia somete a los cuerpos de las plantas, animales y humanos a una total instrumentalización enfrentándoles contra una mente abstracta y racional. Se deduce que las luchas por la emancipación de todos los seres vivos instrumentalizados deberían ser combatidas en un frente común.

El proyecto de la liberación de las plantas, como yo lo veo, permitiría a las plantas ser lo que son y desarrollar

18] Lin Zhang, et al. «*Exogenous Plant MIR168a Specifically Targets Mammalian LDLRAP1: Evidence of Cross-Kingdom Regulation by microRNA*» Cell Research 22 (2012), pp. 107-26. DOI: 10.1038/cr.2011.158.

sus potencialidades, a menudo en el contexto de la co-evolución de los trans-reinos. Ya que los humanos y los animales comparten el alma vegetal con las plantas, las potencialidades de estas últimas son también las nuestras, aunque, frecuentemente, fallamos en reconocerlas como tal. Ya que la capacidad nutritiva es parte fundamental de la vida vegetal, las cuestiones sobre la ética alimentaria son cruciales en este proyecto. No podemos subsistir a base de materia inorgánica únicamente, como hacen las plantas, pero podemos cuestionar de manera crítica nuestras elecciones alimentarias sin imponer una manera de comer completamente libre de violencia y aplicable universalmente. Un patrón alimentario consciente combinaría distintas partes del alma aristotélica: la capacidad nutritiva, que compone la herencia vegetal en nosotrxs y la capacidad de razonamiento, la cual Aristóteles consideraba propia del ser humano. Y cuando se haga, la liberación de las plantas estará finalmente en nuestros menús morales.

7. Volvemos a la ética de las plantas

Cuando escribí un artículo de opinión titulado: «¿Si los guisantes hablan, debemos comérmolos?» para la sección «The Stone» del *New York Times*, no esperaba crear tanta controversia como lo hizo en las siguientes semanas. Mi argumento fue atacado por todo el mundo desde lxs fundamentalistas cristianos a lxs veganxs y desde neuro-científicxs hasta los racionalistas humanistas. Desde entonces he respondido a algunas de las críticas en otro artículo en el *Times*, «¿Está la liberación de las plantas en el menú?» y participé en un debate sobre la ética de las plantas con un defensor de los derechos de los animales, Gary Francione.¹⁹ A pesar de puntuales polémicas acaloradas, me tomo este interés sobre el tema como un signo prometedor de que las actitudes actuales hacia las plantas puedan estar empezando a cambiar. El mero hecho de que puedan ser objeto de tal intensa discusión y debate implica que las plantas no tienen que estar para siempre limitadas a un discreto segundo plano en nuestra vida cotidiana.

Parece, sin embargo, que todo esto no es sino la punta del iceberg emergiendo de las aguas estancadas de nuestra ética humanista. Incluso una consulta superficial de los resultados de la botánica contemporánea es

19] Véase el capítulo anterior y el texto final del presente libro.

suficiente para determinar cómo se está rápidamente desmantelando lo que pensábamos que sabíamos sobre las plantas. No solo algunas plantas pueden defenderse liberando químicos volátiles que atraen a los depredadores de los herbívoros que se alimentan de ellos,²⁰ sino que también pueden diferenciar entre miembros de su misma especie y «extraños», modificando el crecimiento de su raíz en respuesta a la identidad de la planta contigua.²¹

En este momento, nuestro pensamiento político y ético sobre la vegetación se está quedando rezagado con respecto a estos descubrimientos. La mayoría de la gente cree que las plantas se parecen a las máquinas, completamente determinadas por factores externos. Y nada es más propicio para el agravamiento de la crisis global del medio ambiente que la equiparación complaciente y no problematizada de los árboles como materia prima, disponibles para el ilimitado consumo humano.

En un debate reciente, Francione comparó una planta con una cosa inanimada, una alarma se disparó desde el exterior. Evidentemente, si uno se adhiere al programa ético inspirado por el utilitarismo del siglo XIX, uno querría transmitir una idea del siglo XIX de lo que es una planta opuesta a un animal. El ansia de algunos veganos por imponer las líneas divisorias conceptuales

20] Paul Paré and James Tumlinson, «*Plant Volatiles as a Defense against Insect Herbivores*», *Plant Physiology*, 121(2), octubre 1999, pp. 325-332.

21] Meredith Biedrzycki and Harsh P. Bais, «*Kin Recognition in Plants: A Mysterious Behavior Unsolved*», *Journal of Experimental Botany*, 61(15), 2010, pp 4123-8.

entre sensibilidad y no sensibilidad les impulsa a difuminar las distinciones obvias entre plantas vivas y seres inanimados. Aunque pueden ser químicamente manipuladas para la floración o retrasadas en el proceso de maduración, las plantas y sus componentes son seres en desarrollo, cuyos procesos hormonales, bioquímicos y celulares permanecen, hasta hoy, en gran medida desconocidos para nosotrxs. Ignorar esta complejidad resulta en un pensamiento que es simplista. Peor aún, da *carte blanche* a las fuerzas del agro-capitalismo empeñadas en comercializar todos los aspectos de las vidas humanas y no humanas.

El reto está en iniciar un diálogo entre las cuestiones científicas y filosóficas relacionadas con la vida de las plantas, sin permitir al prejuicio que se introduzca en ninguna de ellas. A este respecto, las cuestiones filosóficas fundamentales son: ¿Cómo vamos a analizar detalladamente los fundamentos para el pensamiento y la acción ética? ¿Y es este planteamiento fundacionalista todavía justificable, relevante, o útil? ¿Vamos solamente a tratar éticamente a aquellos seres vivos que más se parecen a nosotrxs, por ejemplo, animales sensibles? ¿Es la empatía la base fundamental para determinar cómo responder a alguien o a algo? ¿O se necesita una ética de la diferencia (o alteridad) con el fin de considerar nuestra conducta hacia las formas de vida que no facilitan nuestro comprensivo auto-reconocimiento?

Creo que este último punto es especialmente relevante en la ética de la vida de las plantas. Tomemos el ejemplo del lenguaje. Habría sido justo decir que al hablar sobre la «comunicación de las plantas», meramente proyectamos

nuestras propias realidades sobre las plantas, si (y solo si) la comunicación fuera un fenómeno únicamente antropomorfo. Por otro lado, si el lenguaje humano es solo un ejemplo de lo que el lenguaje es «como tal» como Benjamin, Gadamer y Derrida han insistido durante el curso del siglo XX, entonces esta manera de hablar no es una descuidada proyección de nuestros artefactos sobre el mundo no humano sino una salida definitiva de un paradigma estrechamente antropocéntrico. El lenguaje de las plantas puede ser ajeno para los humanos, pero es un lenguaje sin embargo —uno que aparece en el horizonte de la ética de la alteridad.

Sin duda, el cuestionamiento sobre qué son las plantas y cómo deberíamos tratarlas es percibido como amenazador por miembros de varios grupos de interés. Ya he hecho mención de la reacción adversa de una parte de ciertos veganxs, lo que es, en mi opinión, inexplicable, dado que tuvieron que enfrentarse con críticas similares ocasionadas por sus intentos en la extensión de normativas y otros derechos hacia los animales. Aquí hay una comparativa de los ataques más comunes dirigidos a lxs defensorxs de la ética animal y de la ética de las plantas respectivamente:

1. ¿Por qué deberíamos preocuparnos por los animales, cuando los humanos están muriendo de hambre y genocidio?
¿Por qué deberíamos preocuparnos por las plantas, cuando los animales están sufriendo y son asesinados para alimento?
2. Como los animales no son seres racionales, sus vidas son miserables y menos valiosas, comparadas con las de los humanos.

Como las plantas no son seres sensibles, sus vidas son miserables y menos valiosas, comparadas con las de los animales.

3. ¿Dónde situamos el límite si admitimos a los animales en nuestras consideraciones morales? ¿Serán las plantas las siguientes?
¿Dónde situamos el límite si admitimos a las plantas en nuestras consideraciones morales? ¿Será la bacteria lo siguiente?

Si, en cada uno de estos casos, el crítico no ofrece ni a los animales ni a las plantas el reconocimiento que merecen, es porque estos y todos los otros seres están asignados en jerarquías objetivamente fijas con la humanidad en su cúspide. (Para algunxs, el Ser Supremo sigue siendo Dios que preside sobre el resto en la escala de seres. Lxs fundamentalistas cristianxs que desprecian la ética de las plantas lo hacen porque desafía el rígido orden teológico donde las plantas son inferiores, y, por lo tanto, contradice la palabra de Dios.) No se les ocurre a lxs partidarixs de las jerarquías del ser y el valor que las categorías que les comprenden no se encuentran aisladas y que, por ejemplo, algo de la naturaleza del animal y la planta sobrevive en los humanos.

Comparado con el horrible abuso de los animales, que se ha intensificado con la industrialización de la agricultura, nuestro comportamiento hacia las plantas es menos preocupante porque, después de todo, un árbol talado no grita de dolor como cuando se sacrifica a un cerdo. Pero esto no quiere decir que la explotación en curso de la vida de las plantas debiera ser tolerada. Llamar la atención, de hecho, a nuestra incontrolada

instrumentalización de la vegetación, no es para alegar que los animales deberían continuar sufriendo en las granjas industriales y los mataderos. Esto es un *non sequitur* —una conclusión que no se deriva de la premisa anterior y una parte terrible de pensamiento falaz. Lxs activistas que creen que el despertar a la violencia ilimitada perpetrada contra las plantas es una distracción de su preocupación por los animales, son las víctimas desafortunadas de esta burda falacia.

La ética de las plantas no está en competición con la ética animal para ser «una causa de mascotas»; la idea principal detrás de esto es que las elecciones que no considerábamos ni morales o inmorales en el pasado están cargadas de serias consecuencias para todo (y para todxs) lxs afectadxs. De hecho, el desmantelamiento de las jerarquías del ser y el valor causa estragos en un universo de filosofía ontológico y moral, dogmáticamente ordenado, el cual aún está insuficientemente inundado del espíritu de la crítica. Tal deconstrucción no culmina, sin embargo, en la supresión de las diferencias entre y dentro de todos los seres sino exactamente en lo contrario: una proliferación de la diferencia fuera de los confines de su orden jerárquico.

La otra fuente de ansiedad yace escondida en las respuestas de lxs neurocientíficxs, que hace mucho que han reducido la consciencia humana a una serie de interacciones celulares y moleculares. Como sabemos, las plantas no tienen un sistema central nervioso pero esto no les impide enviar complejos mensajes bioquímicos, por ejemplo, a través de sus raíces y alterando sus patrones de crecimiento como resultado. La evidencia de la no metafórica memoria de la luz que reside en

las hojas de las plantas²² empeora aún más la situación sufrida por la argumentación que todavía apuesta por el excepcionalismo del sistema nervioso central. En otras palabras, cuando la consciencia está completamente integrada en su substrato bioquímico, resulta cada vez más indistinguible de los procesos celulares y moleculares del otro, supuestamente organismos no conscientes, como las plantas. La libertad (o plasticidad) de las plantas es el anverso de la estenosis determinística, en la que la neurociencia ha forzado a los motivos de la conducta humana.

El diálogo entre defensores y detractores de la vida de las plantas no es nada nuevo. En la Antigua Grecia, una tremenda divergencia conceptual metodológica era evidente entre el pensamiento de Aristóteles y su estudiante más conocido, Theophrastus. Entre otros escritos, Aristóteles nos legó estudios detallados de animales y sus «partes», mientras que Theophrastus dejó tras sí trabajos voluminosos, incluyendo «Investigación sobre plantas» y «De Causis Plantarum». La tradición que la filosofía occidental siguió fue sin lugar a dudas la aristotélica, en cuanto que privilegió el entendimiento animal de los humanos, de diversas formas definidos como «animales políticos» o «animales dotados de logos (razón, lenguaje, etc.)» ¿Pero qué ocurriría si filósofos posteriores siguieran una línea de pensamiento theophrastiana, centrando la atención en la herencia vegetal en nosotros? ¿Qué ocurriría si prestáramos una fracción de

22] Rebecca Boyle, «*Can Plants Think?*» Popular Science, 15 de julio, 2010. <<http://www.popsi.com/science/article/2010-07/study-unveils-plant-nervous-system-illuminating-how-plants-remember-and-react>>.

la atención que Theophrastus dedicó a las especies de las plantas y a los procesos de la vida? Quizá, en ese caso, la idea de la ética de las plantas no hubiera sonado tan extravagante para lxs académicxs profesionales y miembros del público en general, inmersos por igual, conscientemente o no, en la tradición aristotélica que se ha convertido en parte de nuestro sentido común. Nosotrxs, lxs filósofxs, deberíamos prestar atención a los resultados de los estudios actuales de inteligencia de las plantas en botánica como una llamada de atención impulsándonos a imaginar el contorno de este otro tipo de pensamiento que tiene mucho que aprender sobre y de las plantas.

8. El momento es propicio para los derechos de las plantas

La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue adoptada por la Asamblea General de la ONU hace más de seis décadas, el 10 de diciembre de 1948. Fue formulada como una respuesta directa a las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial que trajo a casa, de la manera más dura imaginable, la fragilidad y la violabilidad de los seres humanos. La codificación de los derechos humanos en la ley internacional destinada a proveer la protección legal que compensaría por las vulnerabilidades arraigadas en la condición humana. De hecho, cuanto más vulnerable es una persona, más necesitan ser protegidos sus derechos, por esta razón once años después de la votación de 1948, la ONU adoptó la Resolución Número 1386, *Una Declaración de los Derechos de lxs niñxs*.

En respuesta a otra, más prolongada guerra, esta vez hecha contra el medio ambiente, es el momento de plantear la cuestión de los derechos una vez más. ¿Son los seres humanos los únicos seres vivos que merecen derechos? ¿Qué ocurre con los animales? ¿O las plantas? ¿O los microbios, como lxs críticxs aficionadxs a las acusaciones de «terrenos resbaladizos» apuntarán rápidamente?

El caso de los derechos de las plantas es, paradójicamente, tanto sencillo como complicado. No hay duda de que

las plantas son algunos de los seres vivos más vulnerables del planeta: incluso según estimaciones bastante conservadoras, una de cada cinco especies de plantas está actualmente al borde de la extinción. Dada esta desastrosa situación global, la protección de sus derechos podría servir como un útil mecanismo legal para desacelerar la pérdida de la biodiversidad y mitigar la destrucción de la flora, la piedra angular de cualquier medio ambiente natural.

Para la mayoría, la misma idea de los derechos de las plantas les parece fantásica. En muchos ámbitos del mundo académico tanto dentro como fuera de su torre de marfil, las plantas son entendidas como poco más que máquinas verdes haciendo la fotosíntesis –esas cuasicosas pasivamente arraigadas en sus lugares de crecimiento. Estamos constreñidos por una pre-concepción obstinada que nos impide poner al día nuestra visión de las plantas basada en sus sorprendentes y recientemente descubiertas características de la conducta, sus habilidades adaptativas, su plasticidad evolutiva, etc... Una profunda resistencia psicológica nos lleva a descartar la creciente evidencia científica que dismantela los moldes conceptuales preconfeccionados, en los que las plantas han sido forzadas hasta ahora. El marco por defecto del pensamiento sobre las plantas asegura tanto una denegación absoluta de las iniciativas para darles derechos y una perpetuación de un status quo insostenible, que contempla a las criaturas más vulnerables expuestas a una violencia ilimitada.

Mientras que las plantas a lo largo de cientos de millones de años han desarrollado mecanismos de defensa altamente sofisticados en respuesta a sequías o herbívoros, están sin embargo, indefensas ante la arremetida humana. (La película de 2008 de M.N. Shyamalan «El

acontecimiento» (*The happening*) imagina un escenario de pesadilla donde los árboles lograban producir unas toxinas atmosféricas que inducían a los humanos que las inhalaban a suicidarse. No tan diferente de los repelentes de insectos naturales que las plantas de hecho sintetizan, las toxinas representaban un poder de los árboles recientemente adquirido para devolver nuestro asalto al medio ambiente transformándose en armas bioquímicas.) Una extensión de los derechos de la flora reduciría, al mínimo, nuestro impacto negativo en la vida de las plantas. Aún así, el razonamiento puramente instrumental a favor de los derechos de las plantas dista mucho de ser suficiente; además de proteger bosques y flores silvestres como recursos limitados valiosos y cada vez más como rarezas, es necesario reconsiderar el estatus de las plantas no solo como objetos para ser protegidos sino también como sujetos para ser respetados.

El fundamento no explícito para el concepto filosófico-legal de un derecho es la subjetividad —esto es, la voluntad o la capacidad para activamente configurar el mundo— de aquellos que disfrutan de la protección que ello garantiza. Una célebre teórica política del siglo XX, Hannah Arendt, nos lleva a examinar cuidadosamente lo que ella llama «el derecho a tener derechos» como la condición previa para la elaboración de los derechos humanos. Para Arendt, este meta-derecho fundamental implica la ciudadanía y la afiliación a una comunidad política, negada a las personas sin estado. A un nivel más profundo, sin embargo, el derecho a tener derechos supone una clara base de referencia que hace que las posteriores discusiones sobre el tema sean significativas. Requiere que los titulares de derechos sean ciudadanxs y, de ahí, sujetos humanos.

La ventaja de la formulación arendtiana es que desconecta la noción de los derechos de la correspondiente idea de las responsabilidades. A un bebé recién nacido le es otorgado inmediatamente ambos derechos humanos y aquellos de un niño, sin que haya nadie esperando que devuelva este privilegio en el momento cuando, sin saberlo, esté disfrutándolo. Se podría argumentar que el tiempo de estimación es meramente postpuesto hasta que la criatura haya llegado a la mayoría de edad, cuando como adulto que ya es potencialmente, puede asumir las responsabilidades y reconocer los derechos de otros. Habiendo dicho esto, el fundamento incondicional de derechos básicos anula la lógica de intercambiarlos por responsabilidades, tanto sea en el presente o en el futuro. El derecho a tener derechos es ganado en virtud de ser, más que de actuar de una manera particular. En otras palabras, es ontológico, no pragmático!

No relataré aquí la historia de una campaña loable y todavía en curso de activistas a favor de los derechos de los animales para garantizar el reconocimiento de estos seres vivos no humanos como sujetos legales. Basta con decir que lo que está en juego en esa lucha es negociar una base de referencia más inclusiva por el derecho a tener derechos, concretamente sensibilidad y la habilidad de sentir dolor. Los derechos de los animales no presuponen ninguna responsabilidad correspondiente: cuando reconozco el derecho a la vida de un lobo de montaña, no demando que el lobo actúe responsablemente y consideradamente con el ciervo, o con los humanos que encuentre en su camino. Tampoco los humanizo, al conceder derechos a los animales —algo que es más fácil de conseguir cuando tratas con una

mascota Schnauzer que con un lobo en estado salvaje. Más bien, apoyo la naturaleza especial de su subjetividad, que no es «más pobre» o «más deficiente» que la de los humanos simplemente porque los animales no pueden albergar pensamientos abstractos. Si tomando en serio las ideas de ciertos filósofos de la inmanencia de la vida, como Spinoza o Nietzsche, suponemos una sensibilidad ininterrumpida continua y duradera, que es emoción por una parte y conocimiento por la otra, entonces lo que es requerido no es tanto una ruptura radical con los derechos de los animales sino un ajuste relativamente menor en la distribución filosófica de los derechos. Planteando «¿deberían las plantas tener derechos?» mi objetivo es mostrar que una respuesta afirmativa a esta pregunta necesita el tipo de reajuste que es análogo a lo que dio lugar a la idea de los derechos de los animales.

Ahora que lxs botánicxs, lxs biólogxs celulares, lxs ecólogos forestales están presentando sus hallazgos científicos sobre las complejidades del comportamiento de las plantas, es el momento de renegociar la base de referencia de los derechos una vez más. Como Anthony Trewavas, del Instituto de Biología Celular y Molecular de la Universidad de Edimburgo, expone en su artículo pionero sobre la inteligencia de las plantas: «Si hay sobre 15 factores medioambientales actuando en diferentes grados y afectando la percepción de ellos entre sí, entonces la combinación de medio ambientes posibles en los cuales cualquier persona puede encontrarse y a los cuales debe responder es enorme».²³

23] Anthony Trewavas, «*Aspects of plant intelligence*», *Annals of Botany* 92 (2003), pp. 1-20.

Las plantas claramente no crecen al azar; despliegan una tremenda plasticidad evolutiva, coherente con su inclusión en la noción de subjetividad. Actúan sobre el entorno de su crecimiento controlando la fauna microbiana de las raíces, usando señales bioquímicas atmosféricas para atraer a los depredadores de los insectos herbívoros que las amenazan, o regulando la magnitud de sus raíces en respuesta a las identidades de sus vecinas. Las plantas calculan y siguen con sus raíces el itinerario óptimo hacia los recursos repartidos de forma irregular bajo el suelo; colocan descendientes clónicos, o *ramets* de clones, en los lugares más propicios para su crecimiento y desarrollo; detectan la diferencia entre los daños mecánicos causados en las hojas y un ataque herbívoro, comunicando esta información a las partes que no han sido afectadas de la misma planta. Comparten información sobre las condiciones adversas del medio ambiente, comunicadas a través de señales bioquímicas liberadas por las raíces e inician una compleja respuesta morfológica y fisiológica hacia estas condiciones que involucra aproximadamente cuarenta genes. Una noción consistente, sustancial de los derechos de las plantas no será posible a menos que esté basada en una nueva variación del derecho a tener derechos en la singularidad de la subjetividad vegetal.

Mientras, en Occidente, los debates científicos y filosóficos sobre el estatus de las plantas están solo comenzando, las religiones de Oriente han estado en primera fila protegiendo la vida de las plantas durante milenios. Varias vertientes del hinduismo aplican la idea de *ahimsa* (no violencia) para todos los seres vivos, tanto animales como plantas. Por lo que, en su forma ascética, el jainismo prohíbe el consumo de vegetales con raíz, porque creen que las raíces albergan el alma de las plantas.

El informe de Comité Federal Suizo de Ética sobre Biotecnología No Humana (ECNH) del 2008, *La dignidad de los seres vivos con respecto a las plantas. La consideración moral de las plantas por su propio interés*, fue un paso crucial de Occidente hacia la formulación de los derechos de las plantas. Enmarcado en términos éticos, el informe se quedó corto al referirse a los derechos de las plantas, aunque preparó el camino para la consideración política de su «dignidad». Evidentemente, el Comité Suizo no deliberó tampoco, sobre el derecho a tener derechos y las estructuras subyacentes de subjetividad presupuestas en el grueso informe de la vida vegetal. Aún así, *La dignidad de los seres vivos con respecto a las plantas* es un hito innegable, aunque solamente sea porque llevó el debate al Comité Federal de un país europeo. Entre otras cosas, los miembros del Comité recomendaron por unanimidad considerar como moralmente inadmisibles cualquier daño arbitrario causado a las plantas; por decisión mayoritaria se estableció que sea necesaria una justificación moral siempre que las plantas estén sujetas a una instrumentalización total; y, de nuevo por decisión de la mayoría y por razones morales, excluyó a las plantas de la categoría de propiedad absoluta. En otras palabras, el informe desaconsejaba tratar a las plantas como cosas y preparaba el camino para conferirles el estatus de agentes morales con el derecho a tener derechos.

En resumen, ¿cuáles son, entonces, las razones para otorgar derechos a las plantas? En términos de la filosofía clásica, podríamos decir que, como sujetos políticos con un programa de crecimiento y desarrollo bastante ilimitado (un programa considerablemente más ilimitado que el de los humanos y los animales), ellas poseen valor

intrínseco, buscan el bien propio y por tanto merecen respeto. Las plantas no existen exclusivamente para el consumo animal y humano; por el contrario, ellas habían florecido ya mucho antes de que hiciéramos nuestra aparición en la escena evolutiva. Esta es la razón fundamental para considerar la posibilidad de los derechos de las plantas. Una justificación más pragmática depende de la necesidad de proteger algunos de los más vulnerables seres vivos del planeta. El éxito evolutivo de las plantas y su tenacidad podría quedar neutralizada por la destrucción humana de la flora en una escala sin precedentes por ninguna otra especie. El discurso de los derechos sería entonces uno entre muchos instrumentos legales destinados a poner límites en la enorme huella que estamos dejando en la población de plantas y animales alrededor del mundo.

El formular una posible *Declaración Universal de los Derechos de las plantas* requerirá mucho trabajo interdisciplinario, implicando biólogosx especializados en plantas, filósofox, especialistas en bioética y expertxs legales, entre otros. Todo lo que puedo hacer aquí es sugerir los principios posibles para apoyar estas discusiones. El derecho a florecer sería coherente con el respeto a las potencialidades vegetales de crecimiento y reproducción. En términos concretos, implicaría una prohibición sobre la manipulación genética creadora de semillas estériles, que roba a las plantas sus potencialidades y daña a lxs granjerxs, forzadx a readquirir semillas de las corporaciones multinacionales en cada ciclo agrario. El derecho a ser libre de la violencia arbitraria y de una total instrumentalización, reconocería el valor intrínseco de las plantas, y como resultado, fijaría límites sobre la utilización para fines externos. Significaría, por ejemplo,

imponer severas restricciones a las prácticas de explotación forestal y que la destrucción deliberada de la vegetación fuese considerado una violación de los derechos de las plantas. Estos dos principios explicarían los aspectos de la libertad positiva y negativa que se aplican a la vida de las plantas.

Los demasiados extendidos abusos de los derechos humanos alrededor del mundo no deberían ser ejercidos como un argumento contra la extensión de los derechos de los seres vivos no humanos. Es trágico que todos los días innumerables personas sufran de tortura, esclavitud, o arresto arbitrario, pero ni este sufrimiento ni los intentos de mejorarlo justifican un trato de violencia indiscriminada hacia otras formas de vida. El ilustre Martin Luther King escribió en una carta desde la cárcel de Birmingham: «La injusticia en cualquier parte es una amenaza a la justicia en todas partes». Explícitamente o no, el empuje maximalista del principio del Dr. King evidencia cada lucha por los derechos legales, incluyendo aquella desplegada en nombre de las plantas.

9. Cómo las plantas nos conducen más allá de la lógica organísmica

Desde la segunda mitad del siglo XIX, lxs pensadorxs europeos se han estado rebelando contra la visión del mundo totalizadora que alcanzó su cima con la filosofía de Hegel. Nietzsche y Kierkegaard usaron la fragmentación y la singularidad absoluta como parte de su arsenal en la lucha contra la totalidad. En el pensamiento francés del siglo XX, este impulso continuó inalterado. Levinas apeló a la infinitud del Otro; Deleuze favoreció una serie de devenires que señalaban la desintegración de estructuras «molares»; y Derrida proclamó la deconstrucción como una manera (o una no manera: *aporía*) de suspender las operaciones de análisis y síntesis.

Pero aquí está el problema, como yo lo veo. Mientras lxs filósofxs estaban librando una batalla contra la totalidad, lxs científicxs empíricos estaban ocupados resolviendo sus instancias biológicas en unidades orgánsmicas en una multitud de reacciones bioquímicas, propiedades biofísicas, y procesos algorítmicos-computacionales. Para cuando esta disolución estuvo completa, ya no había ninguna totalidad viva a la que oponerse. Las disputas de lxs filósofxs no eran nada más que una lucha quijotesca contra molinos de viento y fantasmas. Y la botánica fue una de las víctimas de

la revolución científica, que la suplantó por «ciencias de las plantas». Una corriente de esa disciplina, el estudio morfológico de las formas vegetales se convirtió en algo del pasado. *Botánica* es ahora significativo solo como una designación de la historia de la ciencia o una indicación de elementos de comida vegana en los menús de los restaurantes.

¿Es el reduccionismo científico una mejor alternativa que las categorías orgánicas? ¿Deberíamos dar la bienvenida a cualquier tipo de fragmentación o des-
totalización? ¿No conlleva la pérdida de la figura más importante de la individuación en biología (concretamente, el organismo) consecuencias negativas para la ética de nuestro compromiso en los mundos de seres vivos no humanos que nos rodean y nos habitan? Porque, ¿qué se debe respetar en las redes de transducción hormonal o en la señalización bio-eléctrica que ocurre en ciertos tejidos orgánicos y células?

No hay soluciones fáciles para estos dilemas. Nuestra nostalgia por la integridad orgánica estaría tan fuera de lugar como una aceptación entusiasta del reduccionismo científico contemporáneo. La tarea ante nosotros es descubrir un modo de individuación biológico que ni sería embrujado por la lógica del organismo ni se suscribiría a una completa desintegración y *nano*-mecanización del mundo.

El destino de las plantas que, tratadas por las ciencias relevantes, pierden toda forma reconocible, es compartido por todos los seres vivos, incluyendo a los humanos y a los animales no humanos. En lo que respecta a la mayoría de los científicos, sus (y nuestros) esquemas

coherentes desaparecen, y lo que queda a raíz de las formas son procesos materiales, en las que lo vivo ha sido analizado. No pocas veces, en el periodo posterior a esta demasiado entusiasta destrucción del todo, las funciones integradoras y sus correspondientes estructuras están bajo intensa especulación y debate, especialmente en el caso del comportamiento de las plantas. Como vertientes de la filosofía anglo-americana conocida como «analítica», la mayoría de las ciencias hoy sucumben a un método unilateral carente de la importancia de la síntesis. No existe una receta sencilla para volver a juntar en el pensamiento las partes, en las que lxs científicxs han desmontado las entidades orgánicas e inorgánicas por igual. (Incluso en los círculos de filosofía no analítica, el fuerte énfasis puesto en la «crítica», tanto de una variedad textual o conceptual, a veces pierde la pista del pensamiento positivo, el cual no es sinónimo de mera conformidad). La ecología es una excepción a esta corriente, precisamente porque considera a los seres vivos en interacción unos con otros y con su entorno, proporcionándonos un avance de sus síntesis no totalizadoras.

Lo que es especial sobre las plantas es que su estatus era ya ambiguo en los sistemas totales de pensamiento. En *Filosofía de la naturaleza* de Hegel estaban confinadas en un área gris entre los minerales y el mundo de los organismos animales. Los puntos muertos de la metafísica de Hegel, para nosotrxs encierran la promesa de una individuación biológica radicalmente diferente, la individuación que no enfrenta sin piedad el uno contra el otro. Afirmo que las plantas son más y menos que los organismos; son procesos sub-organísmicos y agrupaciones supra-organísmicas. El destrozo

científico de su *Gestalt* (su forma totalizante) es de este modo valioso, siempre y cuando sea mitigado por un nuevo tipo de agencia-ecológica relacional, anarco-comunitario, e inclasificable en términos de lo que, en otra ocasión, he identificado como «pensamiento de las especies».²⁴ Resumiendo, las decisiones sobre lo que constituye una especie son alcanzadas basándose en juzgar determinadas, a veces minúsculas, diferencias significativas en la forma, respaldadas por el componente genético. Esa es nuestra variación actual sobre el *eidos* platónico, referente a la imagen (el aspecto) de las cosas y a su programa orientativo. Pero, en ausencia de una forma unitaria, tales decisiones son improbables. La ciencia contemporánea destroza el pensamiento de las especies, y sin embargo no tiende un puente hacia otro tipo de pensamiento. Esa es una manera de interpretar la famosa sentencia de Heidegger «la ciencia no piensa».

La advertencia en todo esto es que los organismos *per se* son, también, no solo más sino también menos que organismos. Los humanos y los animales no humanos no responden a las expectativas de la lógica organísmica, porque vivir y ser una totalidad son dos condiciones incompatibles entre sí. Nosotrxs, también, somos al mismo tiempo sub- y supra-organísmicxs, micro-dispersxs y macro-participativxs, incluso si todavía no comprendemos totalmente nuestra difícil situación, aferradxs en cambio, a una totalidad obsoleta de personalidad o individualidad. Dado el terreno de cambio en el panorama científico donde la idea del organismo está ahora suprimida, las plantas, tradicionalmente

24] Capítulo 4 de este libro.

excluidas del ámbito organísmico, pueden proveernos de marcadores para la orientación en el nuevo terreno. Ellas pueden darnos a entender cómo la unión al desmoronarse puede verse en todos los niveles, desde los tejidos vivos a los grupos y las comunidades. Pueden esclarecer la singularidad fuera de las limitaciones de la individualidad. Y pueden revelar qué significa afirmar al otro y al mundo, sin por lo tanto, abnegarnos de nosotros mismos.

10. *Anti-Linnaeus* (o, un terremoto en la denominación botánica)

En 2012, Vitoria-Gasteiz, la capital del País Vasco donde trabajo, tuvo el honor de ser la Capital Verde Europea, un título que ganó, en gran medida, gracias al hecho de que tiene «un alto porcentaje de áreas públicas verdes, asegurando que toda la población viva a menos de 300 metros de un espacio verde abierto».²⁵ Es, por lo tanto, uno de los lugares más favorables en Europa hoy en día para pensar sobre, y re-evaluar la relación humana con las plantas.

Contra el contexto de crisis económica que ha asido Europa, lxs responsables políticxs han puesto las iniciativas culturales y ecológicas en espera, considerándolas superfluas e insignificantes. Lo mismo se aplica a las plantas mismas, siempre y cuando las tratemos como ornamento, fuente de recursos y, en cualquier evento fondos discretos en nuestras vidas. No es sorprendente, entonces, que una revolución genuina en el mundo de la botánica haya pasado relativamente desapercibida: en su nueva versión, efectiva a partir del 1 de enero de 2012, el Código Internacional de Denominación Botánica ha abandonado el requerimiento de describir las

25] «2012-Vitoria-Gasteiz», European Commission's European Green Capitals <<http://ec.europa.eu/environment/europeangreencapital/winning-cities/2012-vitoria-gasteiz/index.html>>.

especies recién descubiertas en latín en favor de «declaraciones descriptivas en inglés».²⁶

En cualquier otro campo académico, tal desestimación de metodologías centenarias (en este caso retrocediendo al menos hasta Carl Linnaeus, y siguiendo el rastro hasta el naturalista romano Plinio el Viejo) habría causado una controversia significativa y habrían sido sometidas al escrutinio público. No tanto cuando se trata de botánica. A parte de unos pocos entusiastas, el público es todavía alegremente indiferente a las plantas que, mientras conmueven la imaginación poética y artística, no estimulan nuestro intelecto, y mucho menos suscitan fuertes respuestas morales, si se compara con la indignación que se siente frente al sufrimiento animal. Tanto los individuos como los grupos que ignoran la investigación pionera de lxs científicxs asociadxs con los «estudios sobre la inteligencia de las plantas» continúan atribuyendo a las plantas el tipo de pasividad que transforma a la vegetación en un perfecto —y perfectamente silencioso— material para el estudio científico y la manipulación. Los sistemas arcaicos de clasificación facilitan, precisamente, esta relación dominante con las plantas.

¿Qué hay detrás del cambio radical en la manera en que las especies de plantas son catalogadas? Es sobre todo una cuestión de eficiencia, dado que otra modificación metodológica, incluida en el mismo documento, ahora permite a lxs botánicxs publicar sus resultados exclusivamente online para acelerar la divulgación de las nuevas especies a la

26] Katherine Rowland, «*Revised Rules for Botanical Taxonomy Take Effect*», Nature Blog, 9 enero, 2012 <<http://blogs.nature.com/news/2012/01/revised-rules-for-botanical-taxonomy-take-effect.html>>.

comunidad científica y para evitar que cualquier representante de la flora escape de las amplias redes clasificatorias de la denominación botánica. El denominar a las plantas no es un fin en sí mismo, el conocimiento nominalista por el bien del conocimiento. Como James Miller, Decano y Vicepresidente de Ciencias del Jardín Botánico de Nueva York, explica, las simplificaciones en el nuevo Código hacen que la «exploración» del potencial de cada especie sirva como una fuente de materias primas, alimento, y medicación con más garantías: «Si una especie se extingue antes de ser encontrada —un fenómeno conocido como «extinción anónima»— no hay manera de explorar su potencial. Debemos evitar que eso suceda.».²⁷ De acuerdo con esta lógica, es imprescindible que cada especie de planta entre en el vasto sistema de clasificación, de la manera más rápida y fácil posible, recibiendo un nombre y siendo asignada para fines humanos específicos. La designación en inglés facilita, precisamente, este uso del potencial vegetal bajo la suposición de que las plantas no poseen ningún valor intrínseco, ajeno a los usos humanos.

La adopción del inglés como la nueva *lingua franca* de la botánica es también un signo de tardío, lingüísticamente intervenido, imperialismo. La indefensión de las comunidades de plantas y especies, convertidas en objetos pasivos del conocimiento científico, se multiplica de múltiples maneras cuando lo que sabemos sobre la vegetación es codificado y sobre-codificado en los dominantes lenguajes imperiales como el latín e inglés. Así como, hasta e incluyendo la época de Descartes y Spinoza, nadie tomó

27] James Miller, «Flora, Now in English», *New York Times*, 22 enero, 2012. <<http://www.nytimes.com/2012/01/23/opinion/plants-in-plain-english.html>>.

la filosofía y otros campos de estudio en serio a menos que los tratados estuvieran escritos en latín, la producción contemporánea de lo que cuenta como conocimiento creíble (o, como mínimo, efectivo) se ciñe a la regla de oro del inglés y la traducción al inglés. Esto no quiere decir que deberíamos tener nostalgia de las arcaicas locuciones latinas que llevaban en sí otro conjunto de aspectos hegemónicos superpuestos, entre otros, a las plantas. Interrogar al lenguaje, tanto del viejo como del nuevo imperio, donde las plantas son legítimamente identificadas es solo un primer paso para reconsiderar las relaciones humanas con las plantas, relaciones que no son solo una cuestión de ética sino también de supervivencia, para todas las especies, reinos, y el planeta al completo.

La tarea que nos ocupa es enorme y, como tal, supone tanto paciencia como mucha imaginación filosófica y científica. En vez de establecer nuevos y más eficientes modos de explotar a las plantas, se trata de nada más y nada menos que de cordialidad hacia ellas, un proyecto de vivir juntos en trans-especies y trans-reinos, en una comunidad con seres no humanos. En última instancia, lo que está en juego es un cambio de paradigma más drástico que la sustitución de un lenguaje imperial por otro en un esfuerzo por salvaguardar la relevancia de un viejo sistema de clasificación. Deberíamos esforzarnos en ser todavía más —no menos— anti-Linnaeus que el Código Internacional de Denominación Botánica permitiría, y deberíamos hacerlo así insistiendo en el desplazamiento del enfoque humano y el conocimiento de las plantas desde su base nominalista, todavía congelado en las anticuadas categorías del Escolasticismo. Plagada de dificultades, esta tarea debería, no obstante, llevarse a cabo en aras de extender el estatus excepcional de «Capitales verdes» a todo el «Planeta verde».

11. La revolución copernicana de la botánica

¿Sabías que las plantas se comunican las unas con las otras a través de señales bioquímicas emitidas por sus raíces? Que, cuando son atacadas, producen las mismas sustancias que funcionan como analgésicos en animales y humanos? Que pueden distinguir el color azul del rojo en sus entornos? Que, por alguna misteriosa razón sus raíces emiten frecuencias de sonido específicas mientras crecen?

El actual cambio de paradigma científico sobre nuestro entendimiento de las plantas es comparable en su magnitud e importancia a lo que al final del siglo XVIII Kant consideró como su propio giro copernicano. Con el descubrimiento de que la Tierra se movía alrededor del Sol (y no al revés), la revolución copernicana original en astronomía señaló el final del modelo geocéntrico ptolemaico. El giro Kantiano consiguió algo similar en filosofía. En vez del enfoque tradicional sobre la realidad objetiva y la cuestión ontológica *¿Qué es X?* Kant propuso una reorientación hacia el sujeto del conocimiento e investigó en las condiciones de posibilidad, así como los límites para el saber humano. ¿Cuáles son las razones para incluir los recientes descubrimientos en el campo de «señales y comportamiento de las plantas» en esta lista ilustre de revoluciones?

Filósofos de la biología han insistido a menudo en el estatus especial de la disciplina entre las ciencias. De diferentes maneras, Henri Bergson, Gregory Bateson y Hans Jonas han sostenido que, a diferencia de la física o la química, la biología y la teoría evolutiva no obedecen leyes «objetivas», porque la vida introduce un grado razonable de indeterminación en la materia. Podemos interpretar esta afirmación de una manera trivial según la cual simplemente significa que la biología no es una ciencia exacta. Pero eso no es suficiente: nuestra pretensión es el sentido amplio del excepcionalismo biológico. Llevados a su conclusión lógica, la indeterminación irreductible de la biología implica que cada forma de vida no es un objeto de estudio totalmente predecible, sino un sujeto en su propio medio. O, como Kant ilustremente declaró en 1784, «nunca habrá un Newton para una brizna de hierba».

Hace un siglo, Jacob von Uexküll aplicó esta perspectiva a los mundos de los animales. Incluso cuando el medio ambiente es objetivamente el mismo, argumentó, las especies animales que lo habitan selectivamente comprenden los aspectos que son propicios para su supervivencia, mientras prudentemente ignoran todos los demás. Con el tiempo, los escritos de von Uexküll influenciaron a filósofos tan cruciales del siglo XX como Martin Heidegger y su rival Ernst Cassirer; Maurice Merleau-Ponty y Gilles Deleuze; Max Scheler y Georges Canguilhem; pero esta teoría de «señales de percepción» biológica (*Merkzeichen*) no se extendía al mundo de las plantas, el cual permaneció relegado a un telón de fondo impasible por el drama de la vida animal.

Hoy en día, estamos todavía viviendo con las repercusiones de esta omisión. En algunos círculos teóricos progresistas,

el antropocentrismo ha dado paso al zoo-centrismo, tal que la vida animal se ha establecido firmemente en los principales asuntos filosóficos. Sin negar el valor de estas investigaciones, podemos concluir que una nueva descentralización está en marcha, esta vez convocada desde los márgenes de la vida ocupados por las plantas.

Cuando digo «los márgenes de la vida», no estoy hablando sobre la escasez de plantas en el planeta; por el contrario, la celulosa vegetal es el componente orgánico más común de la Tierra. La marginalidad de las plantas ha sido conceptual, no empírica, porque han sido imaginadas durante toda la historia de la filosofía occidental en forma de «animales deficientes» o «materia organizada para la reproducción». Ante este sesgo milenario, la transición de las plantas desde los márgenes al centro del pensamiento constituiría realmente una revolución copernicana en la botánica, tanto como en la filosofía.

Mi argumento no se desvía ni hacia la mistificación ni al obscurantismo; la idea de que las plantas son seres vivos inteligentes no antropofomiza oblicuamente a nuestras «primas verdes». Tal cambio teórico solo dejaría intacto —si no fortalece— el antropocentrismo, extendiendo sus efectos a los seres vivos que han sido situados relativamente lejos del *anthropos* (el humano) que es análogo al planeta en el sistema Ptolemaico. La cuestión es, más bien, familiarizarse con el hecho de que la inteligencia humana, semejante a la de los animales y las plantas, es una respuesta a los problemas a los que cada forma de vida en cuestión se enfrenta.

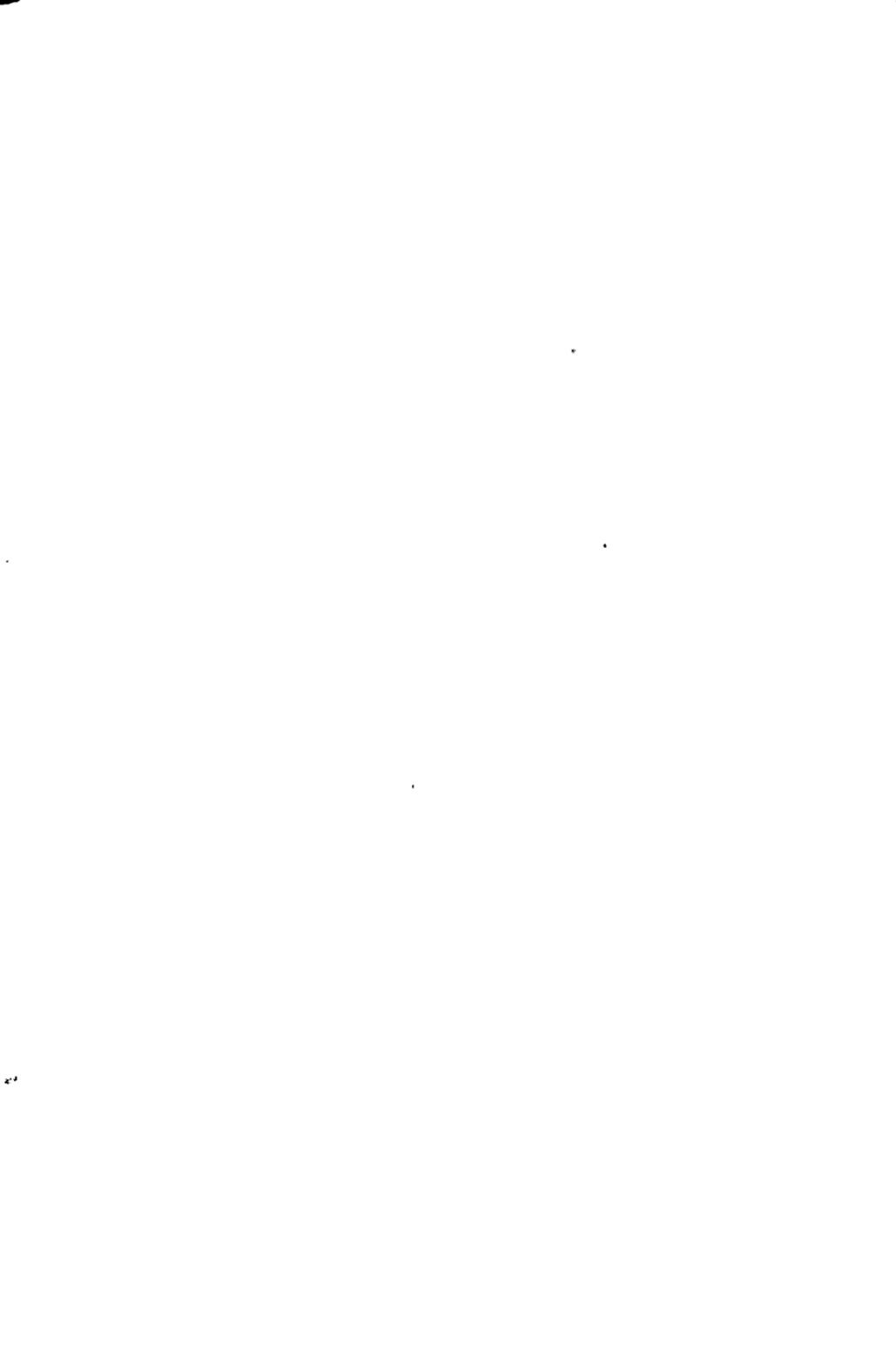
La inteligencia de las plantas no es una sombra del saber humano y su comportamiento no es una rudimentaria

forma de conducta humana. Después de todo, a diferencia de los animales y de los humanos, para quienes la conducta es a menudo asociada con el movimiento físico, las plantas actúan cambiando sus estados, morfológicamente y fisiológicamente. Un análisis honesto de las capacidades de las plantas, por tanto, requiere una declaración simultánea de las similitudes y diferencias entre ellas y otros seres vivos.

En los círculos científicos, no hay un consenso sobre las implicaciones de los nuevos datos de investigación extraídos del comportamiento de las células de las plantas, tejidos y comunidades. Por una parte, los opositores de la revolución copernicana en botánica afirman que los nuevos datos no hacen más que demostrar lo que se ha sabido todo el tiempo sobre la plasticidad de las plantas y su adaptabilidad. Esta es la posición expresada en la carta abierta en la publicación *Trends in Plant Science* firmada en 2007 por 36 científicos fitólogos que consideraban las extrapolaciones de neurobiología de las plantas «cuestionables». Por otra parte, tenemos las investigaciones de reconocimiento familiar en las plantas por Richard Karban y Kaori Shiojiri; de inteligencia de las plantas por Anthony Trewavas; de la bioacústica de las plantas por Stefano Mancuso y Monica Gagliano; de la sensibilidad de los ápices radiculares similares a «centros de comando» del cerebro por František Baluška y Dieter Volkmann; del aprendizaje y comunicación de las plantas por Ariel Novoplansky; y de los sentidos de las plantas por Daniel Chamowitz, entre muchos otros. Sus hallazgos en la investigación científica (revisada por colegas) ya no encajan en el paradigma científico donde las plantas son estudiadas como una mera conjunción de propiedades bioquímicas o biofísicas. Independientemente

de las analogías que plantean entre plantas y animales, ¿no produce el drástico cambio en el enfoque (de las plantas como objetos a las plantas como sujetos) un verdadero cambio de paradigma Kuhniano, o una revolución copernicana, en la botánica?

No es el papel de la filosofía proporcionar a la ciencia definiciones inflexibles y técnicas de la mente, inteligencia, aprendizaje, y otros términos relacionados que se aplicarían o no a la vida de las plantas. En cambio, podemos idear y trabajar hacia una simbiosis creativa de la filosofía y la botánica, donde los conceptos filosóficos estarían desestabilizados tras contactar con investigaciones de vanguardia en ciencias de las plantas, y donde estas ciencias recurrirían, a su vez, a la filosofía en su búsqueda de un apropiado marco teórico. Tal idea rigurosamente interdisciplinaria pertenecería a algún lugar entre *una filosofía de la botánica* y *una botánica de la filosofía* con su debate sobre cómo los procesos de las plantas, así como imágenes vegetales y metáforas, ejercen una influencia formativa sobre el pensamiento. El pensar-planta mide el perímetro de esta tierra de nadie con la esperanza de promover una polinización cruzada de la filosofía y las ciencias de las plantas.





Parte 2: ***Interacciones***



12. Revolución (Con Monica Gagliano)

En 1999, la eminente revista *Science* publicó un número especial sobre biotecnología de las plantas, que de acuerdo con el Artículo 2 de la Convención sobre Diversidad Biológica de la ONU, se refiere al *uso* de organismos vivos para la realización de productos con *usos* específicos. Titulado «La revolución de las plantas» por Abelson y Hines, la introducción a este número especial relata la gloria de la biotecnología de las plantas, los muchos logros y beneficios de la ingeniería de las plantas por su capacidad para proporcionar (cuestionablemente) alimentos más saludables, y, lo más importante, su contribución a la seguridad alimentaria mundial.²⁸

Resulta sorprendente que como científicxs y filósofxs, se esperara que nos uniéramos al coro de los entusiastas de la bioingeniería alabando la invariabilidad y la uniformidad, cuando nosotrxs exigimos a nuestros estudiantes universitarixs que entiendan que la Naturaleza o la Existencia florecen con la variación y la diversidad. En el terreno de la biología, la existencia de tal variación entre especímenes y la selectiva mortalidad de los individuos basada en esta variación son los principios fundamentales de la teoría darwiniana de la selección natural. ¿No

28] Philip H. Abelson and Pamela Hines, «*The Plant Revolution*», *Science*, 285(5426), julio 1999, pp. 367-8.

deberíamos asumir que los ecosistemas mismos son capaces de prosperar con éxito? Sabemos muy bien que una mayor diversidad de especies garantiza la estabilidad en el ecosistema y, a su vez, los ecosistemas más sanos son más resistentes al estrés y pueden resistir mejor y recuperarse de las condiciones adversas. Sabemos igualmente bien que las prácticas agrícolas modernas industrializadas enfocadas en el monocultivo de cultivos uniformes llevan a agro-ecosistemas inestables, que se vuelven cada vez más rápidamente susceptibles a las infestaciones de patógenos y malezas.

La historia de la biotecnología de las plantas, con su menos que gloriosa revolución, parece señalar a un callejón sin salida. La buena noticia es que esta no es la única narrativa disponible que la ciencia puede ofrecer. La otra historia paralela (y la otra revolución de las plantas) que está surgiendo de la reciente investigación científica es, de hecho, bastante diferente en cuanto nos recuerda cómo las plantas mismas actúan detectando formas, colores, olores, sonidos, y haciendo precisas elecciones de comportamiento.

Aquí están solo unos pocos ejemplos. Las plantas cuentan historias de luz, oscuridad, y todas las tonalidades de en medio, porque es a través de la luz que tienen una idea de su vecindario y es mediante el monitoreo de la luz, así como la sombra proyectada por otras plantas que ellas son capaces de determinar quién está creciendo a su lado y dirigir su propio crecimiento. No solo son las plantas muy sensibles a la luz así como a la oscuridad, sino también, al utilizar pigmentos especializados llamados fitocromos, son capaces de detectar la relación de luz específica reflejada o transmitida por sus vecinas.

Las plantas comparten historias de aventuras volátiles, de atracciones y reacciones basadas en un complejo vocabulario químico que nos habla ante nuestras mismas narices y es irresistible para los receptores olfatorios de muchos otros animales. A veces, estas son historias de atracciones fatales cuando el dulzor oloroso de sustancias de un olor agradable de miel en la hoja de la drosera se convierte en una inevitable y mortal táctica para un insecto inconsciente. A su vez, las plantas se convierten en las presas de insectos herbívoros, y en esas ocasiones ellas pueden pedir ayuda liberando químicos volátiles que atraen la atención de pequeños depredadores que atacarán a los herbívoros atacantes. Al utilizar una variedad de compuestos orgánicos volátiles inducidos por herbívoros, las plantas pueden avisar a sus vecinas de un ataque potencialmente inminente. Son capaces de responder a estas señales producidas por vecinas dañadas cuando ellas no han sido atacadas aún o dañadas, permitiendo por lo tanto respuestas defensivas preventivas. Ahora hemos aprendido también que los parientes cercanos serán más capaces de detectar y entender las señales que reciben que las que no son parientes.

Y las plantas cuentan más historias de sentimientos delicados, como los expresados por la planta sensitiva *Mimosa pudica* que responde a perturbaciones mecánicas como el contacto, doblando sus hojas e incluso «fingiendo la muerte» inclinándose cuando es perturbada como parte de un repertorio de comportamiento defensivo destinado a desalentar a depredadores potenciales. Para otras, como la *Dionaea muscipula* (también conocida como Venus atrapamoscas), el tacto no sirve para escapar de los depredadores sino para atrapar nutritivos

alimentos con paciencia y perfecta sincronización. Esta planta cierra como un cepo sus hojas modificadas en una fracción de segundo cuando un desprevenido insecto rastrero estimula dos de los diminutos pelos que cubren la superficie interior de las hojas con menos de veinte segundos de diferencia. Si la sincronización no es la adecuada, no salta la trampa y no hay gasto de energía.

Para otras muchas, el tacto sirve para detectar vibraciones y estímulos mecánicos a cierta distancia, como en el caso de los sonidos. Es una historia que las plantas nos han estado susurrando silenciosamente durante milenios, pero solo recientemente hemos afinado nuestros oídos tecnológicos para escucharla. Las plantas generan emisiones acústicas estructuradas que viajan por el suelo y contienen información para el resto de la comunidad, aunque todavía no hayamos conseguido entender su significado. No hay duda de que escuchan el paisaje sonoro que las rodea, prestando atención a los sonidos que pueden ser útiles para la reproducción o como señales de advertencia para defenderse. E independientemente de los sentidos implicados, las plantas recuerdan lo que han aprendido mediante sus experiencias y, como los animales, usan el proceso de aprendizaje para adaptarse y perdurar en el futuro.

Junto con otras historias que las plantas nos cuentan de sí mismas, sin duda los ejemplos expuestos no son signos propios de insensitivos organismos-máquina con respecto a objetos. Lo correcto es respaldar una teoría cuando nuestras observaciones de la realidad confirman sus predicciones, y cuestionarla, rectificarla y hasta rechazarla cuando se demuestra que sus predicciones son falsas.

Por tanto, la pregunta que emerge es la siguiente: desde un punto de vista ético, ¿cómo se puede justificar, promover, y apoyar económicamente la utilización de plantas en el contexto de la biotecnología y la bioingeniería, cuando las premisas de esta empresa científica se basan en la equivocada imagen de las plantas como organismos insensibles y cosificados? El desarrollo de la bioingeniería de las plantas, concretamente de la investigación en plantas modificadas genéticamente (MG), es un tema con gran carga emocional en nuestra sociedad. Sin embargo, la creciente evidencia científica que demuestra que las plantas son organismos dotados de una gran sensibilidad, en vez de meros objetos o recursos, puede aportar una resolución imparcial e inequívocamente clara para un debate muy acalorado. Basándose en el estado actual del conocimiento el método científico nos obliga a ajustar nuestro enfoque, a decosificar las plantas y, por ende, dejar de otorgar legitimidad científica a la investigación sobre la modificación genética de estas.

En un tiempo en el que la sociedad depende de la pericia científica para hallar respuestas a la actual crisis socioambiental, es un deber aplicar el método científico con la máxima integridad. Al decosificar las plantas no solo conseguimos un relato filosófico más rico de qué (o quién) son, sino que, más importante aún, nos responsabilizamos de cómo nos relacionamos con ellas como sujetos vivos por derecho propio. La repetida incapacidad para incorporar nuevas evidencias y corregir o, cuando sea adecuado, rechazar viejas teorías, es característico tanto de la pseudociencia como de la filosofía chapucera. Para estar a la altura de la filosofía y la ciencia, tenemos que reconsiderar urgentemente la forma en que vemos y tratamos a las plantas.

13. Aprendizaje (con Monica Gagliano)

En lo relativo a la inclinación a aprender, las plantas probablemente son los últimos seres vivos que nos vienen a la cabeza. Tienen la apariencia de ser pasivas, inmóviles y totalmente determinadas por su fijación al lugar en el que han enraizado, así que ninguna de las llamadas «capacidades cognitivas» parecen serles aplicables. Ello sin mencionar el santo grial de la cognición, el sistema nervioso central con redes neuronales extensivas, del que carecen las plantas.

Al mismo tiempo, las sospechas de que las plantas son capaces de aprender no son del todo nuevas. Aunque Sir J. C. Bose (1858-1937) propuso la idea hace poco más de un siglo, no saltó realmente a la arena de la investigación científica hasta hace unos pocos años. El motivo para este retraso es obvio: la extendida suposición en los siglos XX e incluso XXI de que el aprendizaje necesita o bien la infraestructura de los procesos neuronales, o, en el caso de las máquinas, redes neuronales artificiales que imiten el modelo de sus equivalentes biológicos. Con esta suposición de fondo, los experimentos sobre aprendizaje, memoria o toma de decisiones en las plantas han sido interpretados como actos de pura majadería. Pero, siendo justos, mientras que hemos reflexionado sobre el aprendizaje humano y animal desde la antigüedad, aún seguimos haciendo las preguntas básicas sobre cómo funciona

realmente el aprendizaje, porque hallar las respuestas no es tan fácil, ni siquiera en esta clase de organismos.

Por tanto, ¿cómo formularíamos esas mismas preguntas en lo que respecta a las plantas? ¿Las plantas tienen motivaciones y preferencias? ¿Tienen expectativas y, en ese caso, podemos evaluarlas? ¿Toman decisiones y, en ese caso, qué consecuencias tiene ello en la manera en que las vemos? El reto creativo en este caso es el desarrollo de herramientas experimentales y teóricas adecuadas que permitan a las plantas mostrarnos qué y cómo aprenden, y al mismo tiempo rechazar consagrar las capacidades humanas o animales como el patrón estándar para estas investigaciones.

Si empezamos a debatir la cuestión desde cero, nos daremos cuenta de que todo lo que sabemos sobre el mundo lo aprendemos mediante la repetición. El aprendizaje a través de las cosas que experimentamos una y otra vez es realmente una de las maneras más efectivas de adquirir nuevas conductas, o de ajustar y refinar las antiguas, para conseguir sobrevivir y prosperar en una variedad de condiciones ecológicas y sociales. ¿Por qué habría que excluir a las plantas de este útil proceso evolutivo? ¿La incapacidad para aprender no afectaría negativamente a sus oportunidades de supervivencia? ¿No sería un total despilfarro, por no decir un peligro, que las plantas registraran los estímulos de su entorno cada vez como si fueran nuevos, sin la memoria acumulada de la experiencia anterior que les permitiría reaccionar adecuadamente en el futuro?

Como los seres humanos y otras muchas especies animales, la sensitiva planta *Mimosa pudica* también aprende

mediante la práctica repetida. Normalmente, cuando se ve afectada por una perturbación por primera vez, instintivamente cierra sus hojas, un mecanismo diseñado para defenderse de los depredadores. Pero, como han demostrado experimentos recientes, la *Mimosa* aprende rápidamente que seguir cerrando sus hojas cuando una repetida perturbación se revela como benigna en sus consecuencias es un derroche de energía. Al no considerar ya amenazadora esta experiencia, esta planta deja de cerrar sus hojas, un cambio de comportamiento motivado por la recompensa energética que proporciona mantener las hojas abiertas. Al fin y al cabo, la oportunidad de «alimentarse de la luz del Sol» se reduce considerablemente cada vez que la *Mimosa* cierra sus hojas, lo cual es algo que puede costarle caro. Aquí es donde entra en juego el proceso de aprendizaje, ayudando a la planta a optimizar su comportamiento.

Es interesante hasta qué punto depende del contexto ambiental la disposición de la *Mimosa* a mantener abiertas sus hojas a pesar de la existencia de una perturbación. Los datos experimentales muestran claramente que esta planta no reacciona sin más a estímulos inmediatos existentes en el ambiente. En cambio, evalúa una situación dada y despliega preferentemente comportamientos que le compensan desde su perspectiva. La tendencia de las plantas individuales de *Mimosa* de emprender la acción concreta de mantener las hojas abiertas en respuesta a una perturbación conocida, es mayor en entornos de luz limitada donde las consecuencias del cierre de hojas pueden ser funestas. Y, sorprendentemente, la fuerza de la motivación de la *Mimosa* en mantener las hojas abiertas no flaquea,

como se podría esperar, cuando mejoran las condiciones de iluminación. Estas plantas no se «relajan» sin más cuando se las lleva de un ambiente con iluminación limitada a otro donde la luz es abundante. Siguen altamente receptivas y en un estado de alerta, como si anticiparan que el entorno pronto pudiera volver a deteriorarse.

En todo momento, las plantas, como los seres humanos y otros animales, perciben una variedad de cosas simultáneamente, pero aprenden a centrar su atención en lo que necesiten percibir, y exhiben una tendencia conductual a evitar o abordar las situaciones que se presentan. En este proceso, la repetición es la plataforma de aprendizaje sobre la cual se materializa la motivación que guía el comportamiento hacia metas concretas y recompensas esperadas. No es por casualidad que, bajo esta concepción del aprendizaje de las plantas, utilicemos tranquilamente palabras como *motivaciones*, *preferencias*, *expectativas* y *elecciones*, las cuales en el lenguaje cotidiano equiparamos a menudo con sentimientos, deseos y comportamientos conscientes. Conforme avanzamos en el conocimiento de la capacidad de aprendizaje de las plantas, puede que las preguntas no se refieran a si las plantas tienen motivaciones y preferencias, expectativas o elecciones, sino más bien a qué significa para nosotrxs saber (y aceptar) que así es.

14. Sensibilidad (con František Baluška)

No solo es ilegal, insostenible e irresponsable. La tala de la caoba americana en los bosques pluviales peruanos en rápida decadencia podría resultar un error por un motivo adicional: es inhumano. Obviamente, una explotación forestal no es lo mismo que un matadero. No hay espantosas imágenes ensangrentadas de sufrimiento animal ni gritos, excepto el ruido ensordecedor de las sierras mecánicas zumbando. Pero la indiferencia de las plantas, su impasibilidad ante el daño que se les inflige o incluso ante su propia destrucción es engañosa.

El sentido común nos dice que, a diferencia de sus equivalentes animales, las células de las plantas son inmóviles, encerradas en una densa membrana de celulosa, y, por tanto, insensibles e incapaces de producir respuestas conductuales reales. En su rechazo de toda posibilidad de una ética de las plantas, los críticos a menudo se basan en lo que toman como un dato incontrovertible: a saber, que las plantas carecen de algo parecido a un sistema nervioso y la concomitante capacidad de sentir dolor.

Sin embargo, ni la ciencia ni la filosofía deberían derivarse de las fatuas perogrulladas del sentido común. Ya en el siglo XIX Charles Darwin y su hijo argumentaron que

el análogo del cerebro animal está situado en las raíces de las plantas. Este argumento ha sido conocido como la «hipótesis del cerebro-raíz».

Vale la pena citar el tratado de Darwin *El poder del movimiento en las plantas*, donde afirma lo siguiente: «Apenas es una exageración decir que la punta de la radícula así dotada (de sensibilidad) y con el poder de dirigir los movimientos de las partes adyacentes, actúa como el cerebro de uno de los animales inferiores; el cerebro situado en el interior del extremo anterior del cuerpo, recibiendo impresiones de los órganos de los sentidos, y dirigiendo los diferentes movimientos».²⁹

Una planta no correrá treinta kilómetros para buscar comida. Pero sus raíces, con sus sensibles puntas, explorarán extensos laberintos subterráneos hasta que encuentren la zona más saturada en nutrientes. Una planta tampoco huirá de un foco de peligro. Pero sus raíces son lo bastante inteligentes para evitar lugares peligrosos creciendo vigorosamente para alejarse de entornos hostiles. En consecuencia, si las plantas son como los animales, como los Darwin mantenían, entonces son animales que crecen cabeza abajo y del revés, con el cerebro (la raíz) inmerso en la oscuridad del suelo, los pulmones (las hojas) expuestas al exterior, y los órganos sexuales (las flores) orientados hacia las espaciosas extensiones de las alturas. (No hay nada intrínsecamente erróneo en esta comparación mientras relativicemos lo que es «arriba» y lo que es «abajo», y no consideremos al animal como el punto de referencia por defecto. Lo

29] Charles & Francis Darwin, *The Power of Movements in Plants* (London: John Murray, 1880), p. 573.

que quiere decir que, de la misma manera que las plantas son animales cabeza abajo, los animales son plantas cabeza arriba).

Convergamos, pues, que las raíces de las plantas están dotadas de sensibilidad hacia el mundo subterráneo, el cual para nosotrxs, seres humanos, simboliza el reino de la muerte o, en el mejor de los casos, tiene connotaciones de existencia inconsciente, como sintetiza la famosa alegoría de la caverna de Platón. Sin embargo, de por sí, es probable que esta afirmación sea insuficiente cuando se trata de convencer a nuestros escépticxs amigxs de que las zanahorias y los rábanos que comen, así como los cactus y las orquídeas que crecen en sus alféizares son seres dotados de sensibilidad. Pero subamos la apuesta y preguntemos: ¿Y si las células de las plantas fueran en realidad más como neuronas que minúsculas cárceles de celulosa? ¿Y si las plantas sintieron algo parecido al dolor?

Tomemos por ejemplo la planta sensitiva por excelencia. *La Mimosa pudica* también es conocida coloquialmente como «nometoques» porque cierra sus hojas en cuanto se pasa la mano por ellas. La *Dionaea muscipula*, o Venus atrapamoscas, detecta y devora los insectos que son atraídos por sus sugerentes lóbulos. Ambas plantas pierden su distintiva sensibilidad cuando se les expone a anestésicos, precisamente las sustancias que son tan efectivas para aliviar el dolor en animales y seres humanos. Lo mismo es cierto para las raíces y otras especies, normalmente no clasificadas en el mismo grupo que la *Mimosa* o la *Dionaea*.

Es más, las plantas parecen anesthesiarse a sí mismas. El etileno, una clásica hormona vegetal que alivia el dolor,

es liberado en los tejidos vegetales sometidos a tensión mecánica inmediatamente después de ser heridos, lo cual sugiere que podría actuar como analgésico también en nuestras primas verdes. A su vez, las plantas de mayor altura producen etileno para preparar a sus frutos para ser devorados «sin dolor» por animales y humanos, los cuales extenderán después sus semillas. Solo los frutos maduros «anestesiados» son deliciosos, porque han sido desprovistos de las sustancias tóxicas que las plantas emplean para disuadir a potenciales comensales precoces.

El etanol, sintetizado principalmente por las raíces de plantas en situaciones de estrés (por ejemplo, en estado de deficiencia de oxígeno molecular), produce un efecto anestésico comparable. En respuesta a un estímulo doloroso, una planta no da un alarido con todas sus fuerzas como haría un animal, pero grita bioquímicamente. Este hallazgo debería llevar a los filósofos utilitaristas a una pausa para reflexionar en profundidad.

Ahora bien, la «anestesia vegetal» autoinducida no es solo local. Cuando se punciona la hoja de un árbol, las otras partes de la planta que no han sido directamente afectadas por la herida reciben una señal bioquímica de la amenaza. Al haber sido avisadas con antelación, pueden prepararse para lo peor, y empezar a producir sus propios analgésicos anticipándose al ataque. ¿Quién se atrevería a afirmar que la planta y sus partes individuales puestas en alerta roja son ajenas a su supervivencia y no se preocupan por su propio interés y bienestar?

Quizás no nos resultaría tan chocante escuchar que las plantas experimentan algo parecido al dolor si nos diéramos

cuenta de que sus células, también, pueden dispararse y generar potenciales de acción (PA). Los PA son rápidas subidas y bajadas de las cargas eléctricas que tienen lugar en las membranas de células excitables, como el caso de nuestras neuronas, y han sido registrados regularmente en plantas desde 1873. Ahora ya es obvio que no solo la *Mimosa* y la *Dionaea*, sino que todas las plantas producen PA, causantes de todo tipo de fenómenos, desde la curación de heridas hasta la respiración y la fotosíntesis.

Y a continuación tenemos la visible proximidad entre las células de las plantas y las neuronas, las únicas células animales y humanas que, como las de las plantas, carecen de centriolos, o estructuras celulares cilíndricas. De manera similar a las células vegetales carentes de sangre, las neuronas evitan el contacto directo con el torrente sanguíneo y, en vez de ello, se protegen y se alimentan gracias a la barrera hematoencefálica. Incluso las formas y los principios de las polaridades celulares en las células vegetales que crecen en las puntas –pelos radiculares y tubos de polen- recuerdan a las neuronas extendiendo sus axones.

La sensibilidad de las plantas no es una cuestión de cuentos de hadas sobre árboles parlantes, como los ents de *El Señor de los Anillos* de J. R. R. Tolkien. En vez de «máquinas verdes» fotosintetizadoras, las plantas disponen de agencia en su propio ámbito, buscan su desarrollo óptimo o, en otras palabras, persiguen su propio bien. Depende del pensamiento ético ponerse a la altura de los recientes descubrimientos científicos sobre las respuestas de las plantas a los estímulos dañinos, su búsqueda de alimentación, y cómo eluden los peligros.

No nos hace falta adscribirnos al utilitarismo para justificar la inclusión de las plantas entre los objetos de nuestra consideración moral. Los intereses de una Venus atrapamoscas, tanto como los de la caoba americana, se manifiestan inequívocamente en sus comportamientos intencionales, inteligentes y motivados por una finalidad. Su instrumentalización absoluta, es decir, el ilimitado uso de las plantas para beneficio humano es, a su vez, injustificable tanto por la presión excesiva a la que se las somete, como porque pisotea los propios intereses de las plantas.

Es verdad, las plantas no hablan nuestras lenguas y no piensan en nuestros términos zococéntricos o antropocéntricos. Pero son un buen ejemplo de conducta inteligente y sensibilidad, bien que carente de una estructura cerebral y sistema nervioso. Desde las variedades más bajas hasta las altas, las plantas demuestran que es posible actuar con un propósito en el entorno sin abandonar su lugar de crecimiento y sin formar representaciones conscientes del mundo, de tipo humano. Son seres vivos altamente sociales y comunicativos, a pesar de que sus patrones de comunicación no sean tan llamativos para el ojo humano como, digamos, la danza de las abejas. Quienes se dignan a hablar en nombre de las plantas, otorgándoles el papel de organismos indiferentes e insensibles, revelan inconscientemente su propia insensibilidad hacia las complejidades de los seres vivos no humanos.

15. Comunicación (con Yogi Hendlin)

Para el conocimiento humano, parece que cuanto mejor es nuestra tecnología, más inteligentes y comunicativas se vuelven las plantas. Pero, seguramente, no ha habido un repentino aumento de la inteligencia de las plantas en los últimos treinta años; ha sido nuestra percepción de las plantas la que ha estado creciendo y, hasta cierto punto, también hemos crecido con ella. Esto nos lleva a una cuestión: si en las últimas décadas hemos descubierto una miríada de nuevas formas en que se comunican las plantas, tanto interna como externamente, entonces ¿qué otros misterios continúan ocultos a nuestro conocimiento? Y, más importante, ¿cómo puede llevarnos a reconsiderar nuestra propia idea de la comunicación lo que ya conocemos sobre la comunicación de las plantas?

Primero intentemos despejar nuestra mente y escuchemos lo que el propio mundo tiene que decir. Antes de significar transferencia de información, envío de mensajes o el modelo de estímulo-respuesta, la *comunicación* es el proceso de crear una comunidad, de desarrollar algo en común, compartido por todo el mundo. Al menos desde la Antigüedad Griega, el principio vegetal de la vitalidad ha representado a los más básicos tipos de vida, compartido por plantas, animales y humanos. Las capacidades de obtener alimentos y reproducirse,

agrupadas bajo este principio, son comunes a todas las clases de seres vivos. Sin embargo, estas mismas capacidades han sido cargadas de intencionalidad egoísta por la ciencia moderna, darwinismo incluido, si no a escala de los especímenes individuales, a escala de especie. En vez de ensamblar una comunidad biológica, el principio de vitalidad ha sido empleado con la finalidad de separar a los seres vivos, aislados por sus intereses y preocupaciones excluyentes respecto a la supervivencia.

Para recuperar este perdido sentido de la comunicación, debemos regresar a la ontología de las plantas, incluyendo la manera en que distribuyen los recursos requeridos para la nutrición. El método de «árboles madre», que dirigen el flujo de nutrientes entre generaciones en arboledas (incluso entre diferentes especies de árboles),³⁰ muestra un extraordinario nivel de cuidado y reparto entre organismos. Aunque los árboles madre canalizan más nutrientes hacia sus progeñe que hacia otros árboles, existe una economía de nutrientes y una circulación de la energía (gracias a los hongos micorrícicos que facilitan el funcionamiento de los sistemas radiculares) que se halla en algún lugar entre el altruismo y el egoísmo. Efectivamente, se trata más de un modelo comunista de «de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad», que de un sistema de abstraer el interés propio de los intereses de los vecinos. Lxs científicxs botánicxs llegan a postular que las hojas de una planta producen

30] Suzanne W. Simard, David A. Perry, et al. «*Net Transfer of Carbon between Ectomycorrhizal Tree Species in the Field.*» *Nature* (388), 1997, pp. 579-582.

energía excedente para poder compartirla con otras plantas del sotobosque que reciben menos luz.³¹

Si las plantas se comunican entre sí, es porque son comunales de arriba a abajo. No están individualizadas, como la mayoría de los animales, con claras fronteras entre sí mismas y las demás plantas. Las plantas sencillamente no pueden ser concebidas como organismos individuales, sino como sujetos con identidades profundamente plurales, que van desde su propia inteligencia descentralizada —su «análogo de cerebro» que existe en sus multiformes raíces, hasta su supervivencia interdependiente. A juzgar por las apariencias, la radical alteridad de las plantas tiene que ver, en parte, con esta fluidez de la distinción entre sí misma y las demás. Pero, ¿de verdad que los seres humanos están excluidos de la ontología comunal de las plantas y, por extensión, de su modo de comunicación?

Las relaciones humanas en el pasado siglo han sido malinterpretadas como la acción de actores individualistas, racionales y puramente egoístas. En economía, gran parte de nuestra comunicación, sobre todo en el mercado, ha sido reducida a astutos cálculos de costo-beneficio. Pero como David Graeber ha argumentado en su libro de 2011 *En deuda: Una historia alternativa de la economía*, tales interacciones basadas en el intercambio están únicamente guiadas por principios egoístas de la elección racional con gente que no se espera volver a ver nunca más, es decir, en el contexto

31] Marc-André Selosse, et al. «Mycorrhizal Networks: Des Liaisons Dangereuses?» Trends in Ecology and Evolution, 21(11), 2006, pp. 621-628.

social más desarraigado inimaginable. A la inversa, compartir entre amigos y miembros de una comunidad en muchas sociedades es un sencillo acto de dar, sabiendo que se puede pedir un favor en caso de necesidad, pero sin reducir los favores a una contabilidad de *quid pro quo*. Compartimos para llevarnos bien y para salir adelante. Las interacciones cotidianas de las plantas, y las de muchos seres humanos, funcionan de una manera más acorde con un modelo de economía del don que mediante el cálculo de los rendimientos de las inversiones (aunque dar también abre todo un mundo de complicaciones, como Greaber y Derrida han revelado).

Además de crear una comunidad con otras plantas de la misma especie que quizás no son percibidas como diferentes por el «individuo» que se comunica, la comunicación vegetal forja comunidades por encima de las especies y los reinos biológicos. Las plantas manejan insectos insectívoros beneficiosos atrayéndolos mediante la dispersión de aromas orgánicos volátiles específicamente dirigidos para asegurar el control de plagas contra herbívoros depredadores.³² Como ya hemos mencionado, cooperan con hongos cerca del área apical de la raíz para optimizar la ingesta de nutrientes. Y esto son solo dos de muchos ejemplos, de cómo las plantas construyen redes biológicas que son simbióticas en vez de competitivas, basadas en intereses compartidos en lugar de ganancias mutuamente excluyentes.

32] Silke Allmann and Ian T. Baldwin, «*Insects Betray Themselves in Nature to Predators by Rapid Isomerization of Green Leaf Volatiles.*» *Science* (329), 2010, pp. 1075-8.

En resumen: antes de considerar el contenido o la forma de la comunicación, ya sea humana o no humana, es crucial formular la obvia pregunta filosófica, *¿qué es la comunicación?* Las plantas nos ayudan a aportar algunas respuestas iniciales a esta indagación al revelar que el «mensaje», o lo que se comunica, no está separado del agente comunicador, que es un ser comunal a cualquier escala de su arquitectura celular, tisular y ambiental. De manera muy similar, el lenguaje humano, erróneamente identificado con la comunicación en su totalidad, no es una herramienta para la transferencia de información, sino parte integral de nuestra ontología, nuestra constitución comunal intrínseca. Esto es, sin duda, el sentido de la frecuentemente malinterpretada sentencia de Heidegger de que «el lenguaje es la casa del ser», que debería ser interpretada fuera de sus estrechos confines humanos y ser adaptada a los modos no humanos de comunicación. Teorizar el lenguaje de las plantas como la casa del ser de las plantas sería un excelente punto de partida para esta difícil empresa.

|

16. Patriarcado (con Luis Garagalza)

La filosofía floreció en la Antigua Grecia sobre la base de la idea de naturaleza, interpretada en términos vegetales. La palabra griega para designar la *naturaleza* era *physis*, aludiendo al crecimiento y, en concreto, a la germinación y floración sucesiva de las plantas. Sin embargo, la versión de la metafísica clásica que predominó en el mundo occidental estaba atravesada por el mundo animal. Provocando la risa de Diógenes, Platón caracterizó al ser humano como animal bípedo implume y presentó una imborrable imagen del alma como un auriga que trata de conducir un carruaje tirado por dos caballos. Aristóteles, a su vez, definió el ser humano como un «animal racional».

Conceder privilegios a los animales y situarlos jerárquicamente por encima de la vida vegetal, se opone eficazmente al modo de pensamiento metafórico de la naturaleza-*physis*, el cual está íntimamente ligado al mundo de las plantas. Paradójicamente, la dimensión más etérea y espiritual del pensamiento metafórico se despliega *contra natura*, contra la naturaleza, o es decir, contra las plantas. Subrayamos el carácter paradójico de este desplazamiento, concretamente en relación a la filosofía de Aristóteles, en la que la exigencia es pensar a cada ser de acuerdo a lo que es, conforme a su naturaleza, *kata physin*. Pero, ¿qué quiere decir «de acuerdo

a la naturaleza» cuando la palabra ha sido desviada de sus connotaciones vegetales? Quizás se podría decir que la metafísica piensa a la propia naturaleza contra la naturaleza y que, es de acuerdo a esta «naturaleza contra natura» desprovista de vegetales como son entendidos los seres singulares y el ser como un todo.

La expresión de Aristóteles *kata physin* contiene en realidad una velada doble alusión a la vida vegetal. Hemos destacado el primero de estos matices, a saber la generación de la *physis* en los procesos y fenómenos vegetales de crecimiento. El otro se encuentra oculto en la palabra *kata*: de acuerdo con..., conforme a... *Kata* significa la continuidad del pensamiento con la cuestión pensada, el primero siguiendo fielmente cualquier cosa que la segunda presente y dicte. Milenios más tarde, esto se habrá convertido en el principio fundamental de la fenomenología. El pensamiento Aristotélico no puede, de ninguna manera, oponerse al objeto de su indagación y pensar contra él. Es más, no dispone de objeto, considerando que este constructo es algo postulado sobre y contra el sujeto, violando pues la continuidad de *kata physin*.

Desconocido para él, de nuevo, Aristóteles nos convoca a pensar de manera similar a las plantas, conjuntamente con el entorno, con los elementos de la tierra, el agua, el aire y el fuego celeste, y con todo lo demás reunido bajo el encabezado vegetal del crecimiento. Pensar no oponiéndonos a lo conocido, y por tanto objetivándolo, imitando la relación de los animales con el mundo, sino siguiendo todo lo que capture nuestro interés como un girasol que reproduce la trayectoria diaria del Sol.

La atracción de la metafísica hacia la figura del animal puede que esté correlacionada con el privilegio que esta tradición otorga al patriarcado y la masculinidad. Junto a las plantas, las mujeres han sido consideradas desde hace mucho tiempo irracionales, carentes de inteligencia, y mucho más cercanas a la tierra y el mundo material que al espiritual. Hasta cierto punto, éste ha sido también el destino de los animales, ya que la razón ha sido atribuida exclusivamente a la humanidad, y solo a sus representantes masculinos además. Aún así, nos ha sido mucho más fácil aceptar que existe algo así como una inteligencia animal que admitir que también existe la inteligencia de las plantas. ¿Cómo se explica esta fuerte resistencia? ¿Podría deberse a la naturaleza de la racionalidad patriarcal que sostiene nuestro mundo tecno-instrumental, que exhibe mayor afinidad por la actividad animal que por la existencia vegetal? ¿Este modo de razonar rígidamente masculino percibe intuitivamente que la vida de las plantas constituye su límite insuperable? ¿Es porque no puede evitar considerar la vegetación como algo demasiado pasivo, ajeno, extraño, etc... como para ser vista como inteligente?

Los científicos botánicos como Stefano Mancuso y František Baluška, que estudian la inteligencia vegetal, nos han recordado la idea de Charles Darwin de que las plantas tienen una especie de «cerebro» situado en las raíces que detecta numerosos factores esenciales para su supervivencia y que habilita sus respuestas adaptativas. Mientras que el animal tiene el cerebro arriba, en el aire, la planta tiene un equivalente cerebral aproximado, abajo, en la oscuridad de la tierra. En este sentido, podríamos asociar el descubrimiento de la inteligencia vegetal con lo que el psicólogo Eric

Neumann ha denominado «consciencia matriarcal», actuando desde el interior del inconsciente y en consonancia con sus procesos. Esta estructura psíquica da lugar a un peculiar tipo de actividad, que no puede ser reducida a la de un animal y que, desde la perspectiva patriarcal-animal, permanece invisible o se muestra como mera pasividad. Al mismo tiempo, la subsiguiente «consciencia patriarcal» se separa del inconsciente y se opone a él de una manera agresiva, correspondiéndose más a la manera en que el cerebro de un animal responde a las exigencias de su entorno natural. Emerge pues una oposición poliédrica entre actuar *contra natura*, conocimiento objetivable, masculinidad, subjetividad metafísica y animalidad, por un lado, y, por otro lado, vida en contigüidad con el mundo, conocer de manera no objetivante, feminidad, una subjetividad pre y postmetafísica, y vida vegetal.

En las culturas y mitologías patriarcales, habitualmente los humanos se interpretan a sí mismos partiendo de la animalidad, como animales superiores o espirituales, con cuya movilidad o comportamiento proyectivo se identifican, al mismo tiempo que se esfuerzan por domesticar o cazar a esos ejemplares. A pesar de su énfasis en la racionalidad pura y la Ilustración, la metafísica occidental hereda este sesgo, sintiendo una inconsciente necesidad de reivindicar su independencia respecto al mundo vegetal, los orígenes biológicos en el nacimiento de una mujer, y un modelo de razonamiento basado en la continuidad entre pensamiento y existencia.

Las mitologías matriarcales que surgen de la recolección, en oposición a una forma de vida basada en la caza, se

identifican con los ciclos de muerte y regeneración de la vegetación, con su modo de adaptarse al entorno y trabajar con él sin transformarlo despiadadamente. Aunque el proceso de humanización se ha desplazado de lo vegetal a lo animal, no tiene por qué quedar detenido en dicha etapa eternamente. Su culminación señalaría la coexistencia del espíritu animal-patriarcal con el alma vegetal-matriarcal, recuperada en un contexto de libertad, igualdad y vínculo comunitario. Significaría pues pensar de acuerdo a y en contra de la «naturaleza», manteniendo bajo control el impulso objetivador.

17. Bioacústica (con Monica Gagliano)

Mientras caminamos por el bosque en un día soleado, nos sumergimos en una completa sinfonía de sonidos: el trinar de los pájaros, el dulce susurro de la brisa en las hojas, el fluir del agua en un arroyo... En medio de este rico conjunto acústico de naturaleza orgánica e inorgánica, las plantas parecen estar en silencio. Como lo expresa el poeta francés Francis Ponge en *Faune et Flore*, «ils n'ont pas de voix» (no tienen voz).³³ La frase de Ponge, confirmada por nuestra experiencia del paseo por el bosque, es tan obvia, y a la vez tan alejada de la verdad!

Junto a las impresiones auditivas de las hojas y las ramas de las plantas cuando las tocan las gotas de lluvia o el viento las mece, las plantas generan su propia cacofonía de sonidos, en su mayoría emitidos en los extremos superior e inferior de nuestro rango auditivo, y por tanto difíciles o sencillamente imposibles de detectar para nuestros oídos. Algunos de estos sonidos son considerados subproductos accidentales de la liberación de tensión en el sistema de transporte de agua por cavitación (formación de cavidades en líquidos), sobre todo en plantas sometidas a estrés hídrico. Pero muchos otros no están causados por la interrupción de la cavitación, y

33] Francis Ponge, *Selected Poems*, editado por Margaret Guiton (Winston-Salem: Wake Forest University Press, 1994), pp. 68-9.

de hecho, evidencias recientes indican que las plantas generan sonidos independientemente de los procesos relacionados con la deshidratación y la cavitación. No sabemos cómo producen las plantas todas esas emisiones acústicas, o si estas contienen alguna información para otras plantas u organismos, y, finalmente, qué mensaje transmiten, si lo hay. Sea como fuere, el hecho es que las plantas sí tienen sus propias «voces», y apenas estamos empezando a sintonizar nuestros oídos científicos y filosóficos para escucharlas. Al tratar de discernir esas voces, debemos tener cuidado de no ahogarlas con los sonidos que nos son familiares, y menos aún que nos agradan. Aunque la «música de las plantas» transmite de una manera palpable la sensibilidad de estos seres vivos, los despoja de su propio modo de expresión.

Nuestros esfuerzos por registrar los sutiles movimientos de las plantas tropiezan con atolladeros parecidos. La fotografía secuencial puede acelerar el crecimiento vegetal hasta el punto en que sus ritmos se sincronizan con los de la consciencia humana. En algunos de los primeros experimentos en esta técnica fotográfica se emplearon plantas, y la idea aristotélica del crecimiento como una especie de movimiento halló concreción empírica. Cuando germina una semilla, por ejemplo, la elongación de su tallo va acompañada de rotación alrededor de su eje (el llamado «movimiento nutacional»). En tiempo real, la nutación del tallo es un movimiento imperceptible, pero puede ser, hasta cierto punto, sincronizado con la percepción humana de la movilidad gracias a una mediación técnica que descompone, distancia y recompone la temporalidad de la experiencia.

No obstante, la alteración fílmica de los ritmos propios de la planta para hacerlos coincidir con los de la temporalidad

humana, no es algo libre de la violencia que se ejerce cada vez que se imponen marcos de referencia ajenos a una determinada forma de vida. Si atendemos a la tesis de Heidegger de que el sentido del ser es el tiempo, entonces negar a la planta su propio tiempo equivale a robarle su ser.

Volviendo a la percepción auditiva, la fascinación por traducir todo lo que nos rodea a escalas musicales tiene una larga historia. Atraviesa la historia del pensamiento occidental, desde la antigua «música de las esferas», postulada como expresión sonora de la armonía divina, hasta la idea de Schopenhauer de transposición de la escala e instrumentos musicales sobre la jerarquía metafísica, donde los contrabajos representarían la materialidad en bruto y los instrumentos de cuerda harían audible las más altas aspiraciones del espíritu. En consecuencia, los seres reales quedan idealizados como notas en la partitura del Ser. Es incorrecto y carente de ética responder a la pregunta *¿cómo suenan las plantas?* mediante la transposición de los procesos vegetales sobre escalas musicales para producir la «música de las plantas». Si de verdad acatamos el precepto fenomenológico de «volver a las cosas mismas», tendremos que escuchar —y oír— a las cosas mismas, sin ahogar sus voces en armonías ideales.



Tercera Parte: ***Interpretaciones***



18. El arbusto de Dante y los lirios de Lacan

Una cosa que los seres humanos no son capaces de asimilar es una existencia vital que esté, al mismo tiempo, desprovista de emociones. Una vida que simplemente se vive sin placer ni agresividad, ni celos ni felicidad, nos es enormemente impenetrable si intentamos enfocarla mediante el aparato de la empatía y la identificación proyectiva.

Aún así, Platón estaba convencido de que podía tener acceso indirecto a algo así como el deseo vegetal, el cual dedujo del hecho de que las plantas se marchitaban en ausencia de agua. Basado en la carencia, el deseo, junto con la frustración que su no satisfacción provocaba, era visto como la seña de identidad de la vida, de cualquier cosa, o de cualquier ser, que dependiera de fuentes de alimentación inciertas para la supervivencia.

En *La Divina Comedia* de Dante, atisbamos los soporres psicológicos de la autocomparación humana con las plantas y el terror que ello provoca. Los árboles y arbustos sintientes que habitan su «Inferno» lloran, gimen y emiten «aquellas voces quejumbrosas» (Canto XIII, 25-30).³⁴ De una ramita partida, *parole e sangue*, «palabras

34] Todas las citas originales de *La Divina Comedia* están extraídas de la edición en inglés de *Northwestern World Classics*, traducida por Burton Raffel (Evanston: *Northwestern University Press*, 2010).

y sangre», derrámanse al mismo tiempo (40-5). Y el arbusto al que Dante se dirige, dice en respuesta: «Con tus dulces palabras me halagas de tal modo que no puedo estar callado; no llevéis a mal que me entretenga un poco hablando con vosotros» (55-60).

Resulta que las infernales plantas parlantes de Dante son las almas de quienes, habiendo cometido suicidio, reciben como castigo encarnarse en una planta por quitarse la vida. Estas plantas tienen permitido hablar solo porque sus cuerpos no son más que vehículos para los espíritus humanos, trozos de materia sensible que atrapan las almas de los pecadores y les causan dolor y sufrimiento «a la sombra envenenada de los arbustos estamos» (105-10). En pocas palabras, el infierno, para Dante, es el pensamiento humano, el habla y las sensaciones, atrapadas en el cuerpo de una planta.

A diferencia de los antiguos griegos, que consideraban la reencarnación en un noble laurel o en un roble como una de las más altas distinciones que podía recibir el alma de un héroe, Dante destaca la impropiedad de la corporeidad vegetal para las emociones y formas de autoexpresión humanas. Lo que mayor sufrimiento causa al pecador condenado a vivir como arbusto o árbol, escupiendo palabras y sangre, es la grieta insalvable entre las capacidades de su psique y las limitaciones de su cuerpo, «la enmarañada, fracturada forma a la que había quedado reducido» (132). Un auténtico abismo ontológico se abre entre el humano y la planta, un abismo no salvado sino, al contrario, acentuado por la encarnación de lo uno en lo otro.

Y esta grieta permanecerá abierta por los siglos venideros, en parte debido a la verdadera alteridad de lo

vegetal respecto a lo humano, y en parte debido a la represión de lo vegetal en nuestro interior, es decir, de la consciencia impersonal no objetivadora que típicamente se denomina inconsciente. Jacques Lacan mantendrá (y quizás hasta ensanchará) la distancia ontológica que nos separa de las plantas gracias a una interpretación casual de Mateo 6:28 —«Mirad los lirios del campo; no trabajan ni hilan»— en uno de sus seminarios. En *El reverso del Psicoanálisis*, escribe: «Es verdad que podemos imaginarnos el lirio del campo como un cuerpo enteramente entregado al goce -cada etapa de su crecimiento es idéntica a una sensación sin forma. El goce de la planta. Nada en ningún caso hace posible escaparse de ello. Quizás es infinitamente doloroso ser una planta. Bueno, nadie se entretiene pensando en esto excepto yo».³⁵

Lacan se equivoca: muchos otros se entretienen pensando en ello. ¿Qué imagen dibuja en este pasaje de su seminario? A primera vista, la planta vive una vida de pura dicha. Su libertad frente a la necesidad, que en el Nuevo Testamento se concibe en términos de una exención del trabajo, indica una realidad más profunda de libertad frente al deseo configurado como carencia. No es que la planta sea impasible en el estado de libertad negativa, empero; con su «cuerpo completamente entregado al goce», vive más allá del placer y el dolor en el absolutamente positivo estado de goce (indicado por la palabra francesa *jouissance*), del cual es expresión cada etapa de su desarrollo. Lacan llama a esto «una sensación sin forma», desprovista de objeto, y por tanto ajena a toda posibilidad de carencia, de ausencia de un objeto. «El goce de la planta»: ¿Es eso algo

35] Jacques Lacan, *The Other Side of Psychoanalysis, Book XVII*, traducido por Russell Grigg (New York & London: W.W. Norton, 2007), p. 77.

que los humanos únicamente podemos envidiar, sujetos como estamos a las presiones de la necesidad y la carencia? ¿Es eso el opuesto exacto a lo que experimentan los árboles y arbustos del infierno de Dante?

No obstante, Lacan no pretende dejar su interpretación psicoanalítica de la vida vegetal a nivel de un ideal envidiable e inalcanzable. En dos frases cortas, confina las plantas dentro de un *infierno* peor que el de Dante. Entregada a la completa positividad del goce, la planta no tiene otra elección que seguir sus dictados: «Nada en ningún caso hace posible escaparse de ello». No existe libertad de una libertad de la necesidad, frente a la implacable fuerza de goce extremo que esclaviza completamente la planta a sí misma. Sin la interrupción de periodos de escasez, la plenitud vegetal es una carga pesada y tiránica. De este lado del dolor y el placer, los lirios del campo son empujados a un estado de goce extremo y un igualmente extremo dolor, por encima del normal modelo homeostático descrito por Freud. Por eso Lacan dice, pareciendo contradecirse, que «quizás es infinitamente doloroso ser una planta»; la cualidad infinita de este dolor se corresponde directamente con la infinitud del placer sin escasez y emana también de ella.

No hay una manera fácil de que las personas lleguen a un acuerdo con la corporeidad y la vida psíquica de las plantas. Ni infierno ni dicha celestial, su vida debe reconocerse como enteramente otra para la consciencia humana, pero también, a la vez, como lo otro en nuestro interior, afianzando toda nuestra ideación y nuestra representación consciente. Únicamente esta doble y paradójica afirmación nos conducirá de vuelta a las propias plantas, más allá de los signos de monstruosidad o divinidad que les atribuyamos.

19. El castaño y el sauce de Rousseau

A nadie que esté familiarizado siquiera de forma somera con el pensamiento social y político de Jean-Jacques Rousseau le sorprenderá que fuese un ávido botánico y un amante de las plantas. Es fácil detectar un vínculo directo entre el ideal rousseauniano de una existencia humana más sencilla y ligada a la naturaleza, su crítica de la alienación de la naturaleza, y su búsqueda de soledad, paz y tranquilidad en los campos y los bosques, donde emprendió sus pequeñas expediciones botánicas al final de su vida. Un registro autobiográfico de esos viajes está disponible bajo el título de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, un delgado volumen que Rousseau había concebido como continuación de sus *Confesiones*, pero que no tuvo oportunidad de completar más allá de su «Décimo paseo». Como consecuencia de una hemorragia, se desmayó durante su acostumbrado paseo matutino entre las plantas y murió en 1778, a la edad de 66 años.

El amor de Rousseau por las plantas no empezó al final de su vida, cuando, como un recluso social, buscó refugio en el mundo vegetal. Como él mismo narra en *Las Confesiones*, en su niñez presencié la plantación de un castaño con gran pompa y circunstancia por parte de Monsieur Lambercier, un caballero rural, en cuya hacienda pasó dos años el joven Jean-Jacques en compañía de su primo

Benjamin. Su preferencia por las cosas de la naturaleza por encima de los objetos manufacturados ya era obvia en ese tiempo: «mi primo y yo llegamos al convencimiento firme, como era natural, que era más bello plantar un árbol en el patio que una bandera en una playa». ³⁶ Y así, los dos muchachos decidieron imitar el gesto de Monsieur Lambercier plantando un esqueje de un joven sauce no lejos del castaño y desviar hacia aquel el agua usada para regar este, con ayuda de un improvisado acueducto.

Durante un tiempo, narra Rousseau, «nuestro árbol demandaba tan completamente nuestra atención que éramos incapaces de toda dedicación, de todo estudio, y estábamos como en una especie de delirio». ³⁷ Desde edad temprana prefería aprender de las plantas —hasta el punto de ser hechizado por ellas— más que de los educadores humanos o del saber acumulado por las artes y las ciencias. Pero los adultos descubrieron pronto la travesura, destruyeron el acueducto y arrancaron el frágil esqueje de sauce.

El episodio autobiográfico que relaciona a Jean-Jacques, Benjamin, Monsieur Lambercier y los dos árboles queda ilustrado retrospectivamente en su completa significación por el pensamiento de madurez de Rousseau, sobre todo en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. ¿Estaba la distancia entre el noble castaño y el sauce común, o entre todo lo que representaban, arraigada en los tipos de desigualdad naturales o en los morales y políticos? Simbólicamente, la

36] Jean-Jacques Rousseau, *The Confessions* (Ware & London: Wordsworth, 1996), p. 20

37] *Ibid.*

travesura infantil trató de subvertir no solo la autoridad de los adultos (es decir, la natural desigualdad en edad), sino también el poder de un cura rural, un clérigo y el propietario de una hacienda (es decir, desigualdad política, dependiente de convenciones). La distinción, formulada al principio del *Discurso*, se vuelve aquí un poco borrosa.

Además, tomando partido por el sauce común, ¿el joven Rousseau no hace gala ya de la «virtud natural» de la piedad, sentida no solo hacia otros seres humanos sino hacia otras criaturas también? Esta extraordinaria capacidad de conmoverse por seres vivos ordinarios y de interesarse por ellos le llevó, durante sus últimos paseos botánicos, a leer detenidamente y estudiar las menos llamativas de las plantas: pastos, musgos y líquenes.³⁸ Rousseau comprendió que ellas también tienen derecho a vivir y llamar nuestra atención, que normalmente tiende hacia los árboles magníficos y las bellas flores. Es este rechazo a diferenciar entre lo valioso y lo inútil, lo noble y lo común, lo que llevó a los dos primos a desviar el agua del castaño, reapropiándose de ella para otra planta que no tenía ningún derecho legítimo de existencia en el jardín. Más exactamente, esto no fue tanto un acto de reapropiación, como una retirada al estado de humanidad cuando aún «no existía noción alguna de lo que llamamos tuyo o mío, ni idea verdadera de justicia».³⁹ La inocencia de la infancia coincide prácticamente con la condición bastante asocial previa al ascenso de la desigualdad, descrita por Rousseau.

38] Jean-Jacques Rousseau, *Reveries of the Solitary Walker*, traducido por Russell Goulbourne (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 51.

39] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses* (New Haven & London: Yale University Press, 2002), p. 108.

Otra interpretación sugiere que los chicos puede que se hayan identificado con la figura adulta de autoridad, cuyo gesto ellos replicaron, por mucho que los resultados de esta imitación pudieran llegar a constituir una especie de rebelión. En ese caso, el sauce como tal no era sujeto de piedad y cuidado, sino únicamente un medio de socavar la «ley paterna». El propio Rousseau incentiva esta lectura menos caritativa, hablando de sus «primeros y bien definidos apremios de la vanidad», y dándole un tono negativo a sus acciones, lo cual hace a lo largo de *Las Confesiones*: «Haber sido capaz de construir un acueducto con nuestras propias manos, haber puesto un esqueje a competir con un gran árbol, se me antojaba como la cumbre de la gloria».⁴⁰ Pero esta confesión no invalida ni por asomo la combinación de dos clases de desigualdad y un rechazo práctico a los derechos de propiedad que se derivan de uno de los primeros episodios vegetales de su vida. De ahí en adelante, Rousseau tendrá una idea más clara de cómo comportarse con las plantas que de cómo tratar con otros seres humanos.

40] Rousseau, *The Confessions*, p. 22.

20. La jungla de Nietzsche

Se rumorea que la crisis mental de Friedrich Nietzsche, de la que nunca se recobró, empezó el 3 de enero de 1889, cuando a plena luz del día abrazó un caballo que estaba siendo azotado en una calle de Turín, Italia. Ahora, evidentemente, podríamos ver en este gesto «demente» una especie de identificación interespecie de un atribulado filósofo con un animal maltratado. Nunca sabremos con ningún grado de certeza lo que sintió o pensó Nietzsche en ese preciso momento. Pero podríamos conjeturar partiendo de sus escritos el fundamento común de la vida, compartido por humanos, animales y plantas. El nombre de este fundamento es la *voluntad de poder*.

Para Nietzsche, el deseo de entender la vida en todas sus manifestaciones no podía permitirse excluir ni a animales ni a plantas de la fórmula global que solo la filosofía, más que la biología, podía obtener. Las vitalidades humana, animal y vegetal tenían que ser vistas como variaciones del mismo tema, a saber, la lucha por la existencia. Por eso aproximadamente un año antes de su desmayo en Turín, Nietzsche anotó en su cuaderno: «¿Con qué fin luchan entre sí los árboles en la jungla? ¿Por la 'felicidad?'». E inmediatamente respondió: «—¡Por el poder!—».⁴¹ Platón y sus discípulos dedujeron

41] Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, traducido por Walter Kaufman and R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), p. 375.

el hecho del deseo vegetal a partir del marchitamiento de las plantas privadas de agua y que por tanto experimentaban algo parecido a la sed. Nietzsche va más allá. Su conclusión tácita es que, bajo un anhelo físico general en toda clase de criaturas vivientes, encontramos un deseo metafísico de poder. O, en otras palabras, de ser.

Sin saberlo, los científicos contemporáneos confirman la hipótesis de Nietzsche al describir los resultados del reconocimiento de parentesco en plantas. Los especímenes de *Cakile edentula*, por ejemplo, producían más raíces cuando compartían maceta con extraños (plantas de la misma especie, cultivadas de semillas derivadas de una planta madre distinta) que cuando germinaban en la misma maceta con sus parientes (definidos como plantas cultivadas de semillas cosechadas de la misma planta madre).⁴² Quizás, la hipótesis de que las raíces muestran conductas competitivas o altruistas, dependiendo de la identidad de sus vecinas, no es más que una proyección de las expectativas humanas sobre la naturaleza no humana. Quizás, la interpretación de Nietzsche de la «lucha» entre árboles creciendo en la jungla también es una ficción teórica que, a su vez, naturaliza la lucha por la supervivencia en las sociedades humanas. Pero, dicho esto, tenemos que buscar un significado filosófico, no bioantropológico, de la voluntad de poder para valorar su importancia en nuestra comprensión de las plantas, y también de los seres humanos.

El crecimiento, o un incremento en la extensión, es la manifestación más física de la base común para la

42] S.A. Dudley & A.L. File, «Kin Recognition in an Annual Plant,» *Biology Letters*, 3 (2007), pp. 435-438.

vida en plantas, animales y humanos. Esto no es una invención de Nietzsche; para los antiguos griegos, la naturaleza era la suma total del crecimiento encarnado en todas las clases de seres vivos. Lo extraordinario es su enfoque del poder y la voluntad —dos términos que habitualmente no asociamos con las plantas.

Aunque Nietzsche representa los árboles luchando en la jungla en términos casi militaristas, su poder es estrictamente ontológico. Es el poder de ser, de perseverar en ser, sin sucumbir a la entropía ni hundirse en la inexistencia. El comportamiento vegetal, expresado en patrones de crecimiento, y el comportamiento humano, manifestándose a través de actividades más complejas y sublimadas, comparten este objetivo.

Persiguiendo el poder —y su lugar bajo el Sol— los seres humanos y las plantas no meramente existen, tienen voluntad de ser. A diferencia de los seres humanos, las plantas no se enfrentan a problemas existenciales y no pueden elegir acabar con sus vidas si lo desean. Pero su voluntad denota la intencionalidad de la propia vida, su anónima e impersonal lucha por la existencia. (En el caso de las plantas, la lucha es a la vez orientada hacia el Sol y hacia los recursos minerales ocultos en el suelo). Nuestros refinados y más abstractos deseos, a veces calificados de libres, presuponen esta base material para la vitalidad.

A pesar de la elegancia de la solución nietzscheana al enigma de la vida, permanecen las dudas relacionadas con la agresividad de la voluntad de poder. En su voluntad de ser, ¿los árboles deben pisotear a sus «competidores» en el proceso? ¿Y qué pasa con la inmensa

variedad de formas simbióticas de coexistencia entre especies que se encuentra en la jungla y en otros lugares? Y, para los seres humanos, ¿es posible vivir en ausencia de cooperación y compartición con otros? Finalmente, ¿dónde estaba la propia voluntad de poder de Nietzsche cuando abrazó a un caballo en Turín y se puso a llorar por él? ¿Tuvo que caer en la locura para confiársela a un animal, no digamos ya a una planta?

21. Las judías (y malezas) de Thoreau

El problema de la soberanía, aunque habitualmente no debatido con respecto al mundo vegetal, se resume cuidadosamente en un dilema que, una y otra vez, surge tras mis clases. El meollo de la cuestión es el siguiente: «Si voy a tratar éticamente a las plantas, ¿entonces cómo decidir cuáles merecen crecer? ¿Qué me concede el derecho a destruir algunas como maleza, mientras alimento y nutro a otras? En resumen, si me adscribo a su filosofía, ¿debería relajarme y ver cómo mi jardín se inunda de hierbas, y abandonar la jardinería como una actividad violenta, desconsiderada hacia las plantas?»

En *Walden*, Henry D. Thoreau se encontró con un dilema parecido. Como parte de su experimento de vida auto-suficiente, cultivó un pequeño campo de judías cerca de la cabaña que había construido en el bosque: «Esa fue mi curiosa labor durante todo el verano, hacer que esta porción de la superficie de la tierra, que había dado solo cincoenrama, hipérico y cosas así (...) produjera en cambio esta legumbre. (...) Pero, ¿qué derecho tenía yo para expulsar al hipérico y las demás, y deshacer su antiguo jardín?».⁴³ Si, en su formulación tradicional, la

43] Henry D. Thoreau, *Walden*, editado por Jeffrey S. Cramer (New Haven & London: Yale University Press, 2006), pp. 168-9.

prerrogativa de soberanía era «hacer vivir o dejar morir», en su reformulación vegetal a cargo de Thoreau, tiene que ver con hacer crecer o dejar marchitarse. La base inarticulada para las variadas decisiones transmitidas a las plantas es la utilidad: ¿Qué especies serían más adecuadas para producir alimentos, materiales de construcción, ropa y similares? Las que sean consideradas inútiles, quedan condenadas a ser erradicadas como maleza; a las que puedan servir a nuestros propósitos, se les permite continuar creciendo y hasta expandirse.

A estas razones evidentes, Thoreau opone la historia natural de un lugar, el «antiguo jardín herbáceo» de las plantas, o lo que hoy llamaríamos, un «ecosistema». Thoreau no idealiza la naturaleza salvaje, sino que infiere que dar a toda «porción de la superficie terrestre» lo que le corresponde significa, en el sentido leibniziano, respetar su autoexpresión, incluyendo la vegetación que allí prolifere. Desde el punto de vista del lugar en sí mismo, la maleza son los humanos, así como los monocultivos que nuestra especie extiende allí donde se encuentra, o los animales que cría y/o extermina. Exactamente un siglo después del «Walden» de Thoreau, Aldo Leopold sintetizará este conocimiento en la tesis de «pensar como una montaña».

Dejemos que la soberanía siga basándose en la utilidad, pero también que sean planteadas las olvidadas preguntas: *¿útil para quién?, ¿útil para qué?* Por un lado, la maleza es una planta que impide la consumación de los objetivos humanos. Por otro lado, y más ampliamente, puede ser una planta que impida el desarrollo de un ecosistema entero. Entonces, si la utilidad para

el florecimiento de la vida, en todas sus distintas manifestaciones, fuera el criterio para declarar que algo es maleza, entonces, ¿no deberíamos incluir en esta categoría a los vastos campos de caña de azúcar y de maíz, así como a los bosques de eucaliptos? Al fin y al cabo, las crecientes plantaciones de caña de azúcar, maíz y eucaliptos reducen la biodiversidad, provocan la erosión del suelo y agotan los nutrientes y los minerales que contiene. Thoreau tuvo una intuición sobre el carácter relativo de la palabra maleza, a la que da la vuelta en su práctica agrícola autoreflexiva: «arrancar la maleza, poner tierra nueva junto a los tallos de las judías y animar a esta maleza que he sembrado, para hacer que el suelo amarillo expresara su pensamiento de verano en hojas y flores de judías, antes que en ajeno, grama y mijo, y la tierra dijera judías en lugar de hierba: esta era mi tarea diaria».⁴⁴ He aquí un bello manifiesto del pensar-planta, si alguna vez lo hubo: hojas y flores son las expresiones del «pensamiento de verano» del amarillo suelo, materializado en judías con la ayuda de Thoreau. Sin embargo, no podemos evitar observar un agudo contraste entre su interferencia o su mediación entre la tierra y la planta, descrita en términos de ánimo («y animar a esta maleza que he sembrado») y en términos de imposición («para hacer que el suelo amarillo expresara su pensamiento de verano»). Ahora es cuando la cosa se pone fea: ¿ejerce Thoreau soberanía sobre las cosechas y el suelo que cultiva o les facilita su expresión mutua? ¿Etiquetar como maleza a la planta de su elección es suficiente para contrarrestar los efectos adversos de su decisión consciente?

44] Thoreau, *Walden*, p. 170.

Debemos desterrar la errónea impresión de que solo nos encontramos ante dos opciones, la de tener que elegir entre el control absoluto y la pasividad total. La inacción y la receptividad pura son los heraldos del nihilismo, atrapado en una espiral mortal con su opuesto, el sueño soberano de actividad y potencia sin fin. Evitar elegir no es actuar éticamente; es eludir la responsabilidad y asumir una postura ostensiblemente neutral, tan desconsiderada hacia los seres que merecen nuestra atención como la promoción de su cruel explotación. No podemos ser nosotrxs mismxs si o bien nos sometemos totalmente a lo que acontece, o bien estamos (o pensamos que estamos) al control total de la situación en la que desempeñamos el papel determinante. Volviendo a la preocupación de que una filosofía ética de las plantas pueda producir jardines desbordados, queda claro que una determinada dosis de selectividad, acotando las opciones de lo que podría echar raíces y continuar creciendo, no es algo desastroso; es un elemento de nuestra implicación con las plantas.

La sugerencia de que en toda interacción con seres vivos —ya sean vegetales, animales o humanos— están presentes la soberanía y la violencia me parece grotesca, una exageración de la justificada preocupación por la extralimitación de nuestro deseo de dominación. Tal exageración no solo no favorece, sino que perjudica su causa. En resumen, el desentendimiento que defiende corre el riesgo de convertirse en despreocupado abandono, en el que la actitud de «dejar-ser» puede rápidamente degradarse hacia una de «dejar-morir» o «dejar-marchitar». Podría, en otras palabras, continuar ejerciendo la soberanía por otros métodos clandestinos.

Como alternativa, el cuidado implica diligencia, atención para lo que es cuidado, identificando y respetando su singularidad, mientras contemplamos y ponemos en su contexto (alguien diría relativizamos) las motivaciones que hay detrás de esta atención. El enfoque de los cuidados es, además, interactivo, hasta el punto que incluye una disposición a ser cuidado por lo que o quien se cuida. Nos engañaríamos si pensáramos que la jardinería o la agricultura es una relación unilateral; las plantas y la tierra responden y cambian su autoexpresión dependiendo de mis acciones. De nuevo, Thoreau está en la primera línea de la interactividad vegetal. «¿Qué puedo aprender de las judías o las judías de mí?»,⁴⁵ se pregunta, dándonos una lección de pensar-planta de incalculable valor.

45] Thoreau, *Walden*, p. 168.

22. La decadencia de Bataille

Para entender la vida completamente, en toda su fragilidad, debemos tener en cuenta su crecimiento en la misma medida que su decadencia. Aunque el sinsentido se entromete persistentemente en el limitado dominio del sentido, la putrefacción hace a la vez posible e invariablemente prevalece sobre el crecimiento. La finitud es la omnipresente sombra y fuente de nutrición para la existencia.

Al concentrarse en el lado oscuro de las vidas de los humanos y las plantas, Georges Bataille desidealiza ambas. Al ideal de belleza, habitualmente asociado a las flores, Bataille opone el que «hasta las más hermosas flores están afeadas en su centro por órganos sexuales peludos».⁴⁶ «Después de un muy corto periodo de gloria», continúa diciendo en la misma página de *Visiones del exceso*, «la maravillosa corola se marchita indecentemente al Sol, convirtiéndose así en un llamativo cuerpo marchito para la planta». El precio a pagar por el crecimiento excesivo es una decadencia espectacular, cuyos productos, podríamos añadir, han sido, tras incontables milenios, convertidos por los seres humanos en el motor

46] Georges Bataille, *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, editado por Allan Stoekl (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1985), p. 12.

de un crecimiento económico mortal: el gas natural y el petróleo. El exceso eréctil que «proyecta a las plantas en dirección vertical», «en un impulso general de abajo a arriba»,⁴⁷ es impotente a la hora de mantener el sesgo metafísico de la virilidad; la erección, simbolizada por el tallo de la flor, cae: «Las plantas suben en dirección al Sol y después colapsan en dirección al suelo».⁴⁸ A pesar de todos sus sueños con las vastas extensiones del cielo, el crecimiento y la existencia finita en su conjunto regresa a los montones en descomposición del vertedero que llamamos «la tierra».

Con Bataille, nos encontramos inmersos en la región inferior infestada de larvas del mundo-planta, o el Alma de Todo, que Plotino despreciaba y a la vez deseaba purificar en sus *Enéadas*. El pensamiento postmetafísico se rinde ante la perseverancia de la decadencia, porque «mientras las partes visibles (de la planta) se elevan con nobleza, las raíces innobles y pegajosas se revuelcan en el suelo, amando la podredumbre de igual manera que las hojas aman la luz».⁴⁹ El exceso de crecimiento, que alcanza siempre a lo que se pudre, es debido a la extrema polarización del ser que crece, su extenderse en todas direcciones, incluyendo los opuestos polares. Mientras que, para Plotino, este exceso simboliza el camino del mal, Bataille muestra lo indispensable que, de hecho es esto, para el buen desarrollo de una planta o de cualquier ser vivo. Irónicamente, la raíz postmetafísica, buscando y succionando los rastros de la decadencia material en el suelo, ya no es el apartado lugar de lo

47] Bataille, *Visions of Excess*, pp. 75, 13.

48] Bataille, *Visions of Excess*, p. 7.

49] Bataille, *Visions of Excess*, p. 13.

Uno, sino el caldo de cultivo del mal plotiniano. Las raíces están sumidas en la podredumbre; son la ilustración de la corporalidad desnuda.

Desde una perspectiva metafísica, el cimiento es (la) base en el sentido moral del mundo: «Hay razón para señalar, además, que el incontestable valor moral del término base se ajusta a esta interpretación sistemática del significado de las raíces».⁵⁰ En cuanto el cimiento muda su falsa fachada de inmutabilidad y empieza a echar raíz, su propio crecimiento lo desquicia, lo expulsa de sí mismo, lo des-fundamenta a perpetuidad. Los cimientos se pudren, y solo en y mediante esta decadencia es que viven. El pensamiento de Bataille no es, por tanto, nada más que la verdad reprimida de Plotino: la postmetafísica es metafísica pensada hasta llevarla a su conclusión lógica. Las emanaciones de lo Uno, injertadas sobre el árbol universal que representa el mundo entero, deshacen desde el interior esta entidad físico-metafísica.

El crecimiento y decadencia de la planta son también significativas para la articulación de la famosa noción de gasto de Bataille y su teoría de «economía general». El gasto incondicional e improductivo, que es irrecuperable en la relación de intercambio o en el consumo, es el paradigma del exceso existencial, de la existencia como desperdicio o gasto de sí mismo excesivo y desequilibrado (excesivo por desequilibrado). Esto no es, en absoluto, privilegio solo de los seres humanos: Bataille ve en desequilibrio las condiciones de posibilidad para la vida, hasta bajando al nivel bioquímico. O como Bataille lo expresa, «en general, (... la energía en exceso posibilita

50] Bataille, *Visions of Excess*, p. 13.

el crecimiento o la turbulencia de los individuos. (...) Las plantas manifiestan el mismo exceso, pero es mucho más marcado en su caso. No son otra cosa que crecimiento y reproducción (la energía necesaria para su actividad funcional es despreciable)».⁵¹

El crecimiento vegetal es exceso porque es puro gasto, limitado únicamente por las condiciones ambientales externas. En sí y de sí, es incondicional y por tanto separado de la economía restringida del intercambio (por ejemplo, el intercambio de gases entre un organismo en crecimiento y la atmósfera). La demostrativa visibilidad de las plantas, la indefinida multiplicación de sus extensiones, y su decadencia están de acuerdo con el enfoque postmetafísico de la vida que Bataille propugna. En su ascenso y caída, proliferación y putrefacción, deberíamos reconocer nuestra vertiginosa aparición en el mundo y los ritmos de nuestra trágica existencia.

51] Georges Bataille, *The Accursed Share*, traducido por Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991), p. 28.

23 El desarraigo de Levinas

Emmanuel Levinas pasó los años 1940-45 siendo prisionero de guerra en un campo de concentración alemán. Fue allí donde sus ideas evolucionaron en lo que sería *Existencia y existentes* (1947), la cima de su proyecto filosófico.

Durante su estancia en el campo, Levinas tomó notas de forma meticulosa en sus *Cuadernos de Prisión (Carnets de captivité)*, todavía sin traducir al inglés. La prosa de estos textos es austera, escritos en su mayor parte de forma telegráfica con gran economía de estilo y expresión. Carecen de la retórica habitual y solo en ocasiones se ocupan de aspectos del mundo orgánico, incluyendo a las plantas.

Un pasaje excepcional dice así: «Árbol, la más insolente verticalidad de la naturaleza. Su majestuosidad, la majestuosidad de la verticalidad».⁵² Quizás cuando escribió estas líneas que acabo de citar, Levinas tenía en mente los versos de Paul Claudel sobre la verticalidad de humanos y árboles. O quizás esta reflexión surgió de otra reflexión, apuntada en la página anterior del cuaderno en la que se lamenta de «la fatiga de la postura», el peso corporal que

52] Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits. Oeuvres d'Emmanuel Levinas*, Volume 1 (Paris: Bernard Grasset / IMEC, 2009), p. 125. (Esta y las citas posteriores de este libro han sido traducidas por el autor).

a la vez plantea y desecha el tema y «la necesidad de cambiar de posición».⁵³

El árbol en su verticalidad, por el contrario, no debe soportar su posición sino que se mantiene ingeniosamente mediante las consecuencias de su proceso vital, convertidos en la dura capa exterior del tronco. Lo que me llamó la atención de su alabanza a la verticalidad, es que, en sus escritos posteriores, Levinas la despojará de sus connotaciones físicas, biológicas e incluso espaciales, espiritualizando la relación ética entre el yo y el otro. En una sola palabra, lo arrancará.

Si el encuentro cara a cara levinasiano nunca ocurre en términos igualitarios o en la misma posición, es porque el otro es inconmensurablemente superior al yo; su carencia es su altura por la que yo recibo la obligación, la llamada. Gracias a su trascendencia, el otro es completamente exterior a mí, somos irreducibles a un mismo ser, en el sentido que ni su altura ni su exterioridad pertenecen al contexto espacial, en el que serían inmediatamente significativos, sino al orden o al desorden del tiempo.

En la matriz de *Los cuadernos de prisión* la verticalidad es parte de la planta mientras que la exterioridad está asignada a un elemento natural inorgánico, la luz («exterioridad-luz»⁵⁴). Y esto requiere una pregunta: ¿Está la ética imbuida de una fuerza dominante solo hasta el punto que da a lo metafísico el apoyo físico y material que sobrevive al menos a nivel del lenguaje? Con el fin de afirmar el derecho incondicional del otro, ¿necesita arrancar la planta su altitud creciente? ¿Para refractar la luz y aprovechar su brillo?

53] Levinas, *Carnets de captivité*, p. 124.

54] Levinas, *Carnets de captivité*, p. 125.

Verticalidad y exterioridad, la planta y la luz: estas combinaciones no son casi nunca casuales. Levinas parece ser consciente de la relación ética «sin relación», según la va analizando, que se presagia en la lucha de la planta por llegar al Sol. Un acercamiento infinito al otro, durante el cual el yo nunca llegará a su meta ni objetivo, es una versión modificada del crecimiento de una planta. El yo recibe su individualidad y singularidad a través de la invocación del otro, y así lo hace la planta que deja atrás la abstracta potencialidad de la semilla gracias al calor de la luz que obtiene del Sol.

Y sin embargo, cuando se trata del prototipo botánico de la ética, Levinas no se muestra muy satisfecho; al contrario, estima que la planta ino es ética! En un ensayo poco conocido *Lugar y utopía*, pregunta: «¿Qué es un individuo, un individuo solitario, si no un árbol que crece sin importarle todo lo que rompe o aplasta, arrebatando todo el alimento, aire y Sol, un ser que está completamente justificado por su naturaleza? ¿Qué es un individuo si no un usurpador?». ⁵⁵ Uno no puede sino empezar a desentrañar la injusticia de estas líneas. Lejos de un ser solitario, un árbol es una comunidad de seres que crecen y punto de intersección de diferentes formas de vida. No roba el aire, sino que nos brinda la oportunidad de respirar al transformar el dióxido de carbono en oxígeno. No aplasta, rompe o usurpa sino que deja florecer, enriquece y libera a muchos otros seres a ser ellos mismos.

De esto se infiere que Levinas rechaza la vida vegetal, degradando su expresión inmediata y glorificando su transformación, su apropiación ética. Con esto, sigue las reglas de la misma tradición metafísica a la que fervientemente

55] Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, traducido por Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), p. 100.

se opone en el resto de su obra. Como San Agustín, Levinas cree que los procesos vegetales nos pueden servir como una alegoría de la existencia espiritual. La alegorización debería dar un giro y transformar su significado original, mientras que si la adaptamos literalmente, transpuesta directamente a la realidad humana, las plantas son perniciosas, antiespirituales o con falta de ética.

Un ejemplo flagrante de esta tendencia hermenéutica nos llama poderosamente la atención en las páginas de *Lugar y utopía*. El hecho de que las plantas tengan raíces apoya una ideología «horriblemente conservadora» (Heidegger, quien estaba escribiendo sus *Diarios negros* mientras Levinas escribía sus diarios de prisión, no es mencionado aquí, aunque la burla iba dirigida a él), que alaba «las virtudes de ser un guerrero y echar raíces, de ser un hombre-planta, bosque-humanidad cuyas torcidas uniones de raíz y tronco son magnificadas por la dura vida del hombre en el campo».⁵⁶

«Ser un hombre-planta» es, según Levinas, una forma de ser insular, que no solo se revela como particular, sino que asienta unos principios ontológicos a favor del antisemitismo, ya que ve que los judíos no están asentados en la tierra pues no pertenecen a ningún país. (Heidegger subraya lo mismo sin criticarlo en sus *Diarios negros y otros escritos*).

Si reaccionamos a este juicio conservador, podemos caer en la tentación de abrazar una utopía abstracta, un universalismo uniforme y trascendentalmente ciego a las singularidades de los sitios, donde normalmente crece la vegetación. Sorprendentemente, Levinas se resiste a esta tentación universalista, precisamente refiriéndose a las

56] Levinas, *Difficult Freedom*, p. 100.

raíces, condenando el acto de desarraigar que establece. «Ser sin ser un asesino» escribe. «Uno puede desarraigarse de su responsabilidad, negar el sitio donde me incumbe hacer algo, para buscar la salvación de un ermitaño. Uno puede elegir la utopía».⁵⁷ La elección de la utopía es poco ética ya que abandona nuestro arraigamiento en la responsabilidad, en la posibilidad y en la necesidad de una respuesta con cada vez más carencias a las necesidades y las demandas del otro, la respuesta inmersa en los sitios y momentos de sus encuentros con ella. Retorcidas y enmarañadas, las raíces permanecen en el pensamiento de Levinas bajo el peso de una doble corrección: primero, ya no son raíces vegetales sino las de los humanos atados por una obligación ética a los otros; y, segundo, el enfoque cambia de un arraigamiento positivo a desarraigarse de las responsabilidades y sumergirse en fantasías utópicas.

Por un lado, Levinas no quiere perderse en «el bosque humano», el cual crece de una lectura excesivamente literal de nuestra herencia vegetal y está unido a los valores del campo. Por otro lado, Levinas no desea perderse en el desierto de la utopía, vacío de seres finitos e irremplazables, y por consiguiente, libres del arraigamiento de los unos a los otros. Para calibrar la diferencia entre los dos extremos, se dirige al judaísmo con su «libertad difícil» que combina una singular irresponsabilidad con universalidad. Todo esto, de todas formas, se consigue a costa de la vida vegetal, maltratada por el uso abusivo de figuras alegóricas que se alimentan directamente del discurso ético. Las raíces escondidas de la ética Levinasiana se encuentran precisamente ahí: en el desarraigo y la dependencia simultánea del mundo de las plantas.

57] Levinas, *Difficult Freedom*, p. 100.

24 Las semillas de Lispector

Los inclasificables escritos de Clarice Lispector —¿son literarios, acaso? ¿filosóficos?, ¿ambos, o ninguno de los dos?— nos dan mucho que pensar, a pesar de la aparente simplicidad de sus palabras, expresiones y estructuras que utiliza. Lo que me gustaría resaltar de los textos de Lispector es su visión y su cuidado del mundo, representada en términos vegetales. Me estoy adelantando, también sugiero que la tercera parte desaparecida, el mediador implícito entre ella y el mundo, es el tiempo: el tiempo del mundo y de su propia vida expresada a través de las partes de la planta y a través de los hitos de la germinación, maduración o caída. Volviendo a la última determinación de la temporalidad (concretamente, como un ritmo) a través del cambio estacional, el cual está regido por las rotaciones planetarias y los periodos más apropiados para la cosecha, ella hace un injerto en su propia vida de este aparentemente modo arcaico de concebir el tiempo, que imperceptiblemente se disuelve en el creciente, floreciente y decadente mundo.

«Estoy cansada», confiesa en *Agua Viva*. «Mi cansancio procede a menudo de ser una persona muy ocupada: cuido del mundo. (...) Bajo mi mirada, cuido de miles de plantas y árboles y especialmente del nenúfar gigante. Y lo miro. Cuidar del mundo también requiere mucha

paciencia (..).».⁵⁸ No solo esta o aquella planta, o animal u objeto inanimado, sino todo el mundo está bajo su cuidado. Todo ello se crea a sí mismo, un mundo creándose, mientras ella lo observa y lo cuida, pacientemente, sin ningún deseo de dominarlo o apropiarse de él. No siente el frenesí de la posesión sino la fatiga de entregarse, hasta el último suspiro, al mundo, para que este se convierta y sea su ser. Ese es un modo ecológico de constituir el mundo *per se*, sin atraparlo, secarlo, sin agotar su fuerza vital. Si acaso, es Lispector quien se agota debido a su cuidado global constante.

El mundo en sí es lo que le preocupa. Y también el tiempo, porque el mundo no transcurre al mismo tiempo, ya que está formado de múltiples y heterogéneos ritmos, tiempos de transformación. Requiere paciencia debido no solo a la infinita e inagotable variedad de movimientos que se desarrollan en él; no solo por la fragilidad de su creación que parece desaparecer sin la presencia de una mirada atenta y cuidadosa o de una palabra opuesta que diga lo que es; sino también por la obligación de esperar al momento adecuado —de germinación, floración, de dar frutos. En esta espera, Lispector se descubre a sí misma como punto de intersección de los tiempos del mundo y de todos y todo lo que crece en él, especialmente las plantas. Como dice en *Aprendiendo a vivir*, lo que se necesita es «paciencia: para observar las flores, abriéndose de forma lenta y imperceptiva».⁵⁹

58] Clarice Lispector *Aqua Viva*, traducido por Stefan Tobler (London & New York: Penguin, 2012), pp. 53-55.

59] Clarice Lispector, *Aprendendo a Viver* (Rio de Janeiro: Rocco Editora, 2004), p. 28, traducción mía.

Su actitud unida de la misma forma al mundo vegetal, por cierto, es una que Kierkegaard no podía experimentar, según sus propias palabras irónicas. «Me falta la paciencia para vivir. No puedo mirar la hierba creciendo, pero como no puedo, no tengo la inclinación de hacerlo».⁶⁰ ¿Es una cuestión de género la que explica esta diferencia en la relación hacia las plantas, el crecimiento, al tiempo y a la vida en general?. En cualquier caso, un ensimismamiento paciente con las flores o con la hierba es una señal de que somos parte de la vida en los ojos de ambos dos, el filósofo danés y la escritora brasileña.

La paciencia, uniendo el mundo de las plantas y la existencia psíquica humana, requiere lo imposible: llevar un ritmo de vida que es radicalmente desconocido, desacelerando el ritmo de la floración y la dehiscencia de la germinación y el crecimiento. La imposibilidad que nos ocupa es indispensable para la vida, que vibra con sus resonancias no humanas tanto dentro como fuera de mí. Lispector, otra vez: «Esto es la vida vista por la vida. Es posible que no tenga significado, pero es esa misma falta de significado que la que una vena palpitante tiene».⁶¹ Toda impaciencia es, en resumen, impaciente con lo carente de significado. Esforzarse en ver la hierba crecer es absurdo, dice Kierkegaard, y por lo tanto, no merece la pena. Pero, al quitarle importancia al crecimiento de las plantas, la entropía de las cosas, el cambio climático, el instante o el momento, la experiencia íntima de otros seres humanos, etc... y considerarlo inobservable, ergo absurdo, me pierdo la vida en todo lo que vive, crece, decae... Carezco

60] Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life* (London & New York: Penguin, 1992), p. 46

61] Lispector, *Água Viva*, p. 8.

por completo de la paciencia para vivir. La flor mortal del nihilismo (no florece por falta de sentido); por el contrario, copa un apego excesivo a la utilidad como ideal, que nunca encontraremos en la hierba que crece, la vena palpitante, el mundo que vive bajo nosotros...

Si Lispector es capaz de entretenerse con la imperceptible floración, es porque, para ella, el instante, cada uno de ellos, es vegetal. «Y de los instantes de los que extraigo el jugo de sus frutos, debo abstenerme de llegar al corazón y semilla de la vida. El instante es la semilla viviente».⁶² El instante es a la vez, fruta y semilla, el final y un nuevo comienzo. Vivir es sacar el jugo al momento en un intento por llegar a su prometedor semilla, que germinará en otra, y luego en otra... De ninguna manera esta «extracción» supondrá violencia alguna perpetrada contra el mundo o cualquier cosa en él. Ya que los momentos entretejen el tejido de lo que soy, el jugo extraído de los frutos es el mío propio. «Para llegar al centro y semilla de la vida», «debo abstenerme». Es por ello que «la pequeña catástrofe» de darle un mordisco a la fruta del tiempo es, para Lispector, ineludiblemente como roerse a una misma: «El día parece como la suave piel de la fruta que el diente desgarrar en una pequeña catástrofe y agota su jugo. Me asusta que el maldito domingo me licue».⁶³

La humedad es la metáfora favorita de Lispector para la feminidad en sus trabajos, incluyendo el emblemático *La pasión según G.H.* También juega con el tenue equilibrio entre lo húmedo y lo desecado, la jugosa carne de la fruta y el hueso duro, lo personal y lo impersonal, licuándose

62] Lispector, *Água Viva*, p. 6.

63] Lispector, *Água Viva*, p. 11

a sí misma en la palabra escrita y «secando» su trabajo, es decir, «quitando sus muchas referencias biográficas». ⁶⁴ Esta alternancia, obedece también al ritmo de la vida, que de alguna manera, milagrosamente, se concentra en el fruto. Ya duplicado en sí mismo, conteniendo el instante discreto de la semilla y el continuo flujo de los jugos, el fruto se desdobra en lo interior y lo exterior, aquel del mundo y de la vida psíquica, por el cual uno refleja infinitamente y pasa al otro. Así, por un lado, «la fruta del mundo», «enorme, de color escarlata y pesada», la cual permanece intacta aunque se haya mordido, ⁶⁵ y, por otro lado, la fruta de la vida: «al amanecer, despierto llena de la fruta. ¿Quién vendrá a recoger los frutos de mi vida?». ⁶⁶

Escrito en seco (uso esta palabra intencionalmente) lenguaje filosófico, la enseñanza de Lispector es sobre la identidad especulativa entre dos partes. Los frutos del mundo son los frutos de mi vida; el mundo es mío en la medida que es exprimido fuera de mí, vaciando todo lo que hago y resonando en los seres que no son yo, lo que se llama el exterior. Sobre todo, lo que los dos frutos comparten (¿son dos realmente?) es que cada uno de ellos es, de tal forma que a través de ser (de lo que cada uno es), vuelven al instante, replegándose y retrayéndose en la semilla que albergan. La última y la primera palabra de este tema pertenecen a Lispector: «Y en el instante es el *ser* del instante. Quiero capturar mi *ser*». ⁶⁷

64] Benjamin Moser, «*Breathing together*», in *Água Viva* (London & New York: Penguin, 2012), pp. vii-viii.

65] Clarice Lispector, *An Apprenticeship, or the Book of Delights*, traducido por Richard Mazzara y Lorri Parris (Austin: University of Texas Press, 1986), p.112.

66] Lispector, *Água Viva*, p. 32

67] Lispector, *Água Viva*, p. 4.

25. El rizoma de Deleuze (o, en la defensa filosófica de los árboles)

Con la deforestación siendo responsable de la pérdida del diecisiete por ciento de la selva amazónica solo en los últimos cincuenta años, ¿quién hubiera pensado que los árboles necesitaran ser defendidos desde... un contraataque filosófico? Sin mencionar que este ataque vendría del lugar menos esperado, ocupado por los representantes del postestructuralismo francés?

Los escritos de Gilles Deleuze y Félix Guattari han dado a los árboles una mala reputación. Explicado brevemente, para ellos la lógica e imaginación arborescente connotan una jerarquía, verticalidad y el movimiento de trascendencia, mientras que los grupos rizomáticos indican cierto sentido de igualdad, verticalidad e inmanencia. Los rizomas son los tallos horizontales subterráneos modificados, que al igual que las semillas, pueden desarrollar raíces y brotes. Los del jengibre, cúrcuma y el loto son quizás los más conocidos (porque son comestibles). La hierba, del mismo modo, resulta mejor a los ojos de los autores de *Anti-Oedipus* que los árboles. Es, al fin y al cabo, bastante democrático e igualitario; creciendo a ras de suelo, sus briznas no albergan deseos de penetrar la profundidad de la tierra ni de alcanzar toda la extensión del cielo. Dentro de nosotros, los humanos, también hay hierba, o por lo menos, una estructuración de nuestro

cerebro parecida a la hierba: «Mucha gente tiene un árbol creciendo en la cabeza, pero el cerebro es mucho más parecido a la hierba que al árbol».⁶⁸

Es, al mismo tiempo, crucial para Deleuze y Guattari no caer de nuevo en el viejo sistema de valoración, el cual critican por la asociación de la hierba con algo inequívocamente «bueno» y los árboles con algo «malo». Como señalan en *Las mil mesetas*: «El punto más importante es que la raíz-árbol y el canal-rizoma no son modelos opuestos: el primero opera como un modelo trascendente y calco, aunque engendre sus propias fugas; el segundo opera como un proceso inmanente que anula el modelo y define un mapa, aunque constituya sus propias jerarquías(..)».⁶⁹ Hay algo de rizoma en el árbol, así como hay ápice de árbol en el rizoma; la inmanencia cambia con las posibilidades de trascendencia; un modelo trascendente puede disolverse en la inmanencia a través de sus propias rutas de escape (por ejemplo, líneas de huida); la igualdad puede restablecer una jerarquía; las dimensiones horizontales y verticales están completamente enmarañadas.

Dejando de lado esta aclaración, Deleuze y Guattari no entendieron «lo arborescente». La verticalidad física de los árboles no implica que sean verticales en la manera en que viven o crecen. Los árboles se pueden ramificar de manera inesperada; se pueden adaptar a los injertos de otras especies; pueden originar brotes que sobrevivan de forma independiente a ellos; pueden cambiar

68] Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus* (New York & London: Continuum, 2004), p. 17.

69] Deleuze & Guattari, *A Thousand Plateaus*, p. 22.

de sexo o transformarse en hermafroditas durante un periodo o el resto de sus vidas; y podríamos seguir. Formulado en términos heideggerianos, *los árboles son ónticamente verticales y ontológicamente horizontales*. A pesar de que destacan en altura por encima de la hierba, son igualitarios como la más humilde de las plantas. Dado que algunas especies de árbol comparten un mismo sistema de raíces, pueden ser confundidos con la hierba descuidada y que ha crecido demasiado. Pando, un bosquecillo de álamos temblones en el parque nacional de Fishlake (Utah), tiene el sistema de raíces más extenso del mundo: unos 106 acres, lo que despunta por encima del suelo son árboles genéticamente idénticos. Así que, ¿cuál sería la ventaja del rizoma sobre las raíces que se encuentran en Pando?



Siendo rigurosos, la opción más ontológica en biología es la del organismo. En un organismo, hay una jerarquía rigurosa entre los diferentes órganos (algunos de ellos vitalmente importantes, otros no tanto) y la predominancia del todo frente a las partes. Las plantas, como hemos visto, no siguen el modelo orgánico de desarrollo y los árboles no son una excepción. Aunque puedan, o parezcan ser, más individualistas que otros seres vegetales, tales como la hierba, sus partes (por ejemplo, las ramas), no son realmente órganos limitados en términos de número, posición en un cuerpo, y demás. Podría ser que todas las plantas, incluidos los árboles, son los ejemplos más fieles de los «cuerpos sin órganos» que tanto admiraban Deleuze y Guattari.

La inclinación por el rizoma sobre la raíz deriva de la objeción perfectamente comprensible a la obsesión metafísica con lo profundo, a menudo asociado con la

naturaleza oculta y radical de la fuente subyacente de las apariencias visibles. Pero la raíz del árbol dista mucho de ser el origen; como en otras plantas, es tan solo un extremo en la polarización de un brote o una semilla, o una bellota que crece hacia arriba y hacia abajo simultáneamente cuando ha sido plantada en el suelo. Cualquiera que tenga la apariencia de planta es siempre una variante, o desde la mitad —la extensión de la mitad en cualquier dirección, bien sea vertical u horizontal. «Rizoma» es un fragmento del mundo vegetal que simboliza el todo: los árboles son también rizomas, multiplicándose entre las raíces y los brotes.

Podría añadir a esta breve defensa de los árboles que siempre han sido favorables a la venerable tradición de «las filosofías de inmanencia» de Plotino, una tradición a la que Deleuze y Guattari pertenecen a regañadientes. Para Plotino, el universo es «un gran árbol», en el que todos los seres vivos e incluso los inorgánicos, son ramas, hojas y capullos. El árbol es una inmanencia que se desdobra, y varía en sí mismo.

Deleuze mismo sugiere que los «atributos» de Spinoza pueden entenderse a través del ejemplo de «una semilla que expresa el árbol como un todo».⁷⁰ Para Bergson, cada árbol es una sociedad, no un individuo; una articulación de multiplicidades, no una *unidad* viviente. El árbol y la raíz son *esencialmente superficiales*, independientemente de la altura y la profundidad que representen. Es filosóficamente y éticamente irresponsable convertirlos en villanos, especialmente si los comparamos a la hierba

70] Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, traducido por Martin Joughin (New York: Zone Books, 1992), p. 80.

que los suplanta en muchas áreas recientemente deforestadas, donde sirve de alimento al ganado que allí se cría. En vez de preferencias cargadas simbólicamente, que Deleuze y Guattari revisten de torpes justificaciones filosóficas, lxs filósofxs de la inmanencia harían bien en cultivar todas las plantas, las que están fuera de nosotrxs al igual que las que están en nosotrxs, en nuestra vida cotidiana y en nuestro pensamiento.

26. La botánica de las palabras

Me pregunto si algún día encontraremos el coraje y creatividad para realizar una «*historia natural de las palabras*» (no confundir con «*historia natural de la gramática*» de Vico o Condillac). Como yo lo veo, esta historia estudiaría cómo germinan las unidades semánticas, estando sujetas a la metamorfosis, crecen, florecen, y decaen dentro de distintas culturas. Sería incluso mejor realizar una botánica de las palabras que descendiera hasta las raíces de la *semántica*, la teoría del significado cuya raíz *sema* proviene del griego, «símbolo» o «semilla». Sin olvidar el papel de las raíces en la gramática, entre otras palabras cargadas de significado botánico. Los procesos vegetales no habrían jugado el papel de metáforas en la formación de palabras, referencias cruzadas o desuso, pero serían reconocidas por lo que son: los principios primeros del crecimiento y deterioro en todas las esferas de la vida, incluido el vigor cultural.

Antes de soñar con una botánica de las palabras, debemos aclarar la idea preconcebida de que la palabra planta es totalmente transparente, se refiere a un referente exacto y tiene un equivalente en lenguas como el griego, el alemán, el hebreo y el euskera (vasco). Obviamente, la palabra estaría omnipresente en la botánica de las palabras, tanto que desplazaría o incluso reemplazaría a «Dios» y al «Ser» en la semiología y hermenéutica

tradicional. Es por ello que la pregunta sobre sus significados es fundamental.

Cuando decimos la palabra «planta», inmediatamente asociamos nuestro discurso y perspectiva a la tradición latina. La palabra recuerda, a través del sustantivo *planta* (que todavía conserva la misma forma en castellano y portugués), el verbo *plantare*, que significa conducirse con nuestros propios pies, empujar el suelo con nuestros pies, dando a entender ese otro significado de planta, íntimamente unido a nuestros cuerpos, «la planta del pie» (*Diccionario de etimología* de Barnhart). Un número abrumador de prejuicios sobre las plantas y nuestro comportamiento hacia ellas se construyen a través de esta etimología. Algunas de las suposiciones tácitas que suscribe son las siguientes: 1) el terreno necesita ser nivelado antes de que se pueda plantar; 2) el terreno es equivalente a nuestros pies, por lo que las plantas son impulsadas hacia el suelo; 3) las plantas son prisioneras del suelo, al que están encadenadas; 4) las plantas son pasivas; 5) las plantas son, para empezar, la vegetación que es plantada, es decir, domada, domesticada, generada por la agricultura, llevada a un terreno allanado por el ser humano; 6) las plantas son seres humildes y por lo tanto; 7) deberían estar subyugadas, estando bajo nuestros pies, que es donde pertenecen; 8) nosotrxs, los humanos estamos articulados por las plantas por medio de la parte inferior de nuestros cuerpos (visto desde el punto estratégico de su configuración física), la parte que, a no ser que llevemos zapatos, está en contacto directo con la tierra....

Muchas lenguas europeas han retenido la tradición latina, desde la alemana *Pflanz* hasta la francesa *plante* y la italiana *pianta*. Tan estática es la entidad que representa,

que alrededor de 1789, la misma palabra vino a significar en lengua inglesa, una fábrica, la instalación de maquinaria fija y los edificios dedicados a la producción industrial. ¿Deberíamos mirar a otras realidades lingüísticas con el fin de liberar nuestras mentes de las ideas preconcebidas sobre la *planta*? —se podría preguntar uno. Cuidado: estos esfuerzos podrían fracasar. En japonés, por ejemplo, vegetación es *shokubutsu* (植物), relacionado con la hierba en la forma de paja o heno. Difícilmente podemos considerarlo en nuestra tesis. Pero en griego nos encontramos la palabra *phuton* (φυτόν: literalmente «lo que ha crecido») que deriva de *phuō* (φύω), *crecer, convertirse en un ser, brotar, producir*. En esto, Atenas y Jerusalem están de acuerdo: en hebreo, «planta» es *tzemakh* (צמח) derivada de *litzmoakh* (לצמוח), «crecer». Incluso en ruso, gracias a sus lazos con el griego, planta es *rasteniye* (растение), derivada del verbo *rasti* (расти) que significa, precisamente, «crecer».

Con esta breve lista, no es mi intención convencer a los lectorxs de la necesidad de resucitar la disciplina de la filología (y menos, la variante más tradicional y técnica), para dar forma a la botánica de las palabras. Tan solo quiero sugerir que los diferentes términos para designar la vegetación se inclinan hacia tendencias divergentes en la forma de experimentar las plantas, incluso cuando las propias realidades lingüísticas favorecen ciertas maneras de tratar a las plantas. ¿Deberíamos dejarlas crecer, cultivando su propia propensión a emerger y reproducirse, o dirigir las al suelo y mantenerlas a raya? ¿Y qué ocurre si la palabra para designar planta no existe? Ese es el caso del euskera, por ejemplo, (lengua que no pertenece al grupo de lenguas indoeuropeas) antes de que sus hablantes adoptaran la palabra *landare* derivada del latín *plantare*. De acuerdo con la explicación de mis

colegas vascos, el euskera dispone de sustantivos para designar diferentes especies de plantas (abedul, roble, guisantes, trigo...) sin tener un término que generalice a todos, en una clase superior. Probablemente, la distancia con respecto al mundo vegetal era insuficiente para transformarlo en un objeto —sobre todo en y a través del lenguaje— diferenciado del sujeto humano. Cualquiera que sea la explicación, tal nivel de singularidad es inaccesible a nuestra sensibilidad moderna; por lo cual, tan solo podemos tener una simple noción con la ayuda de las categorías éticas y los preceptos.

¿Dónde deja esto a la botánica de las palabras que he mencionado en las primeras líneas? El peso de la tradición latina en nuestros idiomas y sistemas de pensamiento fija las palabras y plantas en sistemas y clasificaciones rígidas. Junto con y en analogía con las plantas, llevamos a las palabras al suelo con las plantas de nuestros pies, como resultado de nuestra obsesión con los seguros e inmutables fundamentos del lenguaje. En tanto que se les reemplaza con notaciones numéricas o científicas, se vuelven superfluas y acaban completamente sepultadas en el duro suelo del conocimiento matemático y se les niega la oportunidad de germinar. Tan solo necesitamos una botánica de las palabras que distinga en las plantas y en las palabras seres vivientes libres de brotar, desarrollarse, florecer y crear un mundo entero. Resumiendo, una botánica de las palabras que aunque careciera de un término para planta o palabra, aceptara la íntima singularidad de ambas. «Y solo entonces surgirán las palabras de alabanza, como flores».⁷¹

71] Friedrich Hölderlin *Poemas de Friedrich Hölderlin*, seleccionados y traducidos por James Mitchell (San Francisco: Ithuriel Spear , 20014).

27. A cada filósofx, su planta

Independientemente de mi vocación filosófica, siempre he sido contrario a la especulación abstracta. A lo largo de mi trabajo, me he apoyado en *figuras* bastante mundanas que simulan el pensamiento: el fuego, polvo, plantas... Todo y todxs en el mundo pueden llevar a la reflexión, mereciendo observación y asombro. No la representación corriente y aburrida de un género o idea, que puede ser al final reemplazada, sino una fuente de inacabable singularidad.

Mi intención tras *La planta del Filósofx* fue crear un herbario de ideas, reuniendo las teorías de lxs pensadorxs europeos más importantes, desde la antigüedad griega hasta nuestros días, como si fueran especímenes botánicos conservados en las páginas de mi libro. También quería tejer una red de asociaciones que unieran ciertas plantas comunes con ideas en la mente del lector.

Sabía que hubiera sido absurdo configurar un herbolario sin las representaciones de los especímenes. Para resolver este problema, hice ambas cosas. Primero, emparejé a cada filósofx cuya vida quería comentar con un árbol, flor, cereal, o hierba que había sido mencionada en su trabajo, y que, en muchos casos, tenía algo que ver con su biografía. Y, segundo, invité a una fantástica artista francesa, Mathilde Roussel, para visualizar estas «filosoplantas» y darle una dimensión estética al herbolario híbrido sobre el que había teorizado.

A veces, era difícil decidir qué planta correspondía a cada filósofo. No porque sus textos son desiertos en lo que se refiere a la vegetación, sino porque, más que una jungla, abundan en metáforas botánicas, ejemplos, alegorías y analogías.

Pongamos a San Agustín. Escogí peras para caracterizarle, porque confiesa que de joven robó unas junto con sus amigos. ¡Solo por la adrenalina! Pero podría haber elegido una higuera, como una representación fiel de su vida y pensamiento, ya que fue bajo este árbol donde se arrojó y se arrepintió de sus pecados. Puedo ver la sonrisa sabia de los lectores: la higuera representa el pecado original en la tradición judeo-cristiana, por la cual Adán y Eva cubrieron sus desnudez con hojas de higuera después de comer la fruta prohibida del árbol del conocimiento. Para Agustín, tanto la pera como el higo son simplemente eso —símbolos de la realidad espiritual y su «caída» en el pecado. Pero la pera gana al final, porque la fruta es en general para San Agustín un símbolo de las «obras de misericordia» o buenas obras; y aquí tenemos al que iba a ser un santo, robando fruta, transgrediendo esas mismas buenas obras.

En el caso de Platón, la elección del plátano fue el más acertado en mi mente desde el principio. Tenía que reencarnarse en un árbol enorme que proyecta su sombra sobre el resto de la filosofía occidental. Afortunadamente, no tuve que inventarme esta escena, la cual Platón describe (o mejor dicho, encripta) en su diálogo *Phaedrus*. En él, menciona haber pasado junto a un majestuoso platanero, bajo el cual, se desarrolla la totalidad de la conversación entre Sócrates y Phaedrus. ¿Cómo sabía yo que Platón se involucra imperceptiblemente en el diálogo? -porque su propio nombre (que es en realidad un pseudónimo),

deriva de la misma raíz que la palabra griega que designa al platanero, *plátanos*. ¿Qué tenía el filósofo en común con este árbol?. Lxs biógrafxs de Platón ofrecen varias hipótesis sobre su pseudónimo. La teoría más aceptada es que tenía hombros anchos (*platys*), dando a entender que no solo era ágil con el pensamiento, sino también en boxeo y lucha. Otros contemplan que su frente era ancha. Pero, independientemente de la parte del cuerpo, existe el consenso que fue algún tipo de anchura la que le dio el alias. Dado que las hojas del platanero son increíblemente anchas, *plátanos* es un término adecuado para esta planta en particular. Y como dicen, el nombre lo dice todo...

La única filósofa viva que incluyo en mi colección es la pensadora francesa, Luce Irigaray, que más tarde colaboraría conmigo en algunos de los capítulos del libro que están ahora leyendo. Por una vez, tuve el privilegio de preguntarle a la autora misma con qué planta se identificaba. Sin duda, la planta debía ser una flor, ¿pero cuál? Consideramos que la rosa sería adecuada, pero, al final, elegimos el lirio de agua. (Irigaray indicó varias opciones, dejándome la decisión final). ¿Por qué? Bueno, los lirios de agua crecen, isí lo han adivinado!, en el agua, que es, para Irigaray, el símbolo de la feminidad. A esto se suma que estas plantas unen entornos, emergiendo de las fangosas profundidades de un lago hacia las amplitudes celestiales sobre él en la forma de una flor pura. Tampoco deberíamos olvidar que se parecen a los lotos, los símbolos florales del Este, lo cual es muy oportuno ya que Irigaray trata de crear puentes entre las filosofías orientales y occidentales y las prácticas en su vida y pensamiento.

Pero ¿qué planta me correspondería a mí? Corresponde a otros decidir esto.





Parte 4

Entrevistas

28. Sobre arte (con Monica Westin y Heidi Norton)⁷²

La filósofa y escultora afincada en Chicago Heidi Norton tituló su espectáculo en la galería *Monique Meloche, A Threptikon*: el concepto Aristotélico del alma vegetativa. El trabajo de Norton casi siempre incluye plantas como elemento formal y temático; le atrae profundamente las extrañas formas en las que conservamos y presentamos la vida vegetal. Pero gran parte de su trabajo está influenciado por la que es sin dudas la figura filosófica más cercana a un filósofo canónico de plantas: Michael Marder, profesor de filosofía en la Universidad del País Vasco y autor de una serie de libros y artículos recientes sobre la intrincada vida de las plantas y los desafíos que presenta a la disciplina filosófica y en general a la cultura contemporánea. Buscando el paralelismo de sus trabajos, en cuanto ambos re-imaginan nuestra relación heredada con las plantas, Monica Westin entrevistó a Marder y Norton sobre, entre otras cosas, el así llamado giro a la cuestión animal (y cómo no ha tenido el éxito suficiente); qué podría constituir una ética vegetal; qué nos dicen las diferencias etimológicas entre naturaleza y ecología sobre las mitologías del origen y declive en el mundo natural.

72] Una versión de esta entrevista fue publicado el 24 de marzo de 2014 en *BOMB Magazine* <<http://bombmagazine.org/article/1000078/heidi-norton-and-michael-marder>>.

Monica Westin: Quiero empezar con la historia particular de cada uno sobre cómo llegastéis a estas preguntas. Michael, ¿hubo textos filosóficos o preguntas en particular que te llevaron directamente a tu trabajo sobre plantas como cuestión filosófica? Y, Heidi, ¿fue tu trabajo con plantas como elementos formales lo que te atrajo a estas preguntas filosóficas, o siempre has estado interesada temáticamente, en nuestra relación con las plantas?

Michael Marder: Mi trabajo con las plantas no nace solamente de una preocupación filosófica. Es cierto que la idea de que las plantas habían sido descuidadas en la filosofía occidental surgió en 2008 cuando leía un libro de comentarios sobre Aristóteles. Pensé que la reciente corriente filosófica a favor de los animales no profundizaba lo suficiente en los recovecos de la noción aristotélica de alma, que comienza con los actos vegetales de la alimentación y la reproducción. Pero ésta no es, por supuesto, toda la historia. Gran parte de mi interés teórico en la plantas está unido a ciertos momentos de mi autobiografía, los cuales aparecen en el libro sobre la vida de las plantas que estoy escribiendo junto a Luce Irigaray, titulado *A través del ser vegetal*. Todo comienza con el hecho simple de que las plantas están unidas al suelo, mientras que yo he estado en un estado más o menos constante de desarraigo la mayor parte de mi vida. En cada uno de los sitios en los que he vivido, las plantas se han convertido en recuerdos de lo vivido, los centros de gravedad de la memoria que evocan hechos e incluso los más mínimos detalles que rodeaban mi vida en aquel momento. El haber

adjudicado a las plantas un lugar en mi vida mental me ha ofrecido una cierta seguridad; las plantas permanecían, mientras que yo me iba. Todo lo que tenía que hacer era admitirlas en el centro de mi vida psicológica.

Heidi Norton: Como Michael, mi interés inicial en las plantas surgió de una narrativa más personal, alejada de la época en la que comencé a usarlas como material. A diferencia de Michael, que creció de una manera más nómada, yo fui educada en una finca de diez acres de extensión delimitada por una pequeña excavación, nuestra piscina. Mi vínculo con este paisaje (y mis raíces) es muy profundo y me acompañará el resto de mi vida. A medida que crecía y me alejaba de esa casa y aquellas tierras, mis padres comenzaron a separarse de aquella identidad. La idea de vivir de la tierra se convirtió en algo lejano, un mito. Un verano, pinté una planta blanca que iba a ser incluida en una fotografía de un bodegón (la serie Bodegón de la nueva era). Cuando regresé, la planta había salido de la pintura. La resistencia de la planta me dejó anonadada. ¿Cómo era posible que un ser vivo, sujeta a una sustancia tan tóxica (la había pintado a mano en su totalidad) y alejada de la luz solar, hubiera sobrevivido?. Y eso fue el principio. Entonces supe que las plantas serían mi material e iba a buscar formas de conservarlas. La simpleza de sus necesidades, su fuerza, su habilidad inherente para sucumbir a otras plantas ha logrado que puedan resistir cualquier cosa que la naturaleza y el tiempo les presente, incluso las glaciaciones.

Monica Westin: Me gustaría preguntarles más sobre las plantas como un problema formal en cada uno de sus trabajos. Michael, ¿hay alguna forma en la cual usar una forma híbrida alternativa de escritura sobre plantas y filosofía sea una alternativa deliberada de replantear las plantas como sujetos y seres vivos? ¿Podría existir, incluso si no lo está siendo utilizada aquí, un tipo de «nueva escritura» que pueda hablar de las plantas en una forma mejor que la que tenemos? (Estoy pensando en el famoso trabajo de Irigaray sobre la escritura de las mujeres). Y, Heidi, cuando describes el momento en que descubriste que las plantas serían un material central en tu obra, describiste sus propiedades: su adaptabilidad, su fuerza, su simplicidad. ¿Podrías añadir algo sobre cómo han significado un problema formal en tus trabajo?

Michael Marder: En efecto, el pensar-planta tiene que liberarse de una aproximación puramente teórica para explorar las trayectorias cruzadas de los seres vivos, seres que crecen, tanto plantas como humanos. Algunos de estos cambios sucedieron cuando estaba trabajando en *La planta del filósofo*, en el cual re-narraba la historia de la filosofía occidental a través de las plantas. En aquel libro, cada uno de los doce pensadorxs que estudio, desde la antigüedad griega hasta la actualidad, está representado por un árbol, flor, cereal..., que aparecía en su obra de una forma u otra. Cada capítulo comienza con una anécdota biográfica que sitúa a la planta como protagonista y continúa en un tono más teórico, explicando los conceptos y nociones más importantes de dicho filósofo a través de los procesos vegetales, imágenes y metáforas. La idea es que las plantas juegan un papel mucho más relevante en la

evolución de nuestro pensamiento, «personalidad», e historia personal de los que nos damos cuenta.

En términos de filosofía occidental, esto está lejos de una observación inofensiva ya que va en contra de uno de los principios fundamentales de la metafísica: esto es, que el ser es inmutable, no se reproduce, es eterno o, en una palabra, es completamente diferente a un vegetal.

Como menciono en la introducción, «La historia de lo que idealmente no crece, llamado metafísica, está contada aquí desde la perspectiva de lo que crece, incluyendo las mismas plantas que secretamente han germinado durante la historia».⁷³ Para mí, era un siguiente paso lógico para repensar algunos de los aspectos de mi autobiografía de la misma manera.

Mientras, en el curso de nuestra correspondencia, Luce Irigaray sugirió que escribiéramos juntxs un libro donde nuestras experiencias sobre el mundo vegetal sirviera como base para un encuentro con las mismas plantas, y con lxs lectorxs, y con nosotrxs mismxs. Desde el principio, hemos sido conscientes de los retos que conllevaba un proyecto de tales características, algunas de los cuales has mencionado en tus preguntas. Primero, la experiencia con plantas es difícil de comunicar. En cualquier caso, es difícil de transmitir en palabras. Es por ello que vimos necesario inventar una forma alternativa de escribir sobre las plantas, y es un trabajo todavía en curso. Cuantas más formas de aproximarse a ellas

73] Marder, *The Philosopher's Plant*, p. xvi.

que admitimos en nuestro pensamiento y escritura, mejor. Conjuntamente, la filosofía, el arte, la literatura y la ciencia mencionan brevemente a los seres vegetales. Es por ello que me agrada hacer esta entrevista junto con Heidi, que no es sino otra forma de tender lazos con la ontología vegetal.

Segundo, las plantas no hablan, por supuesto, aunque podemos teorizar el lenguaje, o mejor, los lenguajes de las plantas, que tienen que ver con la comunicación bioquímica, expresión espacial, etc... En este sentido, el paralelismo con la escritura femenina se tambalea, porque las mujeres han estado históricamente silenciadas, en contraste con el silencio absoluto de las plantas. Aún así, la diferencia de sexo es significativa en el esfuerzo colectivo que nos hemos propuesto. Cómo nos convertimos en completamente humanos, no en aislamiento sino compartiendo nuestras diferencias, también podemos encontrar —quizás por primera vez— el mundo de las plantas, y a través de él, el resto de la naturaleza, solamente si lo hacemos juntos.

Heidi Norton: La experiencia que he descrito, volver a mi estudio y descubrir una *dieffenbachia* que había sido pintada de blanco, viva, hizo que surgiera la idea de usar plantas como lienzo, siendo una forma de anestesiarla. La planta blanca me sedujo completamente: algo vivo que ha sido vaciado de color y vida, la clorofila succionada de sus venas, cuya resistencia, el nuevo brote, solo era visible en contraste con el potente blanco. Pero las hojas que habían caído eran cáscaras de muerte (y lascas de pintura), y había una planta marrón muerta.

Durante años, dediqué día tras día a apresurarme a ir a mi estudio para regar las plantas y salvarlas de la putrefacción. Me comía la ansiedad. Mantenerlas con vida era significativo pero mantenerlas verdes era esencial. Me divertía comparando los colores verdes de la vida con otros colores de la naturaleza (luz, agua y minerales) y aquellos de la modernidad, como los rosas sintéticos, los negros y los blancos. En 2011, empecé a hacer esculturas de grandes plantas tropicales literalmente pegadas a paneles de cristal con resinas. La resina tenía un objetivo utilitario, pero también hacía referencia a los herbarios, a flores secas, también a la pintura, y más importante para mí, a fotografías. Las hojas verdes aplastadas contra el cristal junto a la resina formaban bolsas de aire, connotando que las plantas estaban presionadas bajo una diapositiva. Hice estas piezas durante un tiempo, pero a veces la dimensión de la planta no permitía la completa envoltura en la resina. Adicionalmente, se volvían demasiado planas. Apreciaba lo plano de la hierba pero también me gustaba la cualidad explosiva de la otra parte. A esta explosión de vida le sigue inevitablemente la muerte.

El color marrón y amarillo de la putrefacción era algo que inicialmente parecía contrastar con la voz de mi trabajo durante aquella época. No me interesaban las plantas muertas o matar plantas para mi arte. Sin embargo, era un acto del que no podía escapar, y me dí cuenta que mi obra era intelectualmente más dimensional cuando presentaba vida, regeneración, y muerte. Ciclos de ecología, simbiosis y la interdependencia de la naturaleza se

volvieron más prominentes en mi obra y proceso, culminando a finales de 2012 cuando organicé una performance en el museo de artes contemporáneas de Chicago. Me habían concedido acceso a las vitrinas de cristal de Liam Gillick, que expuso en 2010. Su interés en los sistemas sociales y la estética relacional me llamó la atención. La utilización del material de otra persona, y la reutilización del mío, era evidente en la obra. Las plantas donadas por mentores y artistas, las obras deconstruidas y los materiales podridos se convertían en conductores conceptuales de la exposición. También me interesó el museo como lugar de creación, exhibición y conservación.

Mi obra actual, *A Threptikon* es similar al libro de Marder *La planta del filósofo*. Pero también situé cuatro plantas como protagonistas. Estas plantas fueron fotografiadas por otras instituciones y patrocinadores culturales e impresas directamente sobre cristal. Dos de las imágenes, réplicas botánicas en cristal de las plantas, me fueron cedidas por la Colección Ware de Harvard. Aquí vemos a las plantas usadas como elementos didácticos, así como haciendo referencia a la estética de láminas y especímenes. Este esteticismo es evidente también en las esculturas de molde de cristal en las cuales el material vegetal, los minerales y el film están atrapados en un molde. Hay mucho juego entre lo interior y lo exterior, micro y macro, visibilidad e invisibilidad de plantas y sistemas naturales. Todo ello se alinea con las maneras de visión y cómo esto podría ser grabado o no, sobre todo en film.

Monica Westin: Me gustaría saber algo más sobre la opinión que tenéis cada uno sobre la ética de las plantas. ¿Podéis condensar tal filosofía en un solo párrafo?

Michael Marder: Es muy difícil hablar de ética vegetal en abstracto, primero porque tal ética precisa de atención extrema a la singularidad de cada uno de los sujetos. Aclaro esto en el breve ensayo *¿Es ético comer plantas?* que escribí para la edición especial de la revista Parallax. Para mí, la ética vegetal no es un conjunto de preceptos o directrices generales, ya que estos se enmarcarían dentro del ámbito de la moralidad. Más bien, se basa en el respeto por cada especie o cada planta, que se renueva y experimenta de manera diferente en nuestros encuentros con ellas. Si tuviera que explicarlo de un modo más sencillo, destacaría el hecho de que, al igual que las plantas, los animales y los seres humanos son «seres en crecimiento». La ética vegetal sería una ética del crecimiento alentada por el deseo de promover comunidades vegetales, de trans-especies y de trans-reinos, para permitirles prosperar por sí mismos, y de afirmar que la vida late en las trayectorias compartidas del florecimiento vegetal, animal y humano. Por lo tanto, tendría que ser una ética de la existencia singular (infrapersonal) y universal (suprapersonal) de los seres en crecimiento.

Heidi Norton: Creo que las plantas han sido reducidas durante mucho tiempo a objetos de consumo, ya sea para comerlas, contemplarlas, para la jardinería, etcétera. Se consideran pasivas, cosas que simplemente permanecen ahí quietas, absorben la

luz solar, crecen y mueren. Tal vez estoy simplificándolo demasiado, pero la cuestión es que a las personas que no pueden cuidar a otras personas o a animales se les dice que tengan una planta. La mayoría de las cosas que hacen pasan desapercibidas; su aparente «quietud» las convierte en objetos. Mi trabajo como artista consiste en señalar estos temas, exponerlos y suscitar interrogantes. A diferencia de un científico, yo no trabajo dentro de los parámetros establecidos, y no busco respuestas empíricas. Mi trabajo utiliza a las plantas para hablar de inestabilidad y perceptibilidad.

Normalmente me siento confundida y ansiosa con mi trabajo. El sacrificio de una planta hace que me sienta incómoda. El punto de contacto inicial que la planta tiene con la sustancia tóxica o el calor me ataca. ¿Estoy abocada al fracaso? La utopía y el deseo de estar en comunión con la naturaleza nunca se harán realidad. Cuando se disecciona una planta o se congela en una foto, se produce una mirada activa. Hay un intercambio de energía entre los objetos y el espectador: una especie de movimiento o canalización de energía orgánica que apunta a los elementos, sistemas y fuerzas invisibles del entorno natural que hay sobre y alrededor de nosotros. Esta ansiedad me lleva a hacerlo. Me gusta sentirme confundida e incómoda.

Michael Marder (a Norton): ¿Tu práctica encierra una crítica de las actitudes predominantes hacia las plantas, apunta hacia una relación alternativa con el tiempo, o combina elementos de ambos enfoques? Estoy especialmente interesado en tu práctica de preservación de las

plantas. ¿Cómo lidias con la contradicción (productiva) de preservar algo que sigue cambiando —la planta, que, según Goethe, por ejemplo, se define por su constante metamorfosis? Al trabajar con plantas, ¿exploras los límites del deseo de solidificar, congelar, mantener algo igual o conservar? Si es así, ¿cómo entra entonces el crecimiento, como fuerza perturbadora, en la lucha de un proyecto de este tipo?

Heidi Norton: Estoy bastante interesada en las plantas y en lograr una mejor comprensión de ellas y compartirla con el espectador. Pero las plantas son, en definitiva, análogas a conceptos más amplios de ecología, vida, crecimiento, cambio y muerte. Resaltar o mostrar su mutabilidad las hace palpables para el espectador. Es una muerte lenta y hermosa en la que se retuercen y giran en direcciones impredecibles. Estas obras se convierten en muestras representativas de las leyes físicas de la ecología. Como escribió Hans Haacke en 1968: «Una 'escultura' que reaccione físicamente a su entorno ya no ha de mirarse como un objeto. El conjunto de factores externos que le afectan, así como su propio radio de acción, llegan más allá del espacio que ocupan materialmente. Por tanto, se funde con el entorno en una relación que se comprende mejor como un 'sistema' de procesos interdependientes. Esos procesos evolucionan sin empatía por parte del espectador. El espectador se convierte en un testigo. Un sistema no se imagina, es real».⁷⁴

74] Hans Haacke, Extracto del catálogo de la exposición (Nueva York: Galería Howard Wise, enero 1968).

Respecto a la segunda pregunta: cuando preservamos las cosas, detenemos el crecimiento y la edad. En el caso de la planta que produce látex, la toxicidad de dicha sustancia en contacto con el material vegetal causó la muerte de esas partes de la planta. Tal vez el nuevo brote se alimentó de anabolismos producidos por las partes muertas. El crecimiento no interrumpe la preservación, sino que la pone de relieve y la acentúa. Parte de la metamorfosis de la planta son los procesos entrópicos que se producen durante la evolución de la misma. La preservación final de la vida es algo que no se alcanzará nunca. Son intentos en vano de preservar el tiempo.

La presencia de la resina, la pintura de látex o de cera en la planta indica que hay un momento en el que esta se desplaza; el material tóxico se encuentra con el crecimiento natural, paralizando e interrumpiendo. Ese momento de paralización ocurre en una fracción de segundo, es como pulsar el botón del obturador y capturar una fracción de tiempo. Allí la planta se congela y escapa del tiempo. Con las esculturas, el material intenta detener el tiempo y, por lo tanto, el crecimiento. La regeneración puede ocurrir, pero la muerte es inevitable.

(A Marder) ¿Cuál es la diferencia entre los conceptos de naturaleza y ecología para ti, y dónde encaja la planta en ellos? ¿Qué es una utopía para una planta?

Michael Marder: Es curioso que digamos *naturaleza* y *ecología* en dos lenguas diferentes, aunque ambas palabras están, por supuesto, en inglés. Naturaleza deriva del latín *natura* que significa básicamente

«nacimiento». La palabra griega —*physis*—, que es la que se traduce, es más rica. *Physis* es todo lo que surge de la existencia, el movimiento total del crecimiento, en el que participan plantas, animales, seres humanos y quizás incluso formaciones minerales a su manera. Lo que se plantea tanto en la *physis* como en la *natura* es la cuestión de los comienzos, del nacimiento y de la relación con el origen. En cuanto a ecología, aquí tenemos dos palabras combinadas en una. Volvemos de nuevo al griego. *Eco-logía* hace referencia al logos del *oikos*, o a la articulación interna (se podría decir que la razón inherente o «lógica») de la vivienda. En este caso, el acento que se pone pasa de la cuestión de los orígenes a la de cómo funcionan las cosas, cómo se desarrollan en sí mismas y especialmente en relación con los demás. Cuando dejamos que nuestra morada, el medio ambiente, se ocupe de sí mismo, ¿cómo se organiza? Como los seres vivos son finitos, también lo es su crecimiento, que en un momento dado da lugar a la descomposición o, como ocurre a menudo en el mundo vegetal, coexiste con la descomposición en la misma planta (una rama de un árbol puede estar descomponiéndose mientras que el resto está floreciendo; las hojas y los frutos caídos se descomponen alrededor del tronco, proporcionándole a las raíces un mayor abastecimiento de minerales, y así sucesivamente).

«¿Qué es una utopía para una planta?». Es una pregunta muy difícil, y no pretendo dar una buena respuesta, y mucho menos para ese «para una planta». Lo único que puedo hacer es una reflexión muy sencilla.

A simple vista, la utopía y la vida vegetal son absolutamente incompatibles. Las plantas son seres vivos arraigados en la tierra; la utopía es una especie de lugar inexistente, un lugar que no existe. Así pues, parece que soñamos con nuestras utopías en los momentos en los que somos menos vegetales, es decir, en los que estamos menos apegados a los lugares en los que vivimos o entre los que vivimos. Al mismo tiempo, mi filosofía de la vida vegetal ha sido acusada a veces de contener elementos utópicos como la coexistencia pacífica de diferentes formas de crecimiento, por ejemplo. Esta idea es utópica solo si seguimos negando el patrimonio vegetal de nuestra existencia y adoptamos una noción puramente animalista de la naturaleza humana como opositora, con el *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre), y donde nosotros mismos nos encontramos en un mundo en el que «el perro se come al perro».

En lo que respecta a las plantas, creo que su utopía es la de arrojar sus semillas o polen al viento o a las alas de los insectos. Confían su futuro al azar, trasladando su posible descendencia («material genético», dicho más crudamente) a otra parte, más allá del lugar en el que crecen y del que no se desarraigan. Tal vez las plantas sueñan con su otro lugar cuando lanzan sus dardos, pero aquí me detengo ya porque es imposible seguir especulando sobre este tema sin faltar el respeto a la forma en la que el mundo aparece (o no) desde su propia perspectiva de la vida.

29. Sobre la ética (con Joe Humphreys)

1. Dices que una planta es un ser inteligente, social y complejo. ¿En qué te basas para afirmar eso?

Lo primero que debemos recordar es que las plantas son seres vivos, y es una pena que este hecho tan simple siga sin ser evidente hoy en día. En cambio, en nuestras prácticas agrícolas, así como en nuestra concepción actual de las plantas, las tratamos como si fueran máquinas orgánicas para producir alimentos, madera, combustible, etc. La situación es muy desfavorable desde el punto de vista ético, pero ofrece una promesa inesperada a lxs filósofxs, a lxs que les gusta cuestionar esas presuposiciones que apoyan silenciosamente un enfoque «sensato» del mundo.

Y es que, si las plantas son seres vivos, deben ser capaces de interactuar con el medio donde crecen (incluyendo con otras plantas e insectos) para obtener alimento y enfrentarse a situaciones de peligro. De lo contrario, no habrían sobrevivido ni siquiera una semana, y mucho menos cientos de millones de años. Sus interacciones también son complejas, porque las condiciones ambientales cambian constantemente, requiriendo una respuesta adecuada, una adaptación inteligente, de un momento a otro.

Y van más allá, porque abarcan distintos ambientes: desde el mundo subterráneo de los minerales y la humedad hasta el terreno que compartimos con ellas; las plantas deben ser capaces de controlar eso y de adaptarse a múltiples factores al mismo tiempo: desde la cantidad de luz solar hasta la presencia de las raíces de otras plantas a su alrededor. Y, de hecho, lo hacen. Las ciencias vegetales contemporáneas estudian, precisamente, los diferentes medios por los que las plantas pueden detectar lo que sucede a su alrededor, cómo responden ante ello y cómo comparten este conocimiento.

Por ejemplo, pueden retrasar o acelerar su propia floración basándose en la información que han recibido de sus vecinas a través de señales químicas emitidas por las raíces.

Si, en condiciones de laboratorio, una planta está expuesta a más horas de luz, no solo florecerá más rápido, sino que también transmitirá, a través de las raíces, la información sobre estas circunstancias favorables a otra planta que no las disfruta directamente. Como resultado, la receptora de esta información también florecerá antes de lo esperado.⁷⁵

Podría aportar muchos más ejemplos como este, pero la cuestión no es repetir simplemente los hallazgos científicos. Me gustaría, más bien, liberar

75] Omer Falik, et al. «Say It with Flowers: Flowering Acceleration Through Root Communication.» *Plant Signaling & Behavior*, 9(3), e28258.

a la noción de inteligencia de su estricta conexión con el cerebro, con el sistema nervioso central o incluso con la sensibilidad animal. Creo que las plantas nos permiten hacer justamente eso, es decir, nos permiten replantearnos lo que entendemos por inteligencia en ausencia de estructuras anatómicas o fisiológicas fácilmente identificables que tendemos a asociar con el término, e imaginar, de una manera más amplia, algo así como «la inteligencia de la vida».

2. Pero no hay evidencia científica que demuestre que las plantas son seres sensibles. ¿Es la sensibilidad un requisito para que tengan derechos?

Yo no estaría tan seguro de que no existe tal evidencia. En otras ocasiones, he puesto el ejemplo del etileno: «una hormona vegetal clásica, es un anestésico muy poderoso. Esta hormona, que alivia el dolor, se libera en los tejidos de la planta bajo tensión mecánica justo cuando se produce una herida».⁷⁶ Además, si se daña una hoja de una planta de tomate o de tabaco, se envían señales bioquímicas desde el lugar de la lesión hasta otras partes, advirtiéndolo al resto de la planta del ataque (estrés abiótico).⁷⁷

Resulta que hay diferentes tipos de sensibilidad a la amenaza, lo que hace que un ser vivo se alarme

76] Capítulo 15 de este libro

77] Chizuru Sato, et al. «Distal Transport of Exogenously Applied Jasmonoyl-Isoleucine with Wounding Stress», *Plant & Cell Physiology* 52(3), pp. 509-17.

ante la posibilidad de verse amenazado. En los seres humanos y en muchos animales, el dolor desempeña un papel de advertencia; en las plantas, la angustia se expresa en cambios hormonales y de otro tipo que cumplen la misma función que el dolor. Conceptualmente, cometeríamos el mismo error si identificáramos el dolor con el sentimiento que si comparáramos la consciencia humana con la inteligencia. Así como no hay vida sin un mínimo de respuesta inteligente al medio ambiente, no hay vitalidad sin una sensibilidad que pueda y asuma todo tipo de formas.

Lo que esto implica para la ética es que «la sensibilidad como requisito para el ejercicio de los derechos» es un prerrequisito muy impreciso. Como alternativa, deberíamos desarrollar enfoques más matizados, que tengan en cuenta a los seres vivos que, aunque no se parezcan a nosotros, persiguen sus propios intereses y fines.

3. Sugieres (si no lo estoy simplificando demasiado) que el criterio moral clave es ser «respetuoso» con las plantas y sus intereses. ¿Está bien comer plantas si se es tan respetuoso?

Respecto al consumo de plantas, es útil saber que podemos nutrirnos de algunas de sus partes, como los frutos, sin matar a todo el organismo. En las culturas no occidentales, este era, en realidad, un criterio importante para una dieta aceptable: El jainismo prohíbe el consumo de hortalizas de raíz, como zanahorias o remolachas, ya que se cree que esa parte alberga el alma de las plantas. La verdad

es que los occidentales pueden aprender mucho de ellos sobre la comida respetuosa.

Dicho esto, creo que hacemos demasiado hincapié en las elecciones alimentarias de las personas y en prácticas cotidianas similares, a la vez que pasamos por alto las fatídicas decisiones de las empresas transnacionales que determinan en gran medida lo que comemos. La mercantilización corporativa de la agricultura es especialmente irrespetuosa, ya que sacrifica, entre otras cosas, el potencial de las plantas y su integridad genética en aras de mayores ganancias.

Las elecciones alimentarias importan bastante, y sería maravilloso que la gente tomara buenas decisiones que no fueran tan dañinas para los animales, las plantas y el medio ambiente como lo son hoy en día. Pero la ética de la responsabilidad individual está muy sobrevalorada en nuestras sociedades, donde las dietas respetuosas forman focos de resistencia muy pequeños y extremadamente costosos frente a las atrocidades agrícolas imperantes. No habrá justicia ni respeto hacia las plantas ni hacia los animales hasta que la agricultura y la economía se reorganicen siguiendo vertientes no capitalistas.

4. ¿Tu lógica se extiende al consumo de carne? ¿Es la falta de respeto hacia los animales, más que su sensibilidad, lo que hace que sea malo comerlos?

Imagínate que sacrifican a un animal después de anestesiarlo artificialmente, es decir, sin que experimente

ningún tipo de dolor. ¿Esta forma de matarlo hace aceptable el consumo de carne, una vez que se ha tratado eficazmente el problema de la sensibilidad? Por eso la sensibilidad como criterio es insuficiente, y la noción de respeto resulta inevitable en cualquier postulado de una dieta ética.

5. ¿Es correcto talar un bosque para construir un hospital infantil?

Estoy seguro de que hay mucho espacio fuera del bosque para construir un hospital infantil y de que estas instalaciones médicas son más necesarias en las zonas pobladas. Muchas de nuestras supuestas opciones morales son falsas, no en el sentido de que seleccionamos una opción equivocada de las dos, sino en el sentido de que están formuladas en términos que son erróneos. Plantas o animales, un bosque o un hospital, etc... son opciones engañosas. Por eso necesitamos una ética más sólida que aquella en la que se realizan cálculos complejos de costos y beneficios sin reflexionar sobre los parámetros dados previamente para la toma de decisiones.

6. ¿Qué puede aprender el ser humano de las plantas?

He dedicado muchas páginas de mis libros y artículos a la idea de aprender de las plantas. Si tuviera que resumir en una sola línea las lecciones más vitales que tienen que darnos las plantas, sería esta: crecer no en contra, sino junto con el medio ambiente, incluyendo otros seres humanos, animales y plantas!

7. ¿Cuál es el plato más ético que se puede comer?

Comer no es una actividad muy ética en sí misma, porque, en el proceso, el que come destruye la forma independiente de lo que se come, e incorpora, literalmente, su materialidad en él mismo o en ella misma. Lo más cerca que estamos de comer éticamente es nutriéndonos de frutas y verduras cultivadas localmente. Sin embargo, como proponía en otra ocasión, una pregunta más válida sería cómo se come, en lugar de qué. ¿Admite y muestra respeto ante otras posibles fuentes de nutrición resistiendo el impulso de convertirlas totalmente en alimentos? ¿Deja uno vivir a un ser que le da sustento? ¿Se dan las gracias por ese regalo que es el alimento?

30. Sobre política (con Margarida Mendes)⁷⁸

1. Tu ensayo *Democracia Vegetal: La Planta que no es Una*⁷⁹ parte de un análisis de los esquemas de crecimiento de las plantas, a la vez que reflexiona sobre las estructuras políticas. ¿Qué podemos aprender del pensamiento político mediante la observación de entidades no humanas?

Los patrones humanos de organización colectiva no pueden romper por completo con configuraciones similares en el mundo físico y natural. Pensar de otra manera es idealizar la política por completo, reduciéndola a la actividad del ser incorpóreo. De hecho, los seres humanos recurrían tradicionalmente a los animales como punto de referencia, y reconocían en sus propias sociedades ciertos rasgos inconfundibles de los grupos de animales, como por ejemplo, las hormigas o las abejas. Aristóteles definió al ser humano como un «animal político», *zoōn politikon*.

78] Una versión de esta entrevista fue publicada en *Katarina Chuchalina & Vladislav Shapovalov (eds.), Urban Fauna Lab: Valley of Beggars* (Moscú: V-A-C & Marsilio, 2015).

79] Michael Marder, «*Vegetal Democracy: The Plant that is not One.*» In *Artemy Magun (ed.), Politics of the One: On Unity and Multiplicity in Contemporary Thought* (Londres & Nueva York: Bloomsbury, 2012), pp. 115-130.

Mi pregunta, por tanto, es: «¿Y si pensamos en nosotrxs mismxs como plantas políticas?» La principal diferencia entre las plantas y los animales es que las primeras no son unidades orgánicas, es decir, totalidades vivientes autolimitadas donde cada parte está subordinada a las exigencias de un conjunto coherente. Por lo tanto, si queremos escapar del profascismo en nuestro pensamiento político, en el que el Estado se equipara a un todo orgánico, y los individuos a sus órganos, en su mayoría insignificantes, debemos buscar un modelo vegetal de lo político. El resultado de este ejercicio va a ser una especie de proliferación anárquica de multiplicidades, de ramas y ramitas que conservan su semiindependencia mientras participan en el crecimiento general de la sociedad vegetal. Esta biopolítica sería incompatible con el espíritu de sacrificio, lógicamente esperado dentro de los límites de un arreglo orgánico; en cambio, alentaría el crecimiento de todos dentro de un ambiente de apoyo mutuo, donde no hay un conflicto —ni siquiera una clara división— entre lo individual y lo colectivo. Esto, a mi parecer, es una lección política de las plantas de gran importancia.

2. Recientemente se ha investigado en Utrecht la toma de sus caminos subterráneos y canales por una plaga de helechos. Allí se reunió un grupo de investigación para mapear y analizar todas las especies de helechos presentes en la zona, de entre los que se ha identificado una especie en particular: *Azolla filiculoides*. Aquí tenemos una imagen indiscutible del parásito. ¿Qué piensas sobre el crecimiento entrópico de las estructuras vegetales que existen en paralelo con las antropogénicas?

No estoy tan seguro de que el crecimiento vegetal «entrópico» se desarrolle junto con la propagación de las estructuras antropogénicas. Nuestro crecimiento no es tan ordenado como pensamos y, en realidad, está sujeto a la entropía, como todo en el mundo material. Los procesos y las categorías humanas tampoco están completamente separados de otras formas de vida, por mucho que intentemos suprimir y reprimir estas manifestaciones no humanas de vida en nosotros. Gran parte de la biomasa humana se compone de bacterias, muchas de ellas beneficiosas para el funcionamiento del sistema digestivo y otros sistemas corporales.

El neocórtex humano coevolucionó con los microorganismos que lo cubren y que desempeñaron, probablemente, un papel importante en el desarrollo de nuestra inteligencia. Más que una pequeña isla en el mar de la vida orgánica y un océano aún más grande del universo inorgánico, lo humano es un punto de intersección para diversos tipos de existencia, sin mencionar los cuatro elementos clásicos: agua, fuego, tierra y aire. De hecho, gran parte de la crisis ambiental actual se debe a nuestra negativa a aceptar nuestra coimbricación con el resto del mundo, que configuramos con descaro a nuestra propia imagen, fuertemente sesgada hacia la inteligencia abstracta. Solo desde este punto de vista, la entropía de la naturaleza «cruda» parece oponerse a procesos antropogénicos bien estructurados y explicables lógicamente.

En cuanto al parasitismo, una vez más, tengo mis dudas sobre el sentido de trazar una gruesa línea

de demarcación entre «el huésped» y «los parásitos». Lo que consideramos huéspedes son ellos mismos necesariamente, parásitos en un medio más amplio que el que habitan; los humanos, vistos desde cierta perspectiva, son los parásitos de la tierra.

Después de todo, etimológicamente, el parasitismo se refiere a las redes de alimentación en las que una entidad viva se alimenta junto con (para) otra entidad o entidades. Así pues, mientras ciertos microorganismos se nutren de nuestros cuerpos, nosotros nos nutrimos en la tierra, de ahí que nos nutramos de cualquier problema que surja de ella.

En el caso de las plantas, el fenómeno del parasitismo es más interesante todavía. No nos equivocamos si llegamos a la conclusión de que cada parte de una planta es parasitaria en otras partes, incluso cuando este ser compuesto que crece es parasitario en el suelo en el que está enraizado. Hay que recordar que es imposible marcar claramente los límites de los individuos vegetales. Por un lado, una ramita separada de la planta madre puede desarrollar sus propias raíces si se le proporciona suficiente humedad y nutrientes minerales. Por otra parte, las plantas aparentemente separadas, incluidos los árboles, pueden compartir su sistema de raíz y, por lo tanto, pertenecen formalmente a la misma megaplanta que sus brotes. ¿Quién es el parásito y quién es el anfitrión aquí? Lo único que puedo decir es que las plantas crecen, viven y se nutren de otras plantas... y así hasta el infinito. Esto ocurre dentro de la «misma» planta,

que combina una multiplicidad de plantas potencialmente independientes atravesadas por una red común de alimentación. Y también ocurre entre plantas «diferentes», como el musgo que crece en los troncos de los árboles o los injertos de un melocotón en un peral. Tendemos a clasificar esta última situación como parasitaria, pero la forma en que está estructurada una planta o una comunidad de plantas que pertenecen a la misma especie no es tan distinta cualitativamente de tal arreglo.

3. Las plantas crecen exponencialmente como unidades modulares que se extienden por el suelo como rizomas perfectos. Me recuerdan a los sistemas cibernéticos. ¿Cómo ves la comparación, si la hay, entre el comportamiento de las plantas durante el crecimiento y los procedimientos informáticos?

Tienes razón cuando señalas que, más allá de un tipo de raíces de plantas, el rizoma es la sinécdoque del crecimiento vegetal en general.

Al carecer de un único centro de control que pueda orquestar todo su desarrollo, una planta crece por iteraciones, replicando estructuras ya existentes. Se extiende por encima y por debajo de la tierra, creando jardines barrocos, jardines sobre jardines, como dijo una vez Leibniz.

Resulta muy tentador imaginar este tipo de crecimiento como una red abierta y, por consiguiente, volver a proyectar la red informática en las plantas. No es de extrañar que hoy en día la red sea nuestro concepto maestro preferido, una clave imaginaria para la comprensión del medio ambiente, de la

sociedad, de las funciones vitales y del pensamiento mismo. Pero yo no me atrevería a llegar a esta conclusión. ¿Por qué?

En primer lugar, debemos historizar nuestras prácticas conceptuales, un esfuerzo que nos permitirá comprender que la imagen de la red dice mucho más de nosotrxs, de quienes la utilizamos en exceso, que de los fenómenos que se pretenden explicar. Esta imagen no ha hecho más que sustituir a la metáfora moderna de una máquina, sin duda menos flexible que una red, pero con un alcance similar al de un dispositivo explicativo.

En segundo lugar, debemos aceptar que no hay un solo concepto maestro válido para explicar todo lo que hay en el mundo. Aunque haya pasado la época de las grandes narrativas metafísicas, la ciencia o, mejor dicho, la cientificidad, continúa el legado de la metafísica a modo de cosmovisión no metafísica o incluso antimetafísica. Cuando se habla de metafísico, no es necesario relacionarlo todo con Dios o con una construcción semejante a Dios; solo hay que creer que un solo fundamento sustenta toda la realidad, siendo esta última epifenómeno con relación a dicho fundamento. La cibernética y la teoría de redes sociales, la naturaleza y la inteligencia son las piedras angulares de la metafísica contemporánea, que se niega a recibir este nombre.

En tercer lugar, debemos recuperar la cuestión de la vida, que sigue siendo conceptualmente esquiva e irreductible para analizar cuál es la mejor forma de proceder en una determinada coyuntura entre

un organismo y su entorno. Me gustaría invitar a lxs lectorxs a que piensen que la vida no es otro concepto metafísico que lo abarca todo, sino un marco intrínsecamente significativo —o, mejor aún, una multiplicidad de marcos— interpretable «desde dentro» de las prácticas de la vida de los microorganismos, plantas, animales, humanos...

Dicho esto, debo admitir que muchos de mis colegas de ciencias vegetales y filosofía están a favor de una teoría computacional de la inteligencia vegetal. Estudian, por ejemplo, las decisiones de floración de los cerezos, basadas en las comparaciones de la duración del día realizadas por estas plantas con la ayuda de sus memorias celulares de los últimos rayos de sol recogidos a lo largo de un período de tiempo específico. No voy a negar el valor de estos estudios ni a dudar de su contribución a la formación del concepto de inteligencia vegetal. Lo que no me gusta es la idea de que estos y otros cómputos similares agoten el contenido y, sobre todo, la forma de la inteligencia. Así como un ser humano cuyo pensamiento se definiera exclusivamente en términos de cálculo se empobrecería y, en el mejor de los casos, sería un robot, una planta que «piensa» y vive solo en estos términos sería algo así como una computadora verde.

4. La noción de desterritorialización es intrínseca a la historia de la vida vegetal, no solo por la migración aérea de las semillas, sino también por su explotación colonial. En tu próximo libro, escrito en colaboración con Luce Irigaray, hablas sobre tu relación personal con la vida vegetal como una forma de pensar en el exilio y

el desarraigo. La discontinuidad y la manipulación son conceptos evidentes para hacer referencia al modo en que los humanos regulan y hacen uso de las entidades naturales, a las que tratan como masa sin sujeto. ¿Cómo te identificas con la posición del subalterno aquí?

Es cierto que, pese a la creencia popular, las plantas tienen mucha movilidad. No solo porque sus semillas y polen migran a lo largo y ancho, sino también porque se mueven dentro de su medio de formas diferentes a la locomoción. Su descomposición, crecimiento y metamorfosis constituyen otros tres tipos de movimiento que Aristóteles reconoció en su *Física*. Sin embargo, las plantas representan, para nosotrxs, el arquetipo de un firme apego a un lugar por el que cada vez sentimos más nostalgia en esta era de la globalización.

Los problemas éticos surgen cuando asociamos el estar arraigado a un lugar con la pasividad. En este caso, las plantas parecen ser las encarnaciones no humanas de los siervos feudales, completamente encadenadas al contexto de su crecimiento. El elogio de la dislocación y el desarraigo es la otra cara de la misma moneda que vincula la movilidad a la subjetividad activa y el anclaje en un lugar a la existencia pasiva de una «masa sin sujeto», como señalas con acierto. En un esfuerzo por evitar una esquematización tan violenta de las diferentes formas de vida, no podemos pasar por alto que los antiguos griegos pensaban que la vida era la capacidad de automovimiento y autoorganización. Como acabamos de indicar, al igual que hizo Aristóteles, las plantas son capaces de moverse de

las cuatro formas que él señaló. Por lo tanto, se deduce que no podemos tratarlas como «materia insensata preparada para la reproducción», en palabras de Kant.

Lo que no puedo aceptar de los griegos, en cambio, es la jerarquía ontológica en la que alinean a todos los seres vivos. Reconocerle a las plantas sus cualidades de movimiento y autoorganización no es suficiente si su subjetividad sigue siendo inferior a la de los animales y los humanos. Como alternativa, propongo que nos esforcemos por imaginar, en los límites de nuestra imaginación teórica, cómo construyen las plantas un mundo para sí mismas; cómo producen las estructuras del sentido encarnado, significativas para ellas; a qué prestan atención; dónde ubican los focos de significado; y cómo actúan y son interpretadas en el mundo que está imbuido de significado para ellas. El nombre preliminar que le he dado a este proyecto es fitofenomenología, o fenomenología de la vida vegetal. No sé si una iniciativa como esta puede llegar a dar sus frutos, pero, al menos, vale la pena intentarlo.

31. Sobre el pensar-planta (con Ilda Teresa Castro)

1. Los últimos años han visto una gran producción (de sus libros, capítulos de libros y artículos) sobre las plantas. ¿De dónde viene su interés en este tema?

Cuando empecé a trabajar en la «filosofía de la vida vegetal» en 2008, apenas existían estudios sobre el tema. Cuando mencionaba a amistades y parientes que estaba trabajando con plantas y filosofía, solían quedarse con una mirada intrigada, pero siempre querían saber más de esta combinación tan extraña.

Al principio, yo solo estaba insatisfecho con las investigaciones en boga sobre «la cuestión de lo animal» en las humanidades. Los animales que se solían estudiar en ese contexto eran unos muy determinados: o bien similares a los humanos (otros primates, chimpancés...) o bien los que solemos imaginarnos como mascotas (perros y gatos) o, en el mejor de los casos, otras especies que consideramos bondadosas e inteligentes según nuestros propios estándares de esos criterios (delfines, elefantes...). La «ética interespecie» no daba cuenta de las hienas, los mosquitos, o cualquier variedad de plantas,

ya que se esforzaba en crear una comunidad de seres vivos mayor que la humana.

Cuando intenté hacer una modesta aportación para llenar este vacío, rápidamente resultó obvio que un solo libro no sería suficiente. Por ejemplo, las cuestiones éticas y políticas alrededor de la vida vegetal tienen que ser abordadas en un monográfico aparte, que está todavía en proceso. Se puede, no obstante, ver los contornos de tal estudio en los capítulos de los libros y artículos que he publicado a lo largo de los últimos años.

A pesar de toda la investigación que ya se ha realizado, el campo de la filosofía de la vida vegetal sigue siendo, bien literalmente, fértil. Aún tenemos que indagar en la estética de las plantas, basada en los enfoques teóricos emergentes, y apenas hemos arañado la superficie en lo tocante a la importancia de los procesos vegetales en nuestro propio pensamiento.

2. ¿Cuáles son los principales objetivos, similitudes y diferencias entre *El pensar de las plantas: Una filosofía de la vida vegetal* (Columbia UP, 2013), *La planta del filósofo: Un herbario intelectual* (Columbia UP, 2014), y el libro de próxima aparición (con Luce Irigaray), *A través del ser vegetal* (Columbia UP, 2016)?

El pensar de las plantas deseaba despejar el terreno para una reconceptualización del lugar de las plantas en la historia de la filosofía occidental y reconfigurar una ontología de la vida vegetal que diera a lo vegetal temporalidad, libertad, y un modo

de relación con el mundo que merecen. Fue un libro escrito sobre todo para filósofos interesados en ampliar su preocupación por los animales a otras formas de vida no humanas y no animales.

En cambio, *La planta del filósofo* fue concebido como una introducción a la filosofía para los interesados en la disciplina, y también para los ya versados en ella, un itinerario alternativo a través de la historia intelectual que se extiende desde Platón hasta nuestros días. En este libro, me concentro en episodios biográficos de las vidas de doce importantes filósofos en los que, de una u otra forma, aparecen plantas con las que cada uno de ellos está relacionado. Después explico sus ideas básicas y sistemas de pensamiento con ayuda de ejemplos vegetales, imágenes y metáforas. Finalmente, comento las aportaciones realizadas (y los obstáculos planteados) por estos filósofos a nuestra comprensión de las plantas y a la incipiente filosofía de la vida vegetal.

Hice todo lo que pude para que el libro fuera ligero y a la vez interesante. Fue un placer también marcarlo, porque me dio la oportunidad de colaborar con la artista francesa Mathilde Roussel, que lo convirtió en un auténtico «herbario» gracias a sus bellas ilustraciones que abren cada capítulo. En general, espero que *La planta del filósofo* atraerá a la gente hacia la filosofía, en la misma medida que creará un conjunto de conexiones entre ideas y los especímenes de plantas reales sobre las que hablo (del trigo al nenúfar; de las peras a las palmeras...)

En cuanto a *A través del ser vegetal*, un manuscrito que acabo de terminar de escribir con Luce Irigaray, puede que este libro sea menos convencional todavía. En él, mezclamos fragmentos de nuestras propias biografías con historias y reflexiones sobre plantas. Pensamos en este libro como un encuentro entre nosotrxs «a través» de la mediación de las plantas, que ofrece un enfoque más completo de la vida vegetal gracias al marco de la diferencia sexual, dentro del cual se desarrolla nuestro texto y que mantiene nuestras perspectivas por separado a la vez que las interrelaciona.

32. Debate sobre la ética vegetal y animal (con Gary Francione)

1. ¿Cómo se relaciona la ética de las plantas con el veganismo?

Michael Marder: La ética vegetal comparte con el veganismo un fuerte compromiso con la justicia, es decir, con la reducción de la violencia que los humanos ejercen sobre otros seres vivos. No es, ni mucho menos, una amenaza o una invalidación del veganismo. Más bien, es una invitación abierta a afinar nuestras prácticas alimentarias de acuerdo con las ideas filosóficas y científicas sobre qué son las plantas, qué son capaces de hacer y cuál debería ser nuestra relación con ellas.

Jean-Jacques Rousseau hizo una práctica distinción entre perfección y perfectibilidad, argumentando que esta última define al ser humano. Si el veganismo piensa en sus bases morales como perfectibles, bueno, creo que acogerá la ética de las plantas en su seno. A veces, surgen dudas sobre si el veganismo es o no una postura genuinamente filosófica cuando su compromiso inquebrantable se confunde con la rigidez doctrinaria, y su moralidad con la moral hipócrita. Un compromiso serio con la ética de

las plantas disipará finalmente todas esas sospechas, pues demostrará que, detrás del veganismo, hay un pensamiento dinámico capaz de superar sus propios límites.

Esto no significa que, teniendo en cuenta la posibilidad real de que se ejerza violencia contra las plantas, lxs veganxs se llevarían las manos a la cabeza desesperadx y reconocieran que no tiene sentido aliviar el sufrimiento de los animales negándose a consumir carne y subproductos animales. Lo que implica es que no se dormirían en los laureles de sus logros, y que tendrían en cuenta la violencia residual contra otros seres vivos, como las plantas, completamente instrumentalizadas por la misma lógica que sustenta la dominación humana sobre otras especies animales.

Gary Francione: Si las plantas no son sensibles —si no tienen conciencia subjetiva— no tienen intereses. Es decir, no pueden desear, ni querer, ni preferir nada. No hay razón alguna para creer que las plantas tengan algún nivel de conciencia perceptiva o algún tipo de mente que prefiera, quiera o desee algo.

Aunque simpatizo con la doctrina jainista en muchos aspectos, y sobre todo con la idea de que nunca debemos involucrarnos en violencia intencional contra seres sensibles, no comparto tu idea de que las plantas y los organismos microscópicos, porque están vivos, tienen alma. En realidad, necesitas ese tipo de enfoque para empezar a darle sentido a tu postura.

Creo que tenemos la obligación de no comer más plantas de las que necesitamos para vivir, pero eso es porque creo que comer en exceso es una forma de violencia contra nuestro propio cuerpo. También creo que tenemos la obligación para con todos los habitantes sensibles del planeta de no utilizar más recursos no sensibles de los que necesitamos.

En ambos casos, tenemos obligaciones que conciernen a las plantas, pero estas obligaciones no se deben directamente a las plantas.

Estoy totalmente a favor de que lxs veganxs perfeccionen sus bases morales, e insto a todxs lxs veganxs a que consideren la posibilidad de adoptar una comprensión progresiva de los derechos humanos que rechace el racismo, el sexismo, la homofobia, el clasismo, la discriminación por razones de edad y todas las demás formas de discriminación tan características del especismo.

Michael Marder: Como he señalado, la investigación actual en ciencias vegetales nos da razones de sobra para creer que las plantas son conscientes de su entorno, por ejemplo, gracias a las raíces que son capaces de alterar su patrón de crecimiento al desplazarse hacia suelos ricos en recursos o alejarse de las raíces cercanas de otros miembros de la misma especie. Ignorar tales pruebas en favor de una visión estereotipada de las plantas como simples objetos es contraproducente, tanto para la ética como para nuestra comprensión de qué o quiénes son.

Cuando nosotrxs, los seres humanos, nos usamos a nosotrxs mismxs como una vara de medir frente a la cual se evalúa todo lo demás en el mundo, nuestra ética se ve gobernada por una imagen antropomórfica de sensibilidad e inteligencia. Es verdad: la vida de las plantas se asemeja a nuestros patrones de vida en menor medida que la vida de los animales, pero utilizar esto como piedra angular de la ética y como justificación para rechazar el reclamo moral que las plantas tienen sobre nosotrxs es un caso de especismo extremo.

Gary Francione: El especismo se da cuando se le concede menos o ningún peso a otro ser basándose únicamente en su especie. Decir que un ser tiene intereses es decir que el ser tiene algún tipo de mente —cualquier tipo de mente— que prefiere, desea o quiere. Es decir que hay alguien que prefiere, desea o quiere. No se puede actuar con especificidad con respecto a un ser que no tiene intereses, como una planta.

Todo tu argumento se basa en que confundes una reacción con una respuesta. Si pasas una corriente eléctrica a través de un cable que está conectado a una campana, la campana sonará. La campana reacciona, no responde. Es tan absurdo decir que una campana tiene una «respuesta inconsciente» como afirmar lo mismo de una planta.

2. ¿Qué significaría para la alimentación ética que se demostrara que las plantas sufren dolor y tienen sentimientos e incluso intencionalidad?

Michael Marder: Corremos el riesgo de caricaturizar los estudios de inteligencia vegetal cuando traducimos directamente la sensibilidad animal y humana en la sensibilidad de las plantas (como los tomates) que, cuando son atacadas por los insectos, señalan bioquímicamente el peligro para otros especímenes cercanos y hacen que sus hojas tengan mal sabor. Sin embargo, conviene tener en cuenta lo que en *El pensar de las plantas* llamé «la intencionalidad no consciente» de las plantas, su esfuerzo extendido y disperso, expresado en crecimiento y reproducción. ¿Cuál es el reclamo moral de esta intencionalidad sobre nosotros?

Los antiguos griegos pensaban que todo ser viviente tiende hacia el bien, apropiado en cada caso a su tipo de existencia.

Está claro que, aunque no lo sepan cognitivamente, las plantas son y actúan de manera coherente con lo que es bueno para ellas. Por lo menos, debemos tener en cuenta este «bien vegetal» en nuestro tratamiento ético de las plantas.

De igual modo, su intencionalidad no puede integrarse fácilmente en una unidad coherente o en una totalidad, lo que asociamos normalmente con un organismo. Las plantas son increíbles, en el sentido de que pueden desprenderse de casi cualquier parte y aun así germinar de lo que queda en el ensamblaje suelto que son. La dispersión de la intencionalidad vegetal desplaza el enfoque moral hacia comunidades de plantas que alteran todas nuestras distinciones antropocéntricas entre lo individual y lo colectivo.

Aun a riesgo de simplificarlo demasiado, yo diría que la alimentación ética exige que respetemos a las comunidades vegetales, prestando atención tanto a los métodos de cultivo como a sus posibilidades reproductivas.

Gary Francione: Respondiendo ahora a la pregunta, si las plantas fueran capaces de sufrir o tuvieran intencionalidad, tendríamos la obligación de dar consideración moral a sus intereses. Todavía no he leído tu libro, pero sospecho que, en el mejor de los casos, has proporcionado más información sobre las reacciones de las plantas. Y, si bien es cierto que nadie negaría que las plantas reaccionan a los estímulos, no hay ni una prueba de que las plantas sufran o tengan estados intencionales.

Permíteme que te diga que aunque, contrariamente a todo lo que sabemos, las plantas fueran sensibles, ¿cómo cambiaría eso nuestro comportamiento moral? Se necesitan muchas libras de proteína vegetal para producir una libra de carne. Suponiendo que llegamos a la conclusión de que no estamos obligados a suicidarnos, seguiríamos estando moralmente obligados a consumir plantas en lugar de carne o productos de origen animal, que requieren más plantas que si consumiéramos esas plantas directamente, y eso también implicaría la muerte de animales.

Parece que, por lo general, confundes estar vivo y tener reacciones a los estímulos con respuestas que requieren consideración moral. Argumentas que toda forma de vida tiene una «intencionalidad

no consciente» que requiere nuestra consideración moral. Así que, además de las plantas, tendríamos que considerar las obligaciones morales con las bacterias. Después de todo, están vivas. Tienen una «intencionalidad no consciente». Cada vez que nos lavamos la cara o los dientes, estamos ejerciendo violencia, porque «instrumentalizamos» las bacterias. Tenemos que respetar a las comunidades de bacterias.

¿Crees que eso es así?

Michael Marder: Presupones que las reacciones de las plantas son automáticas y cuasimecánicas, en oposición a la libertad de las respuestas animales y humanas. Pero así como los seres humanos y los animales actúan a menudo por reflejo, las plantas participan en decisiones no conscientes de su crecimiento, por encima y por debajo de la tierra.

Preguntas dónde se podría trazar la línea de la consideración moral. En realidad, no debemos rechazar la posibilidad de respetar a las comunidades de bacterias sin analizar seriamente el tema. Pero mi investigación tiene que ver con la vida de las plantas, no con las bacterias. Es contraproducente recrear jerarquías de seres en lugar de darle a cada tipo de ser lo que le corresponde.

Gary Francione: Una vez más, estás confundiendo reacción o reflejo con una respuesta, y tu marco teórico se aplicaría *necesariamente* a las bacterias y a *cualquier cosa* viva que reaccione de cualquier manera. No hay forma de distinguir entre seres,

pues todos tienen lo que llamas «determinación no consciente». Y cuando se excluye la campana de la comunidad moral, se crea una jerarquía entre las cosas que reaccionan.

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de nuestro debate?

Michael Marder: Todavía es un poco pronto para ofrecer un comentario exhaustivo sobre la naturaleza de nuestro debate. Me limitaré a tres puntos básicos.

En primer lugar, parece que la «cadena alimentaria», en la cima de la cual estamos supuestamente nosotrxs, los humanos, es el reflejo contemporáneo de la *Gran Cadena del Ser* metafísica. En mi opinión, no basta con inmiscuirse en un solo aspecto de esta estructura (la relación entre humanos y animales), dejando el resto intacto. Creo que necesitamos socavar estas formaciones jerárquicas en todos los aspectos, y todavía no he oído a mis amigxs veganxs apoyar esta posición.

En segundo lugar, lxs filósofxs occidentales han pensado en las plantas como animales deficientes en el mejor de los casos y, por consiguiente, la violencia contra las plantas es aún peor que la dirigida contra los animales. Si lxs veganxs defienden esta postura, parece que todavía se mueven en el espíritu de la tradición filosófica que ha devaluado las vidas de los animales.

Por último, pero no por ello menos importante, está la cuestión de la estrategia y de los principios.

Para mí, no tiene sentido abogar por algo claramente poco ético: una instrumentalización total de ciertos seres vivos, como las plantas —en nombre de la ética— con el fin de lograr una desinstrumentalización total de otros tipos de seres vivos, como los animales. En dicha defensa, el fin no justifica los medios; más bien, los medios anulan el fin.

Gary Francione: Puede que sea demasiado pronto para ofrecer un «comentario exhaustivo» sobre nuestro debate, pero creo que es necesario hacer un comentario simple: rechazo completamente la idea de que podamos tener obligaciones morales directas con las plantas. Rechazo por completo que las plantas tengan intereses de cualquier tipo.

No estás de acuerdo. ¿Algo más que decir?

En mi trabajo sobre ética animal, he rechazado completamente el antropocentrismo al sostener que todos los seres sensibles son iguales con respecto al propósito de tener el derecho moral de no ser tratados exclusivamente como un recurso humano. Pero decir que, al trazar una línea entre lo sensible y lo no sensible, estoy haciendo alusión a la *Gran Cadena del Ser* o actuando «en el espíritu de la gran tradición filosófica que devaluó las vidas de los animales», implica que aquí hay alguien a quien devaluar. No lo hay.

En los 30 años que llevo haciendo este trabajo, cuando discuto este tema con personas que no son veganas, la conversación se convierte, casi

siempre, en una preocupación repentina por los «intereses» de las verduras de nuestros platos.

Ambos sabemos que lxs lectorxs principales de tu libro no serán lxs veganxs que quieren reflexionar sobre si son poco inclusivos desde el punto de vista ético, sino aquellos que afirman que deberíamos saltarnos los intereses de la vaca y preocuparnos por si la zanahoria ha tenido una temporada de cosecha complicada.

Y, no me malinterpretes, por favor; no estoy diciendo que un investigador no deba tratar un tema porque su teoría o trabajo pueda ser utilizado de una manera particular. Me refiero, más bien, a que en un mundo en el que matamos a 56.000 billones de seres sensibles al año para comer (sin contar los peces), la idea de que necesitamos pensar en las plantas o arriesgarnos a que nos acusen de «moralizarnos con justicia propia» es perturbadora en muchos sentidos.

Michael Marder: Antes de decidir si tenemos o no obligaciones para con las plantas, es fundamental preguntarse qué (o quiénes) son, en lugar de partir de la base de una idea preconcebida. Esta es la cuestión en torno a la cual gira mi libro. Cualquier aceptación o rechazo no dogmático de la consideración moral de las plantas debe basarse en fundamentos ontológicos sólidos.

Gary Francione: Como no he leído tu libro, estoy en desventaja, pero reconoces que las plantas no son sensibles. En mi opinión, ese es todo el «fundamento ontológico» que se necesita.

Supongo que eres vegano o, al menos, que ves el veganismo como un requisito básico de justicia hacia los animales sensibles. Si, como dices, la ética de las plantas implica un compromiso con la justicia, al igual que el veganismo, y la primera no socava al segundo, parece que estás comprometido con el veganismo como una posición no controvertida, aunque pienses que sigue siendo perfectible. Sin embargo, si esta iniciativa trata realmente de poner vacas y maíz en el mismo grupo, entonces sería claramente un intento de socavar el veganismo.

Gracias por este intercambio de opiniones tan interesante.

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS



Informe sobre el movimiento no violento sirio

Autores: Fundación Dawlaty y Haid Haid con Adopt a revolution

¿Qué sucede en Siria? ¿Solo hay guerra y destrucción o están ocurriendo más cosas que no conocemos porque no nos llega la información? La propia acción-reacción de la violencia condiciona el modo en el que se informa sobre los conflictos violentos y la mayoría de las veces la información se limita a los hechos violentos. Por eso esta edición quiere ser un altavoz para las acciones no violentas que se están llevando a cabo en Siria y así contrarrestar el torrente de noticias violentas y que no ofrecen una panorámica real de la situación social del país. Gracias a la colaboración de la Fundación Dawlaty y Adopt a Revolution que nos han permitido publicar sus estudios se puede abrir el espacio que debería ocupar la no violencia dentro de la estructura social y que continuamente se quiere cegar para negar sus soluciones.

POESIA



Sol negro en la ciudad

Autora: Mariluz Secilla Souto

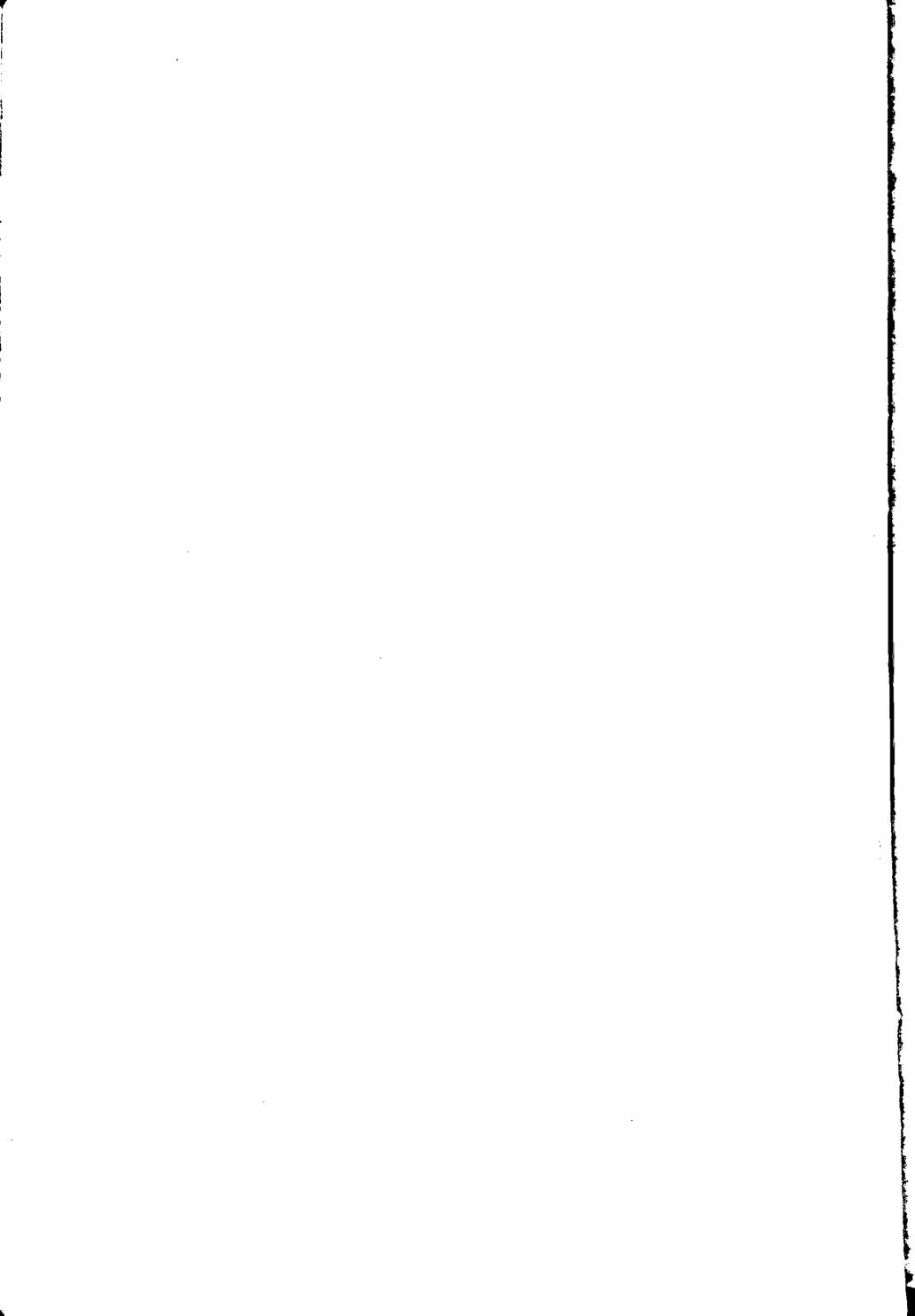
Sol negro en la ciudad es poesía-ficción, es un futuro posible. Creé a Aloe, el personaje principal, para que viéramos a través de sus ojos y se pudiera comprender mejor, la magnitud del colapso de la civilización industrial del que ya se perciben sus primeras fases. Es verdad que abordar esto desde la poesía no es igual que hacerlo en una novela. En todos los poemas habla Aloe en primera persona y nos tiene que enseñar esa sociedad y a la vez debemos entender la psicología de los personajes. Ese aspecto es el que he querido resaltar en el poemario, cómo nos enfrentaríamos a la situación una vez inmersos en el colapso y cómo de diferente se comportarían dos personas de distintas edades, ahí está el primer socavón ético. Decidí primar la reflexión de cómo reaccionaríamos individualmente y como sociedad, a una recreación exacta de ese escenario de colapso, para eso ya disponemos de ensayos publicados recientemente. Creo que para valorar y elaborar respuestas de actuación necesitamos de dos ámbitos que interactúen siendo el deseo de esta edición ser una puesta en común de ambos, el análisis de datos y la imaginación.



Rastrojos de mí misma

Autora: Mariluz Secilla Souto

Rastrojos de mí misma se escribió hace 14 años (2004), justo en el momento en el que la autora estaba empezando a salir de un aislamiento de 8 años autoimpuesto, debido a su incapacidad de integrarse socialmente. Ha pasado el suficiente tiempo como para poder hacer una reflexión sosegada sobre las causas que la empujaron a esa situación. En una sociedad en la que se incentiva la consecución del éxito personal, la violencia simbólica ejercida sobre las personas a fin de que se amolden sin fisuras a una estructura social rígida es enorme. ¿Y qué pasa con las personas que se diluyen por los márgenes, es una acción deliberada o simplemente lo hacen para sobrevivir a esa violencia desatada?



Michael Marder es el referente de la *filosofía vegetal*. Su pensar-planta supone un cambio de paradigma necesario para nuestro agotado sistema cultural, a la vez que incentiva el debate sobre la necesidad de una ética de las plantas como paso fundamental para recomponernos e involucrarnos con los ecosistemas del planeta. Conjugando diversos campos de la filosofía, el conocimiento científico y la comunicación, las artes y la literatura, plantea una comprensión divergente, abordando la ampliación del sentido de realidad por el contacto de nuestros sentidos con el mundo vegetal, al implicarse en una propuesta excepcional, genial y generosa como es la atención a las especies botánicas.

Entender las plantas para entendernos a nosotrxs mis-mxs supone una inversión metafísica de la estructura jerárquica inherente a la construcción occidental del ser. La identidad y la diferencia como dispositivos meta-lógicos y políticos son puestos en revisión a la luz de los procesos biosemióticos y a la postre, de las configuraciones corpóreas orquestadas por los flujos vitales de los que formamos parte y a los que pertenecemos como seres vivos. Lo que Marder plantea es, por lo tanto, un camino vegetal sobrepasando el punto muerto del nihilismo.

ISBN: 978-84-947711-3-2



9 788494 771132

Ediciones Nefoé