

Subjetividad material, subjetividad vegetal: apuntes para pensar un poshumanismo vegetal desde la escritura de Jacques Derrida

Ana Sorin
Universidad de Buenos Aires – Facultad de Filosofía y Letras
CONICET

Durante los últimos años la atención sobre la vida vegetal ha aumentado al punto, incluso, de producir lo que algunos no dudaron en llamar un “plantturn”. Si bien se trata de un esfuerzo en buena medida interdisciplinario, dentro de la filosofía podemos situar como figuras privilegiadas a M. Marder, J. T. Nealon y L. Irigaray²⁸. Ofreciendo cuidadosas reconstrucciones del sitio que ha sido atribuido a las plantas en la historia de la filosofía, sus estudios suelen preguntarse si algo allí no ha quedado impensado o forcluido, y fundamentalmente si la vegetalidad no puede leerse como un eslabón refractario a la economía de significación tradicional. En este trabajo guardamos como propósito principal indicar cómo la ontología vegetal constituye una cifra relevante para repensar la subjetividad—permitiéndonos esbozar apuntes para una filosofía poshumanista—, y en qué medida no recubre en modo alguno una vuelta a la naturaleza (sino, más bien, el deceso de la sola distinción entre naturaleza y artificio).

*

Hablar de posthumanismo vegetal puede generar cuanto menos extrañamiento: no sólo no suele constituir el avatar privilegiado cuando se trata de pensar la articulación con otros modos de vida (como sí lo es, por ejemplo, el animal no humano), sino que —de acuerdo a la comprensión sedimentada que tenemos de la planta, la mayor de las veces como una existencia desabrida y anodina— resulta complejo pensar

²⁸ Tratándose de un tópico aún poco conocido, nos parece relevante sentar una serie de coordenadas de referencia. En primer lugar, *The vegetative soul: from the philosophy of nature to subjectivity in the Feminine* (2002) de Elaine P. Miller elaboró un relevante aporte acerca de las vinculaciones en la tradición filosófica entre el vegetal y lo femenino. Matthew Hall en *Plant as persons* (2011) revisa el sitio que ocupan las plantas en distintas culturas, dando cuenta de una serie de oscilamientos e instando a tender un “diálogo” entre el humano y las plantas, a las que cabría otorgarles el estatuto de “persona”. Por su parte, *Howforeststink: Toward an anthropology beyond the human* (2013), de Eduardo Kohn, trabaja al interior de la antropología, y en *La vida de las Plantas. Una metafísica de la mixtura* (2016) Emanuele Coccia retoma el vegetal a los fines de urdir una cosmología filosóficamente atenta a la mixtura de la vida. En el caso de Michael Marder, su producción relativa al tópico comenzó en 2011, y dentro de un caudal bastante amplio de trabajos cabe destacar *Plant-thinking: a philosophy of vegetativelife* (2013) y *Through vegetal being* (2016), co-escrito con Luce Irigaray. Jeffrey T. Nealon siguió su traza en *Planttheory: biopower and vegetable life* (2014). En nuestro caso, nos focalizaremos principalmente en estos últimos dos autores, por tratarse de una alternativa

qué novedad o provecho puede traer. En este escrito procuraremos ofrecer una elucidación de esta cuestión, enfatizando particularmente los elementos materialistas que ofrece la vida vegetal.

Plant-thinking (2011), una de las principales obras de referencia en esta tendencia, comienza señalando cómo lo vegetal recibió a menudo notas contradictorias. “Pura superficie” pero de una naturaleza misteriosa y “escondida”, encarna a menudo las funciones vitales más fundamentales y simultáneamente más débiles. No hemos de detenernos demasiado en las interpretaciones que la tradición le ha debido a la vegetalidad (que Marder y Nealon analizan en profundidad y con agudeza²⁹), pero baste decir que esta ambivalencia se repite sintomáticamente y ello habla, según la cifra hermenéutica de esta gama de autores, de un modo de existencia renuente a los valores oposicionales.

A los fines de comenzar a dilucidar la fecundidad posmetafísica de la vida vegetal, es menester recordar que la germinación comienza literalmente en el medio (“thespaceofthe in-between” asesta Marder), y que aún cuando eche raíces y crezcan hojas no será posible apuntar a un principio interno de eclosión del vegetal. No hay tal anclaje autopoietico que pudiera distinguir arribas y abajos, y por ello toda localización y significación debe advenir a partir del contacto con el medio: desde este punto de vista, el caudal de luz, la acidez del suelo, la presencia o no de determinadas especies de vivientes alrededor y la dirección del viento no conforman meramente el horizonte sobre el que viene a recortarse la planta, sino su enclave vital entero. Lo que ella sea no puede escindírsele, y ello de la manera más radical.

Otro aspecto fundamental tiene que ver con el carácter no atomístico de la vida vegetal; se trata de un debate antiquísimo, y que tiene que ver con la dificultad que ha tenido la botánica a la hora de definir dónde empieza y termina un “individuo” como entidad definible y separable del resto³⁰. Ello se debe, en la línea de lo sugerido hace un momento, a que el vegetal no ostenta motor interno y a que todo movimiento o

²Cf. Nealon, J. T., *Plant theory: biopower and vegetable life*, California: Stanford University Press, 2014 y Marder, M., *Plant-thinking*, New York: Columbia University Press, 2013, pp. 24-87.

³⁰Este tópico inquieta a las ciencias naturales desde hace muchos siglos: Erasmus Darwin y Alexander Braun argumentaban en el siglo XIX, por caso, que un árbol era un “enjambre de plantas” y que el brote era lo único distinguible anatómicamente como una entidad individual. En la actualidad distintos científicos aún opinan que la vida vegetal debe leerse en términos de existencias plurales o comunitarias (James White, por decir algo, habla de “metapopulaciones”). Cf. White, J., “The plant as a metapopulation”, en: *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 10 (1979), pp. 109-145 y Clarke, E., “Plant individuality: a solution to the demographer’s dilemma”, en: *Biology and Philosophy*, 23, 3 (2012), pp. 321-361.

crecimiento se configura como una “respuesta” orientada a los otros.³¹ Falta de todo centro neurálgico que pudiera oficiar voluntarismo alguno, la vida vegetal mora entera en los pliegues de la heteroafección. El sol, el agua y lo mineral en general conforman su alteridad primera; de hecho, otra característica relevante para esta serie de autores es que se trata de una vida “bisagra” entre lo orgánico y lo inorgánico. A partir de estas pocas palabras puede comenzar a comprenderse en qué sentido esta línea exegética tematiza la subjetividad vegetal como una subjetividad vacía y material: se trata de una recuperación de la vida en su plasticidad y heteroafección.

Dicho esto, nadie dudaría en afirmar que la planta está asociada en nuestro imaginario a lo pasivo e inerte, y no obstante es también un modo de vida capaz de proliferar y reutilizar a su favor en las condiciones más hostiles y aciagas. Así, crecen helechos se abren camino entre adoquines, y brotes emergen los muertos. Antes que una evolución a través de las generaciones, esta ductilidad vegetal se observa en cada uno de los “individuos”. No sin motivos puede unx preguntarse si aquel presunto estrato base y fundamental de la vida no obtura todas las notas comúnmente asociadas al fundamento y a lo originario: si no es la planta, en verdad, otra cosa que suplemento, y si no destroza una a una todas las presuntas certezas del mundo así llamado “natural”.

En un artículo muy agudo y completo, “For a phytocentrism to come”, Marder discute la fertilidad del biocentrismo y del zoocentrismo para dislocar el antropocentrismo en términos posmetafísicos, y plantea la relevancia del griego *phuta*.³² Según explica, “phuta” significa tanto “planta” cuanto todo “ser creciente”, y tal es uno de los principales enclaves que permiten pensar la vegetalidad no meramente como una existencia concreta que vendría a imponer, en aquel fitocentrismo, sino como una especie de “plantilla” que posibilita pensar la vida en general. Si “planta” no podría en modo alguno constituir un nuevo centro de existencia, si no significa demasiado en sí misma ni concretamente, si esta recuperación suya recubre más bien una plasticidad heteroafectada, entonces es posible pensar —por extraño que ello parezca en un primer

³¹Recordando que *De Anima* estipula cuatro movimientos posibles (a saber, alteración de estado, crecimiento y decaimiento y cambio de posición), podría decirse que la planta está en constante movimiento. Ostenta los primeros tres. La particularidad en todo caso sería que éstos no responden a una decisión voluntaria sino a su intercambio material con el medio. Ver Marder, M., *Plant-thinking*, pp. 20-28. Aristóteles, *De Anima*, 1, 415b-430b.

³² Estas posturas son abordadas fundamentalmente por Marder en “For a Phytocentrism to Come” (*Environmental Philosophy*, 11, 2 (2014), pp. 237-252), donde por un lado cuestiona al zoocentrismo por instituir un nuevo criterio demasiado corto para ponderar el estatuto de los vivientes (criterio capacitista, podríamos decir, y donde el humano continúa constituyendo la vara última de medida), y por otro objeta que el biocentrismo, mediante una estrategia homogeneizante, se lance sobre la vida en su abstracción sin dejar sitio para lo extraño (*uncanny*).

momento— comunidades inter-reino fitocéntricas. No sólo las plantas, sino los animales no humanos y humanos somos seres crecientes, materialmente amalgamados con el medio. En este contexto, uno de los puntos tal vez más ásperos vaya por comprender cabalmente el sintagma “pensamiento vegetal” que introduce Marder. Según espeta este autor, el pensamiento no mienta una facultad remota y abstracta, potestad de un viviente en particular, sino que nuevamente ha de comprenderse de manera radicalmente material³³. El pensamiento vegetal —un pensamiento, entonces, que acomuna a vivientes de distinto tipo— es no representacional, no unidireccional ni apropiativo. Invirtiendo la fórmula levinasiana, la vegetalidad es interpretada en términos de “intencionalidad no-conciente”³⁴, esto es, como éxodo radical que no precisa de la consumición ni neutralización de la alteridad a la que tiende y por la cual vive. Desde el momento en que este pensamiento no es intelectual, se encuentra amalgamado con la nutrición y reproducción (porque, ¿en qué otra cosa podría consistir, si no hay interioridad donde aquel pensar pudiera tener sede y si la subjetividad vegetal no tiene guarida de resguardo ante la alteridad?).

En la tematización que la tradición le ha otorgado al crecimiento vegetal también reencontramos la confluencia de notas contradictorias, puesto que, en la medida en que carece de un fin único y concreto, y de coto, ha sido leído como una abundancia estéril. Tal es el motivo, de hecho, por el cual Hegel les niega la existencia de alma: en la medida en que crecen indefinidamente, configuran una materialidad demasiado agreste que no vuelve sobre sí. Lo que bajo la letra hegeliana recubre un mal infinito³⁵, aquí es recuperado como una “intencionalidad reproductiva”; como una materialidad no autotélica que pareciera indicar una erección no pneumática: no espiritual. Siguiendo a

³³[D]esde una perspectiva fitocéntrica —explica Marder— la conciencia no es reductible a los poderes de la representación abstracta, sino que es coextensiva con una orientación material de la vida a sus objetivos, que varían de acuerdo con las temporalidades y perspectivas de lo viviente”³³

³⁴Cf. Lévinas, E., “La conciencia no intencional”, en: *Entre Nosotros*, Pardo J. L. (trad.), Valencia: Pre-textos, 2001.

³⁵El mal o falso infinito sería para Hegel aquel donde su infinitud se comprende *partes extra partes*. Dice Hegel de la planta que “menos capaz es aún de calor animal y de sentimientos, ya que la planta no es el proceso de reconducir sus miembros, que son más bien meras partes e incluso individuos, a la simple unidad negativa” (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Valls Plana R. (trad.), Madrid: Alianza, 2005, §344). *Plant-thinking* se detiene bastante en Hegel, repasando de qué manera, de acuerdo a la filosofía de la naturaleza esbozada en la *Enciclopedia*, el crecimiento lineal de las plantas y, en general, su falta de autoafección, se corresponde con su ausencia de alma. (p. 108 y ss.) Opinión semejante encontramos por cierto en el *Timeo*. No repondremos la comprensión griega de la planta, sin embargo baste decir que tanto el *Timeo* como *De Anima* muestran, si no extrañeza, perplejidad ante su desenvolvimiento en el mundo, que pende de un crecimiento que no trasluce *telos* alguno. En ambos casos viene a mentar un modo de vida fundamental, primero más precario. Cf. Platón, *Timeo*, 76e-77c

Francis Ponge, el pensamiento vegetal ha de comprenderse como pensamiento “*pas de tête*”.

Ahora bien, reza *Plant-thinking*: “Utilizando la palabra ‘lenguaje’ para describir la autoexpresión vegetal en toda su materialidad espacializada, no estoy optando por una metáfora. Lo que propongo en cambio es que la filosofía contemporánea incluya a las plantas en la tradición del tratamiento del lenguaje ni como un medio de comunicación ni como algo exclusivamente humano”³⁶. Por motivos económicos no estamos en condiciones de desarrollar con cuidado en qué sentido podríamos leer la ontología vegetal desde un punto de vista derridiano, pero baste decir que, según Marder, en esta autoexpresión la planta se repite en el brotar de las hojas, todas iguales y sin embargo diferantes. La “intencionalidad no consciente” que antes comentamos determina, entonces, que esta autoexpresión (que compele a la planta entera, en cuanto no tiene gestos sino posturas que la requieren por completo) desmadre toda reunión teleológica y, por tanto, que no haya crecimiento vegetal sin diseminación³⁷.

Si acaso recordamos que el tiempo ha sido caracterizado como la sede de la subjetividad, aquí, sin marcapasos que pudiera arbitrar una cadencia interna, el tiempo vegetal marcha mediante una repetición casi maquínica de la que no es motor, que no deja entrever identidad alguna y que llama a una “memoria de la corteza”; a una memoria que yace en la superficie y que no es sino el testimonio de los tactos y roces del exterior con el que está inextricablemente liada. Llegado este punto, no resulta ya tan descabellada la articulación entre posthumanismo y vegetalidad; operando la planta de un “eslabón” lo suficientemente flexible y permeable como para amparar una amplia gama de vivientes, actuando como vértice *entre* lo orgánico e inorgánico, y entre lo “vivo” y lo “muerto”, lo que queda es una subjetividad a todas luces material. Una humanidad fitocéntrica, en este sentido, tendría por principal objetivo demostrarnos que la naturaleza (la nuestra, pero también de los vivientes que nos rodean) no es sino suplemento: superficie vacía.

³⁶Marder, M., *Plant-thinking*, ed. cit. p. 75.

³⁷ En esta línea de reflexiones, Nealon dice: “como la *différance*, la *physis* consiste en un poder de emergencia que permanece indiferente a ésta o aquella forma de ‘vida’, a éste o aquél ser individual o a su mundo: una necesaria condición de (im)posibilidad que (al final, o desde el principio) es totalmente indiferente a cualquier piedra, animal, planta o humano individual”