

**pensamiento de los confines**

[www.rayandolosconfines.com.ar](http://www.rayandolosconfines.com.ar)

[info@rayandolosconfines.com.ar](mailto:info@rayandolosconfines.com.ar)

ISSN 1514-044X

Impreso en la Argentina

*Printed in Argentina*

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2018, en «Marcelo Kohan / diseño + broker de impresión», Olleros 3951, 2do. piso, depto 27, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

# Amor vegetal y biopolítica de las estrellas.

## Una filosofía de la vegetalidad a propósito de Ursula K. Le Guin<sup>1</sup>

Paula Fleisner

### I. El *fitomedismo* por venir

*Las plantas son la herida siempre abierta del esnobismo metafísico  
que define nuestra cultura*

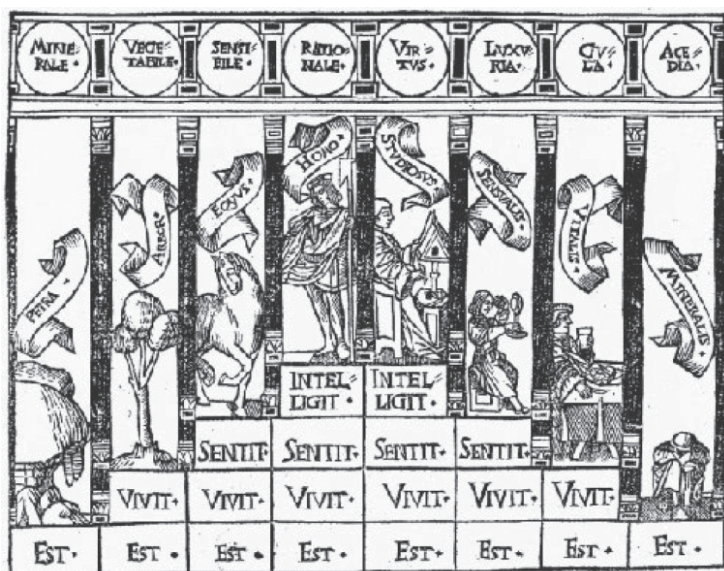
E. Coccia

Después del sujeto fue la vida. Y la máquina argumental y material que reubica centros y periferias para garantizar el dominio de lo existente siguió en funcionamiento. Sin embargo, el giro “vegetal” que sucede al “animal” (y, cabe suponer, antecede al “mineral” en el camino hacia un posthumanismo de la materia) podría implicar un punto de inflexión que permitiera pensar alternativas a la consideración jerarquizante de la “naturaleza” como recurso inerte para su explotación por parte de los animales humanos. Entre los teóricos del vegetalismo, Michael Marder ha sugerido un “fitocentrismo por venir” que no implique hacer de las plantas el centro de una existencia ahora sí más auténtica, sino que nombre “la implosión inmanente de ese centro”,<sup>2</sup> en la medida en que como forma de vida dudosa (Aristóteles no logra definirla más que por la negación de las características animales), las plantas no tienen rasgos comunes más que el crecimiento, rasgo compartido, por lo demás, con el resto de los vivientes. Sin elementos esenciales, nunca individuos, las plantas son entidades colectivas cuyas partes tienen una relación indeterminada con el todo. A su vez, según afirman algunos especialistas en neurobiología vegetal, las plantas tienen percepciones sensoriales que originan respuestas motoras y determinan la forma de sus órganos, es decir, “experimentan activamente el ambiente y pueden almacenar memoria”,<sup>3</sup> modulando también su comportamiento futuro, emitiendo señales a otros organismos vegetales e interactuando con insectos y otros animales.<sup>4</sup>

Ontológicamente no subsumibles a idealidad reguladora alguna y fenomenológicamente complejas e irreductibles, las plantas permiten introducir en los debates biopolíticos una concepción no universalizable de “lo viviente” a la vez que abren la posibilidad de pensar lo político más allá de los esquemas orgánicos y funcionalistas que conducen a una taxonomía jerárquica en la cual cada viviente tiene como destino su sacrificio en nombre de una Vida, tal como argumenta Noelia Billi.<sup>5</sup> Pensar a partir de un paradigma plantístico permitiría de este modo evadirse *realmente* de las escalas de valores impuestas por el animal humano (al eliminar el privilegio de la vida sintiente se produce el distanciamiento necesario para dejar de reconocer en lo existente siempre y sólo una versión deficiente de nosotros mismos) y plantear una lógica sinecdótica (y no ya simbólica) en la que la vida vegetal es a la vez una entidad natural singular y la naturaleza toda.<sup>6</sup>

En *La vida de las plantas* Emanuel Coccia, por su parte, remarca la “indiferencia soberana” del mundo vegetal con respecto al mundo humano, que la filosofía y la ciencia han retribuido con una ignorancia sostenida. Tan lejos y tan cerca, la vida vegetal es una “exposición integral en continuidad absoluta y comunión global con el entorno”<sup>7</sup> y es por ello que constituye un perfecto observatorio para contemplar la totalidad del mundo sin reduccionismos simplificantes. Absolutamente distintas de todas las otras formas de vida que dependen parasitariamente de la existencia previa de las plantas, ellas, autotróficas, son las alquimistas que transforman la materia elemental (el aire, el agua, la luz solar) en el ambiente que acoge todas las vidas en la Tierra. Así, podría decirse que son el umbral o, mejor, el medio en el que formas, especies, reinos y materias se encuentran y proliferan, se ordenan y dispersan para hacer el mundo. Entonces, si las plantas son lo continuo en la diseminación de reinos y la vida vegetal es “un lugar compartido por los otros seres vivos”,<sup>8</sup> quisiera proponer como marco para las páginas que siguen no ya *fitocentrismo* sino un *fitomedismo* por venir: la idea de que la vegetalidad es un poco como aquel tercer género del ser que teorizaba con dificultad un Platón anciano. Una *chorâ* que nutre, contiene y materna posibilitando la diversidad de seres y que llega como principio explicativo cuando comienzan a tambalear, una a una, todas las certezas de las ontologías idealistas binarias. Principio que no es, en este caso, un receptáculo inerte, sino una capacidad de recepción que da cabida a toda generación, una pura medialidad, como dice Giorgio Agamben,<sup>9</sup> en la que se rompe la asimetría entre el continente y el contenido y en la que, podríamos decir, la “pirámide de los seres vivos” queda finalmente suspendida pues es gracias a él que la vida pertenece a los vivientes.

Las plantas, de este modo, ya no serían esos seres vivientes inmediatamente superiores a las piedras pero inferiores a los animales (vivientes sintientes) y a los humanos (vivientes sintientes y pensantes) que ilustra el renacentista *Liber de sapiente* de Charles de Bovelles (1509), sino el punto en el que el ser, el sentir y el pensar se indeterminan para reconfigurar nuevos flujos de inmersión entre los existentes. Ellas son lo que permite el mutuo devenir entre la materia y la vida, pues son responsables de la creación de la atmósfera que, tal como argumenta Coccia, es “la quintaesencia del mundo comprendido como espacio donde la vida de cada uno está mezclada con la vida de los otros”,<sup>10</sup> aquello que hace habitable el mundo. Entre las plantas estamos los demás vivientes del planeta que respiramos su soplo, ellas son nuestro medio. Con sus raíces que infiltran la energía estelar hasta el punto más recóndito del planeta y sus inteligentes flores insurgentes,<sup>11</sup> esos extraños anfibios, ofician de médiums que transforman lo que hay en esta pócima inaudita que es el mundo.



*Liber de sapiente* de Charles de Bovelles (1509).

## II. Contribución ficcional a una antropología posthumanista

*La planta es el eslabón que une la Tierra con el Sol*  
K. Tirmiriázev

*Nadie apeló a la naturaleza excepto para enseñar una lección política*  
B. Latour

La literatura de Ursula K. Le Guin suele ser un lugar común en la reconstrucción ecocrítica del creciente interés cultural por la crisis ambiental global y en el pensamiento ecofeminista que busca pensar los vínculos entre el dominio de la naturaleza y las estructuras jerárquicas en el mundo humano. Se la asocia con las utopías ecologistas de los años sesenta y setenta que se forjaron en la consideración del avance de las armas nucleares, de los movimientos sociales y culturales de liberación y a partir de la preocupación por el veloz deterioro del medio ambiente.<sup>12</sup> Sin embargo, no es el objetivo de la interpretación que ofreceré a continuación reconstruir las ideas ecologistas de la época y su reflejo en la literatura leguiniana, ni dar cuenta de las filiaciones teóricas de las que la propia escritora ha dado en diversas oportunidades, sino pensar, de modo general, las posibles contribuciones ficcionales de su obra a una antropología posthumanista y, específicamente, la relación de su trabajo con algunos tópicos del vegetalismo contemporáneo.

Como toda literatura que discute la arrogante actitud de dominio humano de la naturaleza, la de Le Guin propone siempre un ejercicio imaginativo, a la vez fantástico y político, de desantropocentrización, incluso cuando su preocupación principal siga siendo la de la relación de la humanidad (y su responsabilidad para) con el resto de lo existente.

*El nombre del mundo es bosque*, novela perteneciente al *Hainish Cycle*,<sup>13</sup> es ciertamente una reflexión en torno al problema del colonialismo, a la relación jerárquica entre diversidades culturales, en este caso pertenecientes a distintos mundos. Pero, además, puede ser leída como la explicitación de un paradigma biopolítico interestelar en el que la autoridad se hace cargo ya no sólo de la vida biológica de los individuos humanos (tal como lo teorizara Foucault) sino también de todo lo existente para su transformación en “recurso natural” y garantizar de este modo la producción y reproducción de la forma de existencia humana capitalista.

El mundo 41, planeta Athshe conocido como Nueva Haití, es una Colonia Terráquea que planea usarse para cultivo y para producción de madera. Allí todo es considerado recurso disponible por el capitán Davidson (“domador de mundos”, estereotipo del humanismo antropocentrista: varón, civilizado, blanco, etc.): desde el cargamento de “hembras de cría” terrícolas recientemente arribado al planeta (“doscientos doce cabezas de ganado humano de primerísima calidad”),<sup>14</sup> hasta el enorme bosque que constituye la superficie del planeta (“cuando llegaron no había nada. Árboles. Una oscura maraña de árboles, espesa, intrincada, interminable; sin ningún sentido”), pasando por los humanos nativos esclavizados (los athshianos, llamados despectivamente creechis, hombres pequeños, peludos y verdes que tienen con el bosque una relación de contigüidad incomprensible).

Narrada desde tres puntos de vista humanos, el del capitán Davidson, el del científico Lyubov, y el del athshiano Selver, la novela explora la posibilidad de una relación humana con lo existente no sostenida en la absoluta disponibilidad de la materia. Frente a la recursalización irrestricta de todo el planeta aparece una forma de resistencia que podría recordarnos a la hipótesis de la intrusión de Gaia, noción secularizada de naturaleza, que redistribuye la agencialidad a todo lo existente.<sup>15</sup> Una rebelión de los “recursos” oprimidos, explicada a través de humanos (hombres athshianos que, como explica Lyubov, no son tierra como los terrícolas, sino rama y raíz) pero llevada a cabo por un mundo, ordenado pero no jerárquico, cuyo nombre en lengua nativa es

“bosque” (Athshe es la palabra para “mundo” y para “bosque”): “Hay tres millones de estos humanoides diseminados por todas estas islas del demonio, todas cubiertas de árboles y malezas, sin ciudades, sin redes de servicios vitales, sin un control centralizado. No se puede dismantelar con bombas una estructura del tipo guerrilla [señala furibundo y tembloroso un anciano coronel].”<sup>16</sup> Los humanos de Athshe son el bosque –en una continuidad entre las especies que les impide verlo como recurso natural que necesita ser manejado o como un espacio sagrado– esa maraña de varias vidas expandiéndose hacia arriba y afuera que forman un silencioso e indiferente murmullo.

Así, Le Guin se acerca a las contemporáneas antropologías que estudian un salto “más allá de lo humano”, como la que propone Eduardo Kohn, quien analiza la cosmovisión de los Runa (esos “indios mansos de la región amazónica de Ecuador”) y da cuenta de un “pensamiento del bosque” en el que se juxtaponen diversas lógicas de lo viviente. Partiendo siempre de un acercamiento humano, Kohn propone una desfamiliarización respecto del dualismo metafísico occidental e invita a pensar el antropomorfismo y el animismo de los Runa como un intento de comunicación con lo existente que es asumido como constitutivamente semiótico (aunque no simbólico).<sup>17</sup>

A partir de la figuración estratégica de modos de comunicación con formas de existencia perceptivas y afectivas no humanas, la literatura de Le Guin busca un mismo efecto de descolonización del pensamiento. Esta novela toma como punto de partida una especie de principio antropocéntrico eternizado e inamovible que se intenta dismantelar durante la narración. Aquí también el bosque es agente de la transformación de los pensamientos de quienes viven en él y comprenden las lógicas de lo viviente e invita a fantasear otras políticas.

Pero, además, si es leída más allá de un simbolismo que reenviaría metafóricamente al mundo humano, puede notarse que la literatura leguiniana ha realizado experimentos imaginativos in-humanos que pueden ser interesantes herramientas de pensamiento para toda filosofía que busque modificar el punto de partida antropo-andro-teleo-bio-centrista.

Así, por ejemplo, en el cuento “Dirección de la carretera”, un roble describe su capacidad de modificar su tamaño en relación con otros organismos que entran en contacto con él en la autopista a la vera de la cual vive. Usa este poder “para mantener la Relatividad con dignidad y con la capacidad de una larga práctica”,<sup>18</sup> modificando sus movimientos de acuerdo a las variaciones técnicas de los medios de transporte (del galope al conducir un automóvil) para mantener a las criaturas humanas “su ilusión de que ‘van a alguna parte’”. El árbol se compadece de la suerte de los conejos que son aplastados en la ruta y agradece su pertenencia a una estirpe que se rompe pero no se dobla, bien alejada de los árboles domésticos, como los manzanos, sin opinión propia; y al hacerlo delimita su punto de vista diverso (no sólo no-humano sino también no-animal y no-recurso alimentario vegetal) en la interdependencia de los vivientes. Pero, además, el conflicto que denuncia es aquel que se relaciona con el problema de la mirada humana: el verse visto por un humano en el momento mismo en que se vio obligado a abalanzarse sobre él y matarlo. Lo que no puede aguantar es estar compelido a mantener la ilusión de la eternidad, a jugar el papel de la muerte. “Me vio como nunca había sido visto por nadie, ni siquiera por un niño, ni siquiera en los tiempos en los que la gente miraba las cosas. Me vio en mi totalidad, y no vio nada más: ni entonces ni nunca.” “Me vio bajo el aspecto de la eternidad. Me confundió con la eternidad. Y como murió en aquel momento de falsa visión, puesto que nunca puede cambiar, estoy atrapado en él, eternamente.”<sup>19</sup> Los humanos deberían, se queja el roble, entender al menos la capacidad de relación, incluso si no entienden la Relatividad. Y si quieren buscar la muerte, no deberían hacerlo en los árboles, sino en el entrecruce de sus propias miradas. La problemática de la mirada aquí está puesta al revés de la interrogación derridiana acerca de la mirada animal, que se pregunta si hay en ella una respuesta del animal.<sup>20</sup> Aquí no hay un humano que se ve visto desnudo (¿inteligido en su

esencia?) por un ser otro (un gato), sino que hay un árbol que se “molesta” con la mirada humana que lo obliga a cumplir un rol simbólico que no está llamado a cumplir: un verse visto por el animal humano que lo expulsa de su carácter de ser mortal. La mirada humana transforma negativamente la idiosincrasia del roble que eleva su queja con total antipatía hacia esa especie.

### III. *Sentience without senses. Presence without mind*

*Had we but world enough and time,  
This coyness, lady, were no crime.  
We would sit down, and think which way  
To walk, and pass our long love's day  
[...]  
My vegetable love should grow  
Vaster than empires and more slow...  
Andrew Marvell, “To his Coy Mistress”*

*Mi voz vegetal  
Necesito hoy tener amarrados los pies//  
En el aire sé que soy  
Nada más que menos de lo que podría ser [...]  
Amor vegetal  
Soda Stereo, “Planta”*

En “Más vasto que los imperios y más lento” Le Guin reescribe su versión del antiguo tópico del “amor vegetal”. Este relato podría leerse desde un ecocriticismo materialista como un posible re-encantamiento del mundo, una “nueva mitología” material que restituya la capacidad semiótica, algún grado de sensibilidad y agencia propia a todo lo existente y piense un poder “narrativo” de la materia que le permite configurar “significados y sustancias, que ingresan, junto a la vida humana, en un campo de interacciones co-emergentes”.<sup>21</sup>

Perteneciente también al *Hainish Cycle*, este cuento narra la llegada de una misión de investigación científica al Mundo 4470, la interrelación entre los miembros de la tripulación y la única forma de vida del planeta, una comunidad vegetal inimaginadamente variada y, finalmente, la partida de la expedición tras la pérdida de dos de sus miembros -uno muerto de miedo y otro decidido a quedarse. Solo un conjunto de “escapistas, inadaptados e introvertidos”<sup>22</sup> aceptaría formar parte de este viaje a pesar del deslizamiento del tiempo que implica quedar aislados espacio-temporalmente por siglos: un conjunto formado en este caso por habitantes humanos de distintos planetas dedicados a diversas especialidades científicas requeridas en este tipo de misión. Los conflictos entre ellos mueven una trama lenta que avanza en la letanía de un ejercicio taxonómico de identificación, conteo de especies y análisis de procesos químicos que los mantiene aproximadamente al margen de la hiperconectividad de la biósfera en la que sin embargo están inmersos. El cuento, ciertamente, se deja interpretar como una exploración psicológica de las relaciones entre humanos en ambientes cerrados; sin embargo, el bosque no puede aquí ser reducido a mero escenario de un drama humano demasiado humano ni a una metáfora de algún estado espiritual subjetivo sino que es la entidad que desafía los lugares comunes de un humanismo puesto en duda desde el comienzo.

El mundo 4470 se encuentra dos siglos más allá de la Expansión hainita, en esta “fitósfera pura” no podría jamás haber humanos (la creación no puede haber “cometido dos veces el mismo repugnante error...”, dice el personaje misántropo que decidirá quedarse aquí).<sup>23</sup> Una inmensidad de jade que discurría bajo ellos, donde había vida pero no humana. Un mundo sereno y cálido que los recibía en la más completa indiferencia. “Cuando iniciaron los análisis de campo no descubrieron

animal ninguno, ni siquiera entre los microbiota. En aquel mundo, nadie se comía a nadie. Todas las formas de vida eran fotosintetizadoras o saprófagas; vivían de la luz o de la muerte, no de la vida. Plantas: plantas infinitas [...]. Infinitos matices e intensidades de verde violeta, morado pardo, rojo. Silencios infinitos.”<sup>24</sup> En esta paz envolvente, los problemas son ocasionados por la convivencia de los tripulantes, entre los cuales hay un “émpata” (“*sensor*”), Osden: un hombre anímicamente defectuoso que, curado de autismo con una técnica que lo convirtió en un retransmisor de los afectos ajenos, es el objeto y el espejo del odio que despierta entre sus compañeros. La empatía, lejos de ser un puente hacia la mejor comprensión de los otros humanos o de una *simpatía*, es causante de un malestar que se vuelve sofocante con el correr de los días. La emotividad humana, sostenida en el dispositivo de la persona individual, pareciera sostenerse en un juego social de dobles que a la vez muestran y ocultan un fondo odioso que Osden puede percibir y devolver. El odio y el miedo son las emociones que garantizan la cohesión del grupo, siempre que puedan disimularse, cosa que Osden no está en condiciones de hacer. Por ello le sugieren irse a contar especies a alguna zona alejada del planeta, para estar fuera de toda conexión empática.<sup>25</sup>

A partir de allí, algo empieza a suceder en la interacción de los humanos con la biósfera, el ambiente del bosque se vuelve perturbador; uno de los científicos, Porlock, siente que algo entre los árboles lo persigue, algo con movimiento propio. Se sospecha de alguna cualidad hipnótica en los colores y en los ritmos de ramas y hojas y, sobre todo, comienza a circular un miedo apremiante que se intensifica cuando se descubre que Osden ha sido brutalmente atacado en su campamento. Hasta aquí, una extraña mezcla de trama psicológica donde los personajes se encuentran en ambientes hostiles con las hipótesis de conflicto habituales en la ciencia ficción: “plantas conscientes, monstruos vegetales, proyecciones psíquicas”,<sup>26</sup> son algunas de las ideas que discuten los colonos. Sin embargo, la narración de Le Guin tergiversa en cierto sentido esos lugares comunes del género y nos ofrece un ejercicio imaginativo de los modos de sensibilidad, irritabilidad y comunicabilidad afectiva que podría desarrollar una entidad múltiple y diversa como la que habita el Mundo 4470. El terror que se desata en este mundo es producido por la violencia humana que el bosque recibe del miedo de Osden, quien lo retransmite entre sus compañeros como una máquina que se retroalimenta al infinito. “Las formas de vida autónomas de este planeta –dice la coordinadora Tomiko luego de interrogar al émpata convaleciente– no son todas insensibles”.<sup>27</sup> Y, aunque el miedo es algo que le viene del Otro invasor, Osden había recibido ocasionalmente antes del ataque una “especie de afecto sutil” por parte del bosque. Una vez más, una indicación etimológica sutiliza la trama: Tomiko no logra entender bien la descripción de Osden, pues en alto hainita existe una única palabra, *ontá*, para amor y para odio, una única emoción o estado de ánimo que puede en un momento polarizarse.

El biólogo del equipo, Harfex, intenta pensar este fenómeno a partir de la interconexión complejísima y la vasta extensión física entre los individuos arboriformes: la inteligencia y la sensibilidad, después de todo, son funciones de la conexión entre las células, dice. Pero Osden va más lejos, y, más allá de la salida mística, describe el bosque con las características que le adjudican hoy los filósofos de la vegetalidad: “Sensibilidad sin sentido. Ciega, sorda, sin nervios, inmóvil. Una cierta irritabilidad, una reacción al contacto. Una reacción al sol, a la luz, al agua y a los productos químicos de la tierra que envuelve las raíces. Nada comprensible para una mente animal. Una presencia sin mente. Una conciencia de ser, sin objeto ni sujeto. El nirvana.”<sup>28</sup> Al no poder emitir un mensaje empático falso, Osden no puede detener el mutuo terror de hombres y bosque. Enorme pensamiento verde, el bosque había sido una gran serenidad con raíces y sin enemigos interrumpida por una hostilidad exterior que no deja de resonar en el silencio aterrador de la noche vegetal. Osden decide, entonces, “adentrarse” en eso:<sup>29</sup> absorber el miedo y con-

verger física y emocionalmente en el medio, para romper con el eterno retorno del terror. Todo otro modo de acercarse, cognitivo, sentimental o lingüístico, estaría destinado al fracaso, pues los marcos de referencia biológica son incommensurables. Sin embargo, esta decisión implica destruir el mecanismo psíquico que le había permitido vivir entre humanos: por eso se queda en el bosque.

Ursula Heise lee este cuento como una respuesta frente a la romantización de la conexión global, a lo que llama lo “sublime ecológico”, respuesta que no obstante implica algo así como un “sacrificio de la individualidad” de Osden, pues los humanos no tienen un modo “natural” de relacionarse con la conectividad sintiente: el cuento no idealizaría el retorno a la Madre Tierra, afirma Heise, sino que mostraría las dificultades de relacionarse con ella.<sup>30</sup> Si bien acuerdo con que no se trata de una defensa utópica de una Naturaleza total en el sentido romántico, considero que el cuento no se centra en la pérdida de la individualidad de Osden como un sacrificio de su “salud mental”, sino que se conjetura aquí una cierta sensibilidad, inhumana, in-anima(la)da, en la línea de una vieja tradición que ha pensado el amor entre las plantas. El cuento no se agota en el problema, siempre político, del miedo humano sino que ofrece una lectura posible del amor vegetal.

Ya el nombre mismo del cuento, verso del poema de Andrew Marwell “A su amante esquiva”, nos adelanta la hipótesis de una afectividad vegetal como la que había sido atestiguada por Roger Burton en su *Anatomía de la melancolía* a partir de un poema de Pontanus en que se habla del amor entre dos palmeras cuya pasión sobrepasa la dificultad de su separación geográfica y cuya exploración continuará a través de Linneo hasta Darwin.<sup>31</sup>

De este modo, que Osden logre “percibir”/ser afectado por/ser un catalizador de esa emotividad inhumana –ese amasijo inicial en el que la sensibilidad/sensitividad no es sólo un modo propedéutico del conocimiento racional humano–, que inicialmente es un terror de los humanos invasores y luego un enorme y silencioso amor de las plantas, es el hallazgo principal del cuento. Es éste el aporte de Le Guin al tópico del “amor vegetal”: el émpata enamorado decide quedarse, mientras los seres humanos “normales”, tras el fallecimiento del biólogo de la expedición, muerto de miedo, deciden abandonar el planeta. El amor aquí se hace coextensivo a un miembro inadaptado de la especie invasora. La “entrega de su yo a lo ajeno”, el aprendizaje del amor al Otro, lejos de ser un “sacrificio” es un don, una mutua hospitalidad que sella la posibilidad de un amor vegetal pero interreinos.

Este amor puede ser entendido como un vínculo afectivo múltiple, descentrado, asubjetivo y por siempre exterior, que no responde a la prerrogativa de la pasión exaltada romántica de la adoración íntima y sentimental de un igual idealizado en tanto que igual. Amor rizomático –para retomar la archifamosa fórmula deleuziano-guattariana– que no empieza ni termina, y que abona una imaginación material (y no simbólica) de la comunidad de lo existente, siempre amenazada y, no obstante, siempre resistente. El bosque, tradicionalmente concebido ya desde Ovidio como un espacio de metamorfosis en el que se borran las diferencias que imponen las costumbres, el lenguaje y las leyes humanas, aquí desantropomorfiza a Osden y lo acoge en un acople de su materia a la inmensidad en la que está inmerso. Aquí, el amor vegetal se vuelve un amor entre los reinos, como el amor que ofrece un tipo de orquídea, la *Ophrys apifera*, a un tipo de himenóptero no social, imitando la forma y los colores del cuerpo de la hembra, su superficie pelosa y su olor.<sup>32</sup>

Hacia el final, Le Guin describe la última recorrida del conjunto de científicos antes de abandonar el planeta: “[...] caminaron por debajo de los árboles, por entre las vastas colonias de vida, rodeados por un silencio soñador, por una calma mediatunda que era medio consciente de ellos y del todo indiferente a ellos.”<sup>33</sup> Osden logra devenir planta y amar como ella en la máxima indiferencia de su identidad y de aquel a quien ama (u odia). Incluso alcanza a expresar su aprecio a Tomiko por el intercomunicador desde su nueva ubicación selvática antes de manifestar



su decisión de quedarse allí. Pero la torpe explicación “racional” de Tomiko sólo puede concebir esta impersonalización como una “cesión” del yo a un Otro en una “rendición sin condiciones”, y no como una plantización.

El amor vegetal es una indeterminación entre ser, sentir y pensar que reconfigura nuevos flujos aéreos y subterráneos sin interiorizar, en este caso, la otredad del animal humano; un amor libre, una serenidad radical que es también el conocimiento de la luz y la noche, de todos los vientos y todos los silencios.<sup>34</sup> Una coincidencia no fusional que juega en los umbrales de lo in-diferente y de lo in-distinto.

## Notas

- <sup>1</sup> Nota sobre el gesto. Me siento compelida a hacer una declaración, una especie de anuncio que sirva de *parergon* o de umbral de todo lo que argumentaré aquí acerca de las posibles relaciones entre la literatura de Ursula K. Le Guin y el actual giro vegetal de la filosofía: hay un gesto viril y soberano que parecen compartir varios pensadores de la animalidad y la vegetalidad, cada cual por su parte, del que quisiera poder apartarme. Un gesto inunitario, podríamos decir, de separación y jerarquización entre las teorías y los temas de investigación, que parte del señalamiento de una diferencia pensada en términos de “mejora” en el modo de abordaje y de construcción de una ontología de lo existente, como si ésta no fuera siempre provisoria y unilateral. Las acusaciones cruzadas, aparentemente necesarias para incorporarse legítimamente al orden del discurso (el animalismo moralista que reprocha al antropocentrismo la no inclusión de los animales “superiores” en sus estudios, el vegetalismo *cool* que acusa universalmente al animalismo antiespecista de darwinismo interiorizado que extiende el narcisismo humano al reino animal, por nombrar sólo dos ejemplos) me parecen resabios de un androcentrismo, es decir, de un virilismo diferenciador (que marca su territorio orinando todos los rincones) que sólo puede avanzar al modo hegeliano de la determinación a partir de una negación que implique siempre una “superación”. La lógica de la *Aufhebung*, sin embargo, no se da tan bien al pensamiento femenino, que parece tender al acoplamiento y multiplicación de puntos de vista en los resquicios, grietas y ruinas de los grandes sistemas varoniles de pensamiento. Nosotras escupimos sobre Hegel, para decirlo con Carla Lonzi. Nosotras no hacemos sistemas, hacemos redes immanentes de contención, somos como pequeños ápices de un gran aparato radical y necesitamos construir modos de salida del formato argumentativo de la virilidad superadora. Quizás sean ciertos discursos ecocríticos los que puedan vernos en ayuda en la medida en que su punto de partida no es un segmento de lo existente al que debe pensarse como paradigma de algo, sino que buscan pensar para detener el modo en que el capitalismo usufructúa a modo de “recurso” todo lo existente.
- <sup>2</sup> M. Marder, “For a Phytocentrism to come” en *Environmental Philosophy*, n° 11, v. 2, 2014, p. 7.
- <sup>3</sup> F. Baluška y S. Mancuso (eds.), “Preface” en *Signaling in Plants*, Berlin/Heidelberg, Springer-Verlag, 2009, p. ix.
- <sup>4</sup> Cfr. también, S. Mancuso y A. Viola, *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, trad. D. Paradelo López, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.
- <sup>5</sup> Cfr. N. Billi, “La biopolítica (sin) animal”, *XVI Jornadas Nacionales Agora Philosophica*, Mar del Plata, 17 y 18 de noviembre de 2016; cfr. también J. T. Nealon, *Plant Theory. Biopower & Vegetable Life*, Cap. 1 “The First Birth of Biopower: From Plant to Animal Life in Foucault, Stanford/California, Stanford University Press, 2016, pp. 1-29.
- <sup>6</sup> Cfr. M. Marder, “For a Phytocentrism to come”, ed. cit., pp. 7-9.
- <sup>7</sup> E. Coccia, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, “I. Prólogo”, trad. G. Milone, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, p. 18.
- <sup>8</sup> E. Coccia, *La vida de las plantas*, “I. Prólogo”, trad. cit., p. 23.
- <sup>9</sup> Cfr. G. Agamben, “Notas sobre el gesto” en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, trad. A. G. Cuspinero, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 54-55. Sigo de cerca aquí cierta lectura contemporánea de la *khôra* sostenida en la interpretación de C. Diano, por ejemplo: G. Agamben, “Sul decidibile e l’idea” en *Che cos’è la filosofia?*, Macerata, Quodlibet, 2016, esp. pp. 98-104 y E. De Vito, *L’immagine occidentale*, Macerata, Quodlibet, 2015, pp. 44-50.
- <sup>10</sup> E. Coccia, *La vida de las plantas*, “II. Teoría de la atmósfera”, trad. cit., p. 56.
- <sup>11</sup> Cfr. M. Maeterlinck, *La inteligencia de las flores*, trad. J. B. Enseñat, 1940, p. 3, donde se lee: “Veremos que la flor da al hombre un prodigioso ejemplo de insubmisión, de valor, de perseverancia y de ingeniosidad”. A la flor están asociadas la razón y la imaginación, la técnica y la belleza, como hace notar E. Coccia en *La vida de las plantas*, “IV. Teoría de la flor”, trad. cit., pp. 103-107. Allí mismo, encontramos una reflexión en torno a la vocación cósmica de las raíces, en “III. Teoría de la raíz”, esp. pp. 87-95.
- <sup>12</sup> Cfr. U. Heise, “From the Blue Planet to Google Earth”, en *eflux Journal* N° 50, december 2013, pp. 1-13; y Th. Clark, *The Cambridge Introduction to Literature and Environment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, esp. Capítulo 3: “Genre and the Question of non-fiction”, pp. 35-45.
- <sup>13</sup> Conjunto de cuentos y novelas que narran la historia de seres humanos habitantes de distintos planetas y conectados a través de una confederación intergaláctica (Ekumen) a partir de una diseminación de colonias humanas llevada a cabo por el planeta más antiguo, el pacífico Hain. La Tierra es uno de los 83 planetas del grupo interplanetario. Forman parte de este ciclo *La mano izquierda de la oscuridad* (1969), *Los desposeídos* (1974), *El nombre del mundo es bosque* (1972) y *El día antes de la revolución* (1974), también el cuento “Más vasto que los imperios y más lento” (1975), del que hablaré más adelante.
- <sup>14</sup> U. K. Le Guin, *El nombre del mundo es bosque*, trad. M. Horne, Buenos Aires, Minotauro, 1976, p. 3. La cita que sigue es de la página 5.

- <sup>15</sup> Me refiero al recupero latouriano de esta noción propuesta por James Lovelock, cfr. B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, “Tercera conferencia: Gaia, figura (al fin profana) de la naturaleza”, trad. A. Dillon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 93-130.
- <sup>16</sup> U. K. Le Guin, *El nombre del mundo es bosque*, trad. cit., p. 45.
- <sup>17</sup> Cfr. E. Kohn, *How Forest Think. Towards an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2013, esp. pp. 223-225.
- <sup>18</sup> Dice la escritora en la introducción al cuento, en U. K. Le Guin, “Dirección de la carretera” en *Las doce moradas del viento*, trad. M. E. Rius, Barcelona/Buenos Aires, Edhasa, 2004, p. 305. La cita que sigue es de la p. 310.
- <sup>19</sup> *Idem*, p. 312.
- <sup>20</sup> Cfr. J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel, Madrid, Trotta, esp. “Capítulo I.”, pp. 15-68.
- <sup>21</sup> Cfr. S. Iovino & S. Oppermann, “Material Ecocriticism: Materiality, Agency, and Models of Narrativity”, *Ecozon@*, Vol. 3, N° 1, 2012, p. 79 [cuya traducción se incluye en este número de *Pensamiento de los Confines*].
- <sup>22</sup> U. K. Le Guin, “Más vasto que los imperios y más lento”, en *Las doce moradas del viento*, trad. cit., p. 210.
- <sup>23</sup> *Idem*, p. 218.
- <sup>24</sup> *Idem*, p. 219.
- <sup>25</sup> *Idem*, p. 223.
- <sup>26</sup> *Idem*, p. 228.
- <sup>27</sup> *Idem*, p. 234.
- <sup>28</sup> *Idem*, p. 238.
- <sup>29</sup> Nótese, de paso, la caracterización impersonal del bosque, también de acuerdo con la filosofía vegetal de M. Marder, por ejemplo. Cfr. M. Marder, “What is Plant-Thinking” en *Klesis-revue philosophique*, N° 25: “Philosophies de la nature”, 2013, p. 134.
- <sup>30</sup> Cfr. U. K. Heise, “From the Blue Planet to Google Earth”, en *eflux Journal* N° 50, december 2013.
- <sup>31</sup> Cfr. B. Stableford, *Science Fact and Science Fiction, An Encyclopedia*, “Botany”, New York/London, Routledge, 2006, pp. 68-72.
- <sup>32</sup> Cfr. S. Mancuso & A. Viola, *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*, trad. cit., p. 98.
- <sup>33</sup> U. K. Le Guin, “Más vasto que los imperios y más lento”, trad. cit., p. 248.
- <sup>34</sup> Cfr. *Idem*, p. 244.