

La maravilla vegetal

JELSON ROBERTO DE OLIVEIRA* 

Pontificia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Resumen

En este artículo, pretendemos analizar las implicaciones del concepto de maravilla en el pensamiento vegetal. Para ello, comenzaremos analizando cómo este concepto se articula con una crítica a la noción cientificista, según la cual las plantas deberían ser vistas como simples seres secundarios, pasivos y decorativos. Por el contrario, la idea de la maravilla invita a una nueva mirada al mundo vegetal, que reconoce la riqueza orgánica de las plantas en su relación con el mundo, sus modos propios de existencia y sus maravillosas iniciativas vitales, las cuales testimonian, como propuso el filósofo alemán Hans Jonas, su vida interior. Este criterio llevará al reconocimiento de la planta como "paradigma del ser vivo". Finalmente, el reconocimiento de la maravilla vegetal se materializa como un esfuerzo ético del propio pensamiento filosófico para permitir que los seres vegetales prosperen (lejos de la mera objetificación).

Palabras clave: filosofía vegetal; plantas; maravilla; Hans Jonas; biología filosófica.

The Vegetable Wonder

Abstract

In this article, we aim to analyze the implications of the concept of wonder for plant thinking. To do so, we will begin by examining how this concept is articulated with a critique of the scientific notion that plants should be seen as mere secondary, passive, and decorative beings. On the contrary, the idea of wonder calls for a new perspective on the plant world, acknowledging the organic richness of plants in their relationship with the world, their own modes of existence, and their marvelous life initiatives, which testify – as proposed by the German philosopher Hans Jonas – to their inner life. It is this criterion that will lead to the recognition of the plant as a "paradigm of the living." Ultimately, the acknowledgment of plant wonder materializes as an ethical effort within philosophical thought to allow plant beings to thrive (far from mere objectification).

Keywords: *plant philosophy; plants; wonder; Hans Jonas; philosophical biology.*

* Investigador del CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico) de Brasil; Profesor del Programa de Posgrado en Filosofía de la PUCPR; Director de la Cátedra Hans Jonas y del Centro Hans Jonas Brasil; coordinador del Grupo de Trabajo Hans Jonas de la ANPOF (Asociación Nacional de Posgrado en Filosofía de Brasil). Es autor de numerosos trabajos sobre ontología y ética ambiental, entre los que se destacan: "Comprender Hans Jonas" (2012); "Moeda sem efigie: a crítica de Hans Jonas à ilusão do progresso" (2023) y el "Vocabulário Hans Jonas" (organizado con Eric Pommier, 2019).

1. Introducción

Vivimos en una era de inmensa fascinación por las máquinas y sus poderes tecnológicos, que incluyen diversas habilidades, entre ellas la que ahora se conoce como su “inteligencia”. Estos dispositivos, cada vez más seductores y maravillosos, ampliamente disponibles y de uso fácil, nos llevan a un olvido y distanciamiento de innumerables otras criaturas, como parte de la ruptura de los vínculos más originarios con lo que hasta ahora entendíamos como “un mundo”, y más aún, como un “mundo común”. Esto es lo que Latour (2000) clasificó como la “constitución moderna”: la ruptura entre el ser humano y el mundo que lo rodea, en vista de una relación exploratoria y apropiadora que, en última instancia, nos ha llevado al borde de la catástrofe ambiental que ya nos afecta indefectiblemente. Rodeados por nuestras máquinas y nuestras realidades artificiales, perdemos la sintonía ancestral con la naturaleza viva, mientras quemamos combustibles fósiles y continuamos, insensibles, destruyendo “lo menos reconstruible, lo más insustituible de todos los ‘recursos’: la increíblemente rica dotación genética depositada a lo largo de las eras de la evolución” (Jonas, 2013, 36).

En el sentido opuesto, varios investigadores se han dedicado a llamar la atención no hacia la catástrofe, sino hacia la cura: es necesario recuperar los vínculos rotos mediante la recuperación de aquellas experiencias que nos reintegran en el mundo que nos rodea y que apelan a la fisicalidad material que reabre el acceso a otros animales, plantas y todos los microorganismos que cohabitan y construyen, por su presencia colectiva, este mundo común. Se trata de rescatar el sentido último de nuestra propia presencia corporal: “nuestros cuerpos sensibles y respiratorios están tan profundamente entrelazados con los suelos y las corrientes marítimas, con la respiración de las ranas, el anhelo solar de los álamos y el lento desgaste de las piedras. Sin embargo, desde el inicio de la modernidad, nos hemos acostumbrado a pensar en la mente, nuestro yo subjetivo, como si fuera una capacidad claramente separable del cuerpo físico” (Weber, 2022, ix).

Una tarea como esta demanda, sobre todo, una reevaluación del propio conocimiento científico, dado que la ciencia, al permanecer cautiva del dualismo cuerpo y alma (el fundamento de la ruptura entre lo humano y el mundo), terminó por concebir el cuerpo como una simple máquina sin interés, una comprensión que se extendió a toda la naturaleza, considerada como un mero conglomerado de objetos pasivos articulados mecánicamente. La visión industrial de la modernidad produjo, así, una naturaleza vacía de teleología y creatividad, un mero almacén de recursos disponibles para el progreso, cuya etapa más reciente incluye la insensibilidad generalizada de los seres humanos hacia todo lo natural, la

distracción digital ante lo verdadero y la contaminación retórica que lleva a la negación de las instancias éticas y políticas.

Los organismos vivos se encuentran entre las primeras víctimas de esta trayectoria intelectual equivocada y, entre ellos, especialmente, las plantas. Las plantas son víctimas del antropocentrismo y del zoocentrismo, los “parientes pobres de la biología”, los entes “subalternos” (Hiernaux, 2021, 17) o los “grandes olvidados” (Hiernaux, 2019, 12) de la historia del conocimiento, los “puros instrumentos de la autorreproducción del capital”, como sugiere Michael Marder (2019, 130). Por eso, se ha observado un retorno al problema vegetal (vegetal turn) en los últimos años, como parte del esfuerzo por reconocer el valor intrínseco de las plantas. Se reconoce, así, que las plantas son parte central de la experiencia de la maravilla. Su historia epistemológica es la historia de un olvido, porque pensar en las plantas es pensar desde la humildad de otra epistemología y con otro vocabulario.

2. Lo despertar para la maravilla

Lisa H. Sideris (2017, 14) presenta la maravilla como un estado que puede ser tanto infantil (y por esto, filosófico) como científico, tanto placentero como aterrador. Es un estado límite, entre lo misterioso y lo científico o, mejor aún, una experiencia en la que el misterio deja paso a lo científico. Ahí reside, como sabemos, la gloria de la filosofía en sus comienzos. Para filosofar hay que alcanzar, al fin y al cabo, el estadio de infantilidad propio del niño, como sugería Nietzsche en el primer discurso de su *Así habló Zaratustra*: “la inocencia es el niño; y el olvido; un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 2003, 55). Nietzsche, con esta metáfora, traduce el origen de la filosofía tal y como la definieron Sócrates o Aristóteles. Para él, sólo alcanza tal inocencia quien ha vivido las tres metamorfosis del espíritu, cuyo vértice es la conquista de la capacidad de creación. Ningún creador vive de lo viejo, sino que exige la novedad que sólo la condición de la maravilla puede ofrecer. Como sugiere Sideris, tal condición se expresa como oposición al deseo de controlar el mundo, propio, en lenguaje nietzscheano, de adultos y ancianos (símbolo de la rigidez de la racionalidad occidental, propia tanto de la filosofía metafísica como de la ciencia) que, en contraste con la inocencia del niño, utilizan la fuerza no para crear, sino para preservar estructuras podridas e impedir el surgimiento de lo nuevo: “la ambivalencia o el miedo franco que evoca la maravilla pueden encontrarse con el deseo de controlar y domesticar el

mundo, de ‘aislarlo sistemáticamente contra la intrusión de lo extraño’” (Sideris, 2017, 15).

En *The biology of wonder: aliveness, feeling, and the metamorphosis of science* (2016), Andreas Weber sigue por el mismo camino, llamando la atención sobre nuestra capacidad y obligación de mirar la naturaleza con los ojos más adecuados, viendo lo que realmente hay que ver y no solo calculando y encajando la vida en las fórmulas previamente establecidas del lenguaje lógico y matemático que todo lo devora. Para Weber, la vivacidad de la vida en todas sus capacidades funcionales, autocreativas y autogeneradoras es testimonio de asombro por su potencial para crear constantemente nuevos mundos. La “vivacidad” de toda vida se revela en su condición emocional, sensible, interesada, mixta, enmarañada, compartida debería reorientar el esfuerzo del conocimiento científica, poética y moralmente fuera del reduccionismo cuya inadecuación ha conducido a la catástrofe que hoy vivimos en términos de cambio climático y crisis medioambiental en general. Para él, el entusiasmo por la naturaleza ha sido sustituido por el entusiasmo por las máquinas que, impulsadas por combustibles fósiles, se han contrapuesto al esmerado ejercicio de vivir de las innumerables criaturas que merodean por los bosques, los pantanos, los desiertos, las selvas, los cielos y los fondos marinos. Perdiendo nuestra sintonía ancestral con la tierra viva, hemos hecho del espeso combustible de las máquinas una nube de polución que ha contaminado toda la naturaleza, impidiéndonos ver la maravilla, cegándonos. En lugar de optar por el catastrofismo, Weber llama la atención sobre la urgencia de reparar la grieta experiencial que funda la ruptura entre los humanos y las demás formas de vida. Para él este puente se encuentra en el cuerpo, en la medida en que nuestra fisicalidad material proporciona el único acceso al mundo terrestre de otros animales, plantas y microorganismos. Sucede que desde el inicio de la modernidad, hemos llegado a ponderar la mente, es decir, nuestra subjetividad, como una capacidad separable del cuerpo físico y esta brecha acabó promoviendo la ruptura que ahora se extiende ante nuestros ojos. La epistemología moderna llegó a ver “toda la naturaleza material como un conglomerado de objetos pasivos y procesos mecánicamente determinados, vacíos de toda creatividad immanente” y de toda actividad espiritual.

Esta es la tesis de Hans Jonas, en su obra de 1966, *The phenomenon of life*, en la que propone una nueva visión sobre el fenómeno de la vida, articulada a partir del concepto de libertad, que no es sino el reconocimiento de grados de interioridad (vida interior) a todas las formas de vida, como un intento de llenar la brecha entre el cuerpo y el espíritu con una visión de la unidad psicofísica. Para Hans Jonas, la superación del dualismo cuerpo/mente también depende del reconocimiento de la

interioridad propia de todos los seres vivos, ya que la vida, desde sus comienzos, está marcada por la elección de su propia existencia, siendo esta su teleología: la vida se dice sí a sí misma. Para el autor, esto no es sólo un error ontológico, sino sobre todo la expresión de una estrategia cuyo resultado está estrechamente relacionado con la producción de una visión industrial y mercantil de la naturaleza como un stock de “recursos” inertes o pasivos, que sólo esperan ser utilizados por la humanidad.

Sería necesario, por lo tanto, tener en cuenta que desde las plantas (las formas de vida más simples desde el punto de vista ontológico, aunque también las más ricas y complejas desde el punto de vista orgánico, como demostraremos a continuación), la vida se expresa en su presencia, exigiendo un nuevo tipo de atención por parte de los seres humanos, una atención respetuosa y cuidadosa, diferente de la que ha guiado los intereses de la ciencia y la economía. Recordemos que, al distinguir la maravilla (como experiencia) de las maravillas (promovidas por los objetos), Sideris no deja de incluir a las plantas como algunos de esos objetos capaces de despertar la experiencia de la maravilla. Pretendo aquí, brevemente, retomar algunos elementos que pueden probar cómo las plantas, por un lado, constituyen objetos (o seres) cuya especial forma de vida despierta y posibilita la experiencia de la maravilla; y, por otro, inversamente, cómo ellas, al ser tratadas como meros objetos de dominación, expresan el daño que el afán tecnocientífico viene provocando sobre la naturaleza desde el llamado programa baconiano. En otras palabras, se trata de demostrar cómo las plantas son una provocación al pensamiento filosófico y, además, cómo ellas hoy son entregadas a procedimientos biotecnológicos y productivistas que las ven como meros objetos o cosas. A final, Finalmente a las plantas, como hacía el sexagenario Rousseau, es posible soñar despierto en soledad, para lograr una conexión ontológica con la naturaleza que nosotros mismos somos. Así, rescatamos las experiencias que Sideris (2017, 15), cercano a William James, caracterizó acertadamente con las palabras “apertura, disponibilidad y humildad”. No por casualidad, el viejo Rousseau, mientras recogía plantas para su herbario, aún hoy conservado en Montmorency, cerca de París, tenía la sensación de que las plantas son incluso el espejo del ser (o, como afirma Emanuelle Coccia, el “paradigma de lo viviente como tal”; Coccia, 2019, 137): “je vais devenir plante moi-même un de ces matins, et je prends déjà racine à Motièrs” (Rousseau, 1998, 219).

3. Las plantas, una convocatoria al pensamiento

En conjunto, mi defensa es que, si una de las características de nuestro tiempo es la ruptura de los vínculos con el mundo (algo que sigue la trayectoria del gnosticismo que Hans Jonas identificó en la filosofía contemporánea, cuya premisa es la hostilidad y, más aún, la indiferencia hacia la naturaleza), las plantas dan expresión a un nuevo tipo de vínculo, cuyo principio es la maravilla. Por ello, podemos reconocer el escaso interés filosófico por el tema, además de Teofrasto y su *Historia de las plantas*, Goethe y su *Metamorfosis de las plantas* o incluso el ya mencionado Rousseau y sus estudios sobre botánica, además de Voltaire que, al mismo tiempo escribió sus pensamientos vegetales. Poco comparado con lo dicho sobre la dignidad humana por el humanismo o incluso sobre los animales no humanos en la tradición humanista y mismo posthumanista. Aun así, más recientemente, podemos decir que un nuevo interés ha puesto a las plantas en el punto de mira, básicamente por dos razones: por un lado, la crisis ecológica ha puesto al vegetal (árboles y bosques, sobre todo), ya que ellas son los principales responsables de la higiene de nuestras vías respiratorias y el mantenimiento del equilibrio climático; por otro lado, nunca habíamos dispuesto de tantos instrumentos tecnológicos que nos ayudan a comprender la vida vegetal, ofreciéndonos un panorama inédito y realmente impresionante de lo que significa ser una planta y, en consecuencia, de lo que significa habitar el mundo.

Además, las plantas son, a nivel ecológico (que incluye el aspecto geológico y climático), responsables de la alimentación, de la producción y mantenimiento de una atmósfera respirable, de la producción de energía e incluso del equilibrio térmico del planeta, llegando a representar más del 99% de la biomasa del planeta (Mancuso y Viola, 2015, 40). Hallé, llama la atención sobre el hecho de que dicha materia proviene del aire (y no solo de los nutrientes del suelo, como solemos pensar): los árboles absorben 1.851 kg de dióxido de carbono para producir 1.000 kg de madera (2019, 78). A todo esto hay que añadir que nos enfrentamos a una impresionante variedad de formas de vida terrestres, acuáticas y aéreas, que suman 416 familias y 369.000 especies (según la catalogación de 2016 del Real Jardín Botánico de Londres [Willis, 2016]). Hoy el 80% de la alimentación animal procede de 17 de estas familias de plantas (el 4% de todas las plantas conocidas en el globo, por tanto, como nos recuerda Gerber [2019, p. 104]) y la mayor parte de la dieta humana actual procede de 20 tipos de plantas. Y conviene recordar que, al ser autótrofas, se producen a sí mismas a partir de materia inorgánica, lo que significa que son los únicos seres vivos que no se alimentan de otros seres vivos.

La experiencia de asombro que promueven estos seres humildes pero grandiosos y exuberantes incluye realidades tan distintas como, por ejemplo: [1] *longevidad*: un ejemplo es el *Pinus longeva* de California, que tiene 5.000 años, la edad de las Pirámides de Egipto; o la *Lomatia tasmanica* - *Proteaceae*, contemporánea del hombre de Neandertal; [2] una nueva noción de *individualidad*: las plantas desafían los antiguos criterios de definición biológica de la individualidad en la medida en que no son indivisibles [Gerber, 2019, 94], no poseen un sistema nervioso central y no se reproducen necesariamente por vía sexual), estrecha simbiosis con el entorno (en forma de raíces conectadas con bacterias y hongos, las micorrizas; [3] *modelos arquitectónicos reiterativos*: Francis Hallé [2019, p. 78] demuestra cómo los árboles desarrollan un “programa genético de crecimiento y desarrollo” que forma veinticuatro modelos, pero del que se derivan más de 100.000 especies diferentes de árboles, siguiendo modelos de variación guiados por el concepto de reiteración, que incluye, por ejemplo, la brotación y el hemiparasitismo, que formarían dos tipos de árboles, el “unitario” y la “colonia” (Hallé, 2019, 82); [4] *plasticidad*: las plantas son formas de vida que se reproducen a partir de una parte cortada de sí mismas, mantienen un sistema de plasticidad genética, morfológica y ambiental (cf. Sultan, 2015); [5] *hibridación*: las plantas son susceptibles de una hibridación que no tiene nada que envidiar a la que se produce en el mundo animal, pasando por diferentes constituciones a lo largo de la propia vida - fases, metamorfosis, rupturas, muertes y “resurrecciones”; [6] *descentralización sensorial*: la organización descentralizada de los órganos sensoriales de las plantas, formados por un número reducido - tronco, raíz y hojas - pero difundidos por todo el cuerpo vegetal, lo que les confiere características específicas para alimentarse (no se olvide que las plantas son capaces de alimentarse de la luz!), para hacer circular los nutrientes por todo su cuerpo, para esconderse cuando oyen ruidos amenazadores, para reaccionar ante la proximidad de un peligro (con la liberación de sustancias tóxicas, por ejemplo), para intercambiar mensajes con sus vecinos, etc.

Los ejemplos de estos comportamientos y inteligencia vegetal considerados por nosotros extraños e impresionantes (y por tanto maravillosos) son numerosos: la acacia sudafricana se vuelve tóxica 20 segundos antes de ser atacada por una gacela; un tipo de ciprés de España escapa de un incendio liberando moléculas inflamables (hidrocarburos, alcohol, tolueno, etc.) a la atmósfera.) capaz incluso de avisar a otros árboles para que se protejan del fuego; una planta pantropical sensible, la *Mimosa pudica*, que cierra sus hojas cuando la tocan, es capaz de percibir el falso roce de las gotas de lluvia y volver a abrir sus hojas mucho antes de lo que ocurre cuando detecta un peligro real; además, investigaciones de

laboratorio demuestran que una enredadera trepadora sensible podría anticipar la ubicación de un soporte; en Zúrich, los investigadores han demostrado que varias plantas mantienen sensibilidad a las mareas y a la luna; mientras que en Kioto, los científicos han atestiguado que los árboles son capaces de predecir la llegada de un terremoto a través de su sistema racinar, que “funciona como una inmensa antena que capta, a kilómetros a la redonda, lo que ocurre en la Tierra” (Hallé, 2019, 89).

Sophie Gerber (2019, 97), por su vez, enumera cuatro perspectivas que muestran cómo las plantas no pueden someterse al modelo individualista de interpretación de la vida y que, al final, destacan la misma perspectiva de la maravilla: no son unitarias (existen conexiones radiculares entre diferentes plantas); no son cohesivas (se multiplican en variadas formas de fragmentación que incluyen la clonación por acodo, chupones, tubérculos, bulbos, rizomas, estolones o el injerto practicado por los humanos); no son únicas (se duplican en diferentes individuos manteniendo la misma identidad genética); no son homogéneas (se multiplican de manera diferente y se propagan de forma multicelular).

Emanuele Coccia llama la atención sobre el hecho de que el mundo, antes de ser un zoológico, es un jardín y que habitarlo es estar, simbólicamente, siempre en el Edén, un paraíso no sólo lleno de plantas, sino sobre todo formado y creado por ellas, en la medida en que los vegetales fundan y mantienen la integridad del mundo: “las plantas no son el paisaje, son las primeras paisagistas” (2019, 134) y lo que llamamos jardín es un conjunto de jardineros en acción, una “fuerza cosmogónica” en constante trabajo transformando la energía solar en materia viva, produciendo oxígeno y descontaminando el aire, para que el mundo sea habitable para nosotros, los otros: “vivir [para las plantas] es crecer, transformar la luz, el dióxido de carbono y el agua en un cuerpo propio, hacer del mundo aéreo su propia forma, sin ‘comer’ nunca” (Coccia, 2019, 144). En forma de granos, semillas, raíces, flores y frutos, las plantas ofrecen el mundo como un regalo a todos los demás seres. En su función protectora y mutua, evitan la erosión del suelo, dan cobijo a pájaros y otros animales, y forman una red de protección espiritual que recorre la mayoría de las religiones, especialmente las no monoteístas.

Toda esta información y perspectiva teórica llama la atención sobre el hecho obvio (pero casi siempre olvidado) de la riqueza y complejidad orgánica de la vida vegetal. Lo que estos datos manifiestan es la maravilla presente en las plantas, la maravilla de ser planta, la maravilla de ser como una planta es, de vivir como ella vive, de habitar el mundo como ella habita. Dejando de ser meros objetos pasivos (o simples objetos decorativos), las plantas se revelan como capaces de reaccionar ante numerosos estímulos, de reaccionar de forma diferente en distintas

situaciones, de memorizar acontecimientos y acceder a información e incluso de comunicarse. Esto es lo que hace que algunos hablen del “espíritu” de las plantas (como Hans Jonas) o incluso del “alma vegetal” (Errera, 2014; Boscowitz, 1867), para referirse a un tipo especial de inteligencia o incluso de conciencia, algo que ha sido ampliamente estudiado por la llamada neurobiología. De este modo, conceptos como “sustancia, individuo, especie, dualismo entre sujeto y objeto, libertad, sufrimiento etc. se convertirían en conceptos inadecuados para comprender el estatus de las plantas” (Hiernaux, 2019, 21) y exigen un nuevo tipo de enfoque teórico por parte de la filosofía y la ciencia.

Así, una de las consecuencias de la maravilla es, en un sentido epistemológico, la provocación al pensamiento y en esto también las plantas tienen algo que expresar, porque el interés por las plantas aporta una ventaja adicional a la Filosofía: las plantas nos están enseñando una nueva forma de pensar, están poniendo en jaque viejas verdades y empiezan a exigir cambios importantes en el vocabulario con el que pensamos la vida en el planeta Tierra. Las plantas “perturban el orden de nuestro sistema de pensamiento”, como sugiere Quentin Hiernaux en la *Introducción* de su libro (2021, 8). Y esa es una forma de promover la experiencia de la maravilla: entre las perturbaciones está el rechazo del antropocentrismo. Así expresan una tarea para la filosofía: el reverdecimiento de sus ideas y del léxico utilizado para expresarlas. Esto pasa por esa actitud de humildad epistemológica, concretada en que es necesario dejar de reconocer a los humanos como la medida de todas las cosas para al menos, admitir la dignidad de otras formas de vida, especialmente las vegetales, como modos (perspectivas) de entender la experiencia de compartir (habitar) un mundo común.

En este caso, reverdecer la Filosofía, significa también vegetalizarla por completo, reconociendo en las plantas la oportunidad de hacerlo: “las plantas representan el punto de vista -o mejor, el punto de vida- privilegiado para comprender y describir el mundo como tal y, más en general, para aprehender la relación entre vida y mundo” (Coccia, 2019, 134). Si Aldo Leopoldo, en su obra seminal para el movimiento ecologista, sugirió que era necesario “pensar como una montaña” (2019), también podemos formular el desafío teórico de pensar como una planta, lo que significa pensar con una planta (tenerla como objeto de pensamiento y, sobre todo, asumirla como vía de pensamiento). Al fin y al cabo, lo que ellas saben que es lo más valioso, es cómo pertenecer al mundo. Es este tipo de vínculo el que la filosofía debe transformar siempre en un tema para sí misma.

4. El fitocentrismo: mirar el mundo desde las plantas

La efervescencia de estas reflexiones es impresionante y, como vemos, movilizan distintos enfoques: filosofía de la mente y ciencias cognitivas, ética y política, epistemología y ontología. Lo que tienen en común es que, con las plantas, inauguran nuevas formas de pensar lo que significa precisamente habitar el mundo. La casi omnipresencia de las plantas es la forma más accesible (y quizá por ello, la más desatendida) para esta tarea. Por lo tanto, se intenta formular esta pregunta ahora desde el punto de vista de las plantas. Para ello es necesario formular la cuestión desde otras formas de pensamiento que no sean las del logocentrismo (que generalmente recae en un falocentrismo), que pretende desanimalizar el cuerpo para desencarnar el alma; o las del zoocentrismo, que siempre ha tratado al animal en detrimento de los vegetales; o incluso las del biocentrismo, que, aunque bien intencionado, puede reproducir fácilmente los males de la homogeneidad y la indiferencia. En su lugar, Michael Marder (2019, 120) propone lo que denomina fitocentrismo, una especie de tercera mirada, una suerte de alternativa teórica que quiere superar el silencio derivado de la invisibilidad teórica de las plantas. Para este autor, más allá del *bios* y del *zoe*, sería necesario considerar las formas de vida no sensibles ya no desde una perspectiva negativa, sino en su significativa dignidad ontológica. Para ello, recurre a la palabra griega *phuton*, vinculada a la idea misma de *phusis* y, más propiamente, a *ta phuomena*, referencia a “todas las cosas que crecen” (*ta phuomena panta*). Referirse a *phuton*, por tanto, como a lo que crece, aparecería como una forma de mencionar lo más universal posible: “no limitamos nuestra preocupación a un solo tipo de criaturas, como ocurre con el zoocentrismo, ni reflexionamos sobre la biosfera o el medio ambiente de forma abstracta, copiando el modelo del biocentrismo” (Marder, 2019, 122).

Dado que la expresión *ta phuomena* deriva del verbo *phuo* (crecer), vinculando naturaleza (*phusis*) y planta (*phuton*), “el fitocentrismo es intrínsecamente un filocentrismo [lo que está en el centro es todo lo que crece] y un fitocentrismo - una orientación, a través de las plantas, hacia el crecimiento y la naturaleza en su conjunto, concebida como un conjunto de criaturas que crecen” (Marder, 2019, 123). En este caso, entender una planta es entenderla como un ser que crece y, de alguna manera, que su crecimiento y su comportamiento forman parte del mismo fenómeno: “comportarse es ante todo crecer”, escribió Hiernaux (2021, 15) inspirándose en la obra de E. S. Russel, *The study of behaviour* (1934). En otras palabras, en el caso de las plantas, su ser es su acción. En esa medida, las plantas no sólo ofrecen una nueva forma de pensar el mundo de la

vida, sino que, sobre todo, posibilitan una nueva mirada sobre el conjunto de cosas en crecimiento que conforman el mundo vivo.

Por ello, antes de abordar un nuevo centro, este concepto pretende incluso implosionar la idea de centralidad, sin caer en una mera abstracción conceptual. Rechazando una idea de centro, se rechazaría también, en consecuencia, la idea de periferia. Y ésta es la gana teórica que tal vez el propio concepto de fitocentrismo no pueda expresar con claridad, en la medida en que mantiene la idea de “centro” al tiempo que la rechaza. El propio Marder duda de su opción lingüístico-conceptual, que le hace tratar al sujeto como sinécdoque, es decir, como figura de inclusión - el uso de la planta (la parte más restringida) como expresión del todo. No por casualidad, según el autor, “el principal efecto de posicionar esta entidad natural en el centro de la vida es el descentramiento intrínseco y continuo de la vida” (2019, 124). La idea sería reunir en el concepto de fitocentrismo la vitalidad de la vida que crece en las plantas, los animales no humanos y los animales humanos. La planta no es más que un espejo en el que toda la vida se muestra y puede ser vista y (al menos parcialmente) comprendida; es el “paradigma de lo viviente como tal” (Coccia, 2019, 137), es la forma del mundo que se deja ver en constante actuación, porque en ella y a través de ella el mundo está siempre rehaciéndose, en forma de cosmología immanente. En las plantas, la idea de ser mundo y hacer mundo encuentra su máxima evidencia. Esto es lo que lleva a Coccia a afirmar que “el mundo es un hecho vegetal” (2019, 138).

5. Hans Jonas y el fenómeno vegetal

Hans Jonas retomó esta perspectiva afirmando que la historia de la ciencia es la historia de una incompreensión de la vida, en la medida en que el pensamiento ha permanecido ligado bien a la visión dualista de la diferenciación radical entre espíritu y materia; bien a la visión postdualista de un monismo idealista o de un monismo materialista, que intentaron (en vano) resolver el problema sin abandonar la polarización. Jonas propone un monismo integral, en el que todas las formas de vida serían portadoras de alguna actividad interior (que él denomina actividad espiritual). En este caso, para Jonas, las plantas manifestarían la base más primordial de la libertad que marca la historia de la vida en diversos estadios (del más primitivo al más evolucionado) y que se revela en el metabolismo. Para él, en ningún otro ser vivo es tan clara como en la planta la idea de que el ser es su hacer, es decir, que la vida es una constante autoafirmación de sí misma en peligrosa relación con el medio que la rodea. Como vimos, la planta, por sus propias características, goza de una cierta superioridad

orgánica en relación a los demás seres (la fotosíntesis, la capacidad de crecimiento, la indiferencia entre necesidad y satisfacción, etc.), aunque es esto lo que también la ha hecho más pobre desde el punto de vista espiritual, ya que la vulnerabilidad es el precio de la libertad, es decir, cuanto más vulnerable, más libre, y cuanto más libre, más rica interiormente es la vida. Orientada para sí misma, para su propio mantenimiento (sus propios intereses y objetivos, por tanto), la planta traduce, a través de su metabolismo, la estrategia de todos los demás organismos.

Esto es lo que se configura como una biología filosófica: un análisis del fenómeno vital en su totalidad cuerpo y mente (Jonas defiende un monismo integral, corrigiendo el monismo materialista y el monismo idealista que influyeron en la interpretación de la vida después de la caída del dualismo). En palabras del propio autor, una biología filosófica se realizaría como una filosofía de la vida y esta “tiene como foco la filosofía del organismo y la filosofía de la mente” (Jonas, 2004, 11)¹. Esta es la “hipótesis preliminar” que sostiene que “incluso en las estructuras más rudimentarias, lo orgánico ya anticipa lo espiritual, y incluso en las dimensiones más elevadas, el espíritu permanece parte de lo orgánico” (Jonas, 2004, p. 11) y, finalmente, “desde el principio, el espíritu [está] prefigurado en lo orgánico” (Jonas, 2004, p. 13). Considerando que las plantas se encuentran entre estas estructuras más primitivas, también deben entenderse no solo desde el punto de vista material, sino bajo el mismo criterio: como seres vivos, poseen algún tipo de espiritualidad (o “fenómenos subjetivos”) que permanece como un enigma negado en la historia del conocimiento.

Para Jonas, la organización de la vida, desde sus formas iniciales, es decir, desde cuando la vida surge en la historia del ser, distinguiéndose del ser orgánico y, simultáneamente, resistiendo al no-ser, se realiza a través de una actividad que no se limita a sus componentes materiales, sino que incluye lo que Jonas llama mente, concebida como una “potencialidad primordial” (Jonas, 2004, p. 11) que se manifiesta en forma de “tendencia a un propósito” que es la autoafirmación de la vida frente a la amenaza del no-ser, evidenciando su tendencia autoafirmativa. Así, Jonas conecta la historia de la vida con la historia de la mente, restaurando la teleología a la naturaleza, yendo en contra de las perspectivas modernas que la negaron. Para contemplar este “testimonio de la vida” (Jonas, 2004, p. 11), el observador debe estar “libre de dogmatismos”, incluidos los dos dogmas a los que Jonas se opone en su ética, basados en la separación entre materia y mente: “ninguna verdad metafísica” y “ningún camino del ser al deber”

¹ He desarrollado estas ideas en un texto anterior: Oliveira y Malta, 2021.

(Jonas, 2006, p. 95). Esto implica que la responsabilidad, como dato ontológico, se deriva del reconocimiento de que es la teoría del ser, o la ontología, la que fundamenta la teoría de la acción, o ética. Esto ocurre porque es en el ser donde está anclada la idea de bien y valor: al rescatar el valor del ser vegetal, Jonas rescata la posibilidad de que de él se derive el fundamento ético del deber, ya que su llamado a la existencia está intrínsecamente vinculado a él.

Según Jonas, donde hay tendencia hay espíritu y también hay libertad. Considerando que todo orgánico es una prefiguración de lo espiritual, las plantas también llevan grados de libertad, siendo el metabolismo, según el autor, la “capa básica de toda existencia orgánica” (Jonas, 2004, p. 13). Para el autor, su biología filosófica busca demostrar que en los movimientos oscuros de la sustancia orgánica primitiva, dentro de la necesidad ilimitada del universo físico, se produce el primer destello de un principio de libertad, principio ausente en astros, planetas y átomos (Jonas, 2004, p. 13). En otras palabras, las plantas tienen lo que falta en las estrellas. La libertad, en este contexto, es una herramienta descriptiva de la fenomenología de la vida practicada por Jonas, siendo “una manera de existir atribuida al orgánico en sí y compartida por todos los miembros de la clase de ‘organismos’, sin ser compartida por los demás” (Jonas, 2004, p. 13). Al afirmar que todos los organismos poseen libertad, Jonas incluye, naturalmente, a las plantas, reconociendo el metabolismo como parte de la historia de la libertad de la vida. En la planta, ocurre, en un nivel primitivo, la anticipación de los fenómenos más elevados a los que se puede aplicar directamente el nombre de ‘libertad’, y que le sirven de ejemplo manifiesto (Jonas, 2004, p. 13). La planta es un modelo del ser vivo, ya que en ella ocurre el primer y más disperso elemento de la libertad, precisamente en forma de metabolismo. Así, el fenómeno más elevado de la libertad, que ocurre en el ámbito humano, se eleva sobre el fundamento de la vida orgánica proporcionada por la planta, donde ocurre la primera aparición del principio de libertad en su forma pura y elemental. En ella, mediante el metabolismo, comienza la historia del ser, implicando la irrupción del ser en un ámbito ilimitado de posibilidades que se extiende hasta las más distantes amplitudes de la vida subjetiva (Jonas, 2004, p. 14). La planta es, así, el hilo de Ariadna que nos permite recontar la historia de la libertad que se entrelaza y produce la historia de los organismos. Aunque Jonas afirme que “el secreto de los inicios sigue cerrado para nosotros” (Jonas, 2004, p. 14), su filosofía de la vida, que también es una filosofía vegetal, refleja un esfuerzo por explorar a fondo la historia evolutiva para reconectar no solo al ser humano con la aventura de la vida, sino también para reconocer el lugar especial de cada organismo en esa trayectoria.

Cuando la vida cruzó la puerta del no ser, las plantas fueron las primeras en pasar, representando la primera experiencia de libertad en la historia del ser. Esto sería suficiente para oponerse teóricamente a la afirmación de Heidegger sobre la falta de un mundo propio de las plantas (debido a su proximidad al mundo inorgánico). En este punto, Marder (2013) se acerca a Jonas, afirmando que es necesario afirmar no solo que la planta es, sino que existe, y en su existencia, la planta tiene un mundo propio, un mundo que crea y habita.

En su inmediatez natural, la planta se muestra completamente abierta (en su vulnerabilidad) al mundo, orientándose constantemente hacia él con la intención continua de existir y, de esta manera, actualizar su propia esencia a través de un crecimiento constante. Jonas describe este proceso, inherente a todo ser vivo, como una actualización de la “potencialidad de la experiencia”, considerando que, a través de ella, todo ser vivo “posee” el ‘mundo’” (Jonas, 2004, p. 108). El mundo es la condición fundamental para la existencia de la planta, y es sobre el mundo, como un “horizonte abierto”, que todo vegetal busca trascender, en un intento de superar su carencia. Sin embargo, en el caso de las plantas, esta carencia no se percibe, ya que no hay diferencia entre la acción y el objetivo de la acción; no existiendo ninguna distinción entre deseo y satisfacción. Para las plantas, vivir es, por sí mismo, satisfacerse, ya que “la actividad característica de las plantas es parte del propio proceso metabólico” (Jonas, 2004, p. 129). La planta ejemplifica la afirmación de que el “auto-trascender de la vida hacia el mundo” se realiza en un constante “tener-presente-el-mundo”, como una libertad desconocida para la materia y que la planta experimenta por primera vez. Las plantas representan el paradigma de que *la vida es relación*, ya que su tipo de relación con el mundo se caracteriza por la inmediatez: su “ser-dependiente” evidencia cómo la vida se relaciona con lo desconocido como algo potencialmente propio, poseyendo solo lo propio como algo potencialmente extraño (Jonas, 2004, p. 109). Y esto, antes de ser una demostración de debilidad, es prueba de su propia fuerza orgánica.

Así, según Jonas, se debe observar una otra consecuencia: para que haya relación (y, por lo tanto, trascendencia), es necesario que exista “interioridad o subjetividad”, “por más tenue que sea [la] voz” del ser en cuestión. Para él, “llamemos a esta interioridad sensación, sensibilidad y respuesta a estímulos, búsqueda o tendencia”, este intento de superar el “foso cualitativo” entre el ser y el mundo ocurre como reconocimiento de algún tipo de actividad interior. La relación, en otras palabras, es siempre una “relación electiva” (Jonas, 2004, p. 109), o sea, un acto de libertad, que lleva a los organismos a establecer una relación con su “vecindario físico” entre ellos mismos. Si consideramos que “es solo porque la vida es sensitiva que puede ser activa”, entonces la planta, para vivir, también debe

ser capaz de sensación, agregando a la primera forma de libertad, la del metabolismo, una segunda, que es la de la sensación: la capacidad de ser afectada por el mundo exterior. En este caso, una vez más, ningún organismo lo realiza de manera tan clara como las plantas: “su identidad es estimulada y como iluminada por la exterioridad del entorno”, de modo que la “presencia del afectante, su mensaje, por más oscuro que sea”, puede ser “asumida en la interioridad como el mensaje del outro” (Jonas, 2004, 109). Una flor que, en una habitación oscura, se vuelve hacia una fuente de luz sigue esta lógica descrita por Jonas y confirma que, al ser afectada por el mundo, en toda planta, tal relación hace “despertar un estímulo subjetivo” (Jonas, 2004, p. 109). Si pensamos en la *Mimosa pudica*, conocida como sensitiva o planta dormilona, podemos comprender fácilmente lo que Jonas escribe: “con la más rudimentaria de todas las experiencias, el toque, se abre una fisura en el silencio del ser dividido y se libera una dimensión donde las cosas adquieren un ser nuevo y multiplicado en la forma del objeto: es la dimensión de la interioridad representativa” (Jonas, 2004, p. 109). Es esta “presencia no invitada del outro” la que provoca el toque y sirve como evidencia de la interioridad de la planta, una interioridad que, desde el punto de vista ontológico, es bastante incipiente en comparación con la complejidad que alcanza en el ámbito animal.

Así, aunque excluida del concepto de *anima*, según la importante nota sobre el concepto de criatura, en la cual Jonas hace referencia al *Timeo* de Platón y al *De natura deorum* de Cicerón (Jonas, 2004, p. 247, n. 13), la filosofía de la vida de Hans Jonas comienza a reconocer un lugar destacado para los organismos vegetales, ya que en ellos se manifiesta el primer escalón de la libertad que caracteriza la historia de los seres animados. Se opone al diagnóstico que relega a las plantas a un papel meramente accesorio al lado de lo inorgánico, etiquetándolas como seres carentes de valor, “la desviación cósmica del humanismo, el residuo que el espíritu absoluto no puede erradicar”, según las enérgicas palabras de Emanuele Coccia (2021, p. 294). Para Coccia, los movimientos de liberación de la vida aún no han llegado a las plantas, ya que éstas (a diferencia de los animales) son percibidas como “carentes de personalidad y dignidad, sin merecer simpatía benevolente ni el ejercicio del moralismo que las criaturas superiores pueden movilizar” (2021, p. 296), debido a un persistente “chovinismo animal” que nos vuelve insensibles a lo que sucede en el mundo animal. De hecho, sobre las plantas, existe una “negligencia prolongada” (Coccia, 2021, p. 296).

6. Conclusión: para una ética de la maravilla

Como todo lo que vive, la planta también reclama su porción de dignidad y su reclamo incluye la exigencia ética de su propia preservación - como se sabe, la ética de Jonas encuentra su raíz en su ontología y, en estos términos, discutir cómo entender una planta debería ayudarnos a descubrir cómo actuar frente a ella. Una ética fitocéntrica sería una consecuencia de la ecologización de la Filosofía y su tarea sería tanto la discusión sobre las alteraciones genéticas de la vida vegetal como sobre las políticas económicas que han llevado al uso exacerbado de los bienes naturales, a la destrucción de los bosques y a la extinción acelerada de plantas en todo el mundo: las plantas genéticamente modificadas, por ejemplo, pierden su capacidad reproductiva, su capacidad de resistir a las plagas y de interactuar con los insectos, por ejemplo. Si “el mundo es un hecho vegetal”, como sugería Coccia, entonces alterar lo vegetal es alterar el mundo y esto, en sí mismo, es un hecho ético por excelencia. El tratamiento ético de los vegetales pasaría, por ejemplo, por una ética alimentaria, una práctica agrícola y un respeto biotecnológico por aquellas formas de vida que se suman a la red de “solidaridad de intereses”² (Jonas, 2006, p. 229) de la que el propio ser humano forma parte.

Todo ello conlleva también nuevas exigencias éticas. Es necesario pensar hoy en el estatuto moral de las plantas, ya no a partir de los derechos de los seres sensibles (como hacía, por ejemplo, el utilitarismo de Singer), sino a partir del reconocimiento de su valor intrínseco, perteneciente a todo lo que vive, según la posición de Hans Jonas. Esto impediría la continuidad de la visión cosificadora de las plantas y denunciaría el “zoocentrismo vertebrador” de las ciencias y la filosofía. También aquí habría que inventar un nuevo vocabulario. Para ello, podemos reconocer que la obra de Hans Jonas ha dado un paso importante al proponer su revolución ontológica en la que se reconoce a las plantas su superioridad orgánica sobre los animales. Más que eso, la obra jonasiana también puede ofrecer pistas para un nuevo vocabulario que abra el acceso a las plantas escapando de las inconsistencias teóricas que han conformado el discurso filosófico y científico hasta entonces y desde ahí conducir a una nueva ética. Es el reconocimiento del valor intrínseco de la vida vegetal, inclusive, lo que nos haría evaluar lo que hoy se llama “ética culinaria” o “ética de la dieta”, en la que sería posible pensar que, a diferencia de lo que ocurre con los animales, en los que siempre comemos un animal que murió, cuando comemos una planta, puede significar comer la parte de un ser vivo no sensible que sigue viviendo de otra forma en algún lugar. En otras palabras: comer una planta no es

² Para una visión más detallada de este concepto, consultar Oliveira (2022).

necesariamente matar; mientras que comer un animal es siempre comer un ser que ya está muerto.

Esto es lo que podríamos llamar una propuesta que conduce a una “ética de la maravilla”, es decir, una ética nacida del “maravillamiento” (assombro), una atención cuidadosa y respetuosa hacia las plantas que surge del reconocimiento de su riqueza interior, comprendida como una llamada al cuidado que surge de la maravilla de su propia presencia. En definitiva, la ética de la maravilla sería una parte esencial de lo que Hans Jonas denominó ética de la responsabilidad.

Referencias

- Boscowitz, A. (1867). *L'âme de la plante*. P. Ducrocq.
- Coccia, E. (2021). La vie des plantes, une métaphysique du mélange. En Hiernaux, Q. (ed.) *Philosophie du vegetal: botanique, épistémologie, ontologie* (pp. 293-317). Vrin.
- Coccia, E. (2019). Le jardin cosmogonique. En Hiernaux, Q. (ed.) *Philosophie du vegetal: botanique, épistémologie, ontologie* (pp. 133-147). Vrin.
- Errera, L. (2014). Recueil d'ouvrages; “Les plantes ont-elles une âme?” (resumé d'une conférence par J. De Meyer; Bruxelles: Lamertin, 1910). En Trewavas, A. (ed.). *Plant Behaviour & intelligence* (p. 315). Oxford University Press.
- Gerber, S. (2019). Les plantes cultivées cachet-elles la forêt? En Hiernaux, Q. (ed.) *Philosophie du vegetal: botanique, épistémologie, ontologie* (pp. 91-114). Vrin.
- Hiernaux, Q. (2021). *Philosophie du vegetal. Botanique, épistémologie, ontologie*. Vrin.
- Hiernaux, Q. (2019). Pourquoi et comment philosopher sur le vegetal? En Hiernaux, Q. (ed.) *Philosophie du vegetal: botanique, épistémologie, ontologie* (pp. 11-27). Vrin.
- Jonas, H. (2006). *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. PUCRio.
- Jonas, H. (2004). *O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Vozes.
- Latour, B. (2000). *Jamais fomos modernos*. Editora 34.
- Leopold, A. (2019). *Almanaque de um condado arenoso e alguns ensaios sobre outros lugares*. Editora UFMG.
- Mancuso, S., Viola, A. (2015) *Brilliant Green, The surprising history and science of plant intelligence*. Island Press.

- Marder, M. (2019). Pour un phytocentrisme à venir. En Hiernaux, Q. & Timmermans B, (eds.) *Philosophie du vegetal* (pp. 115-132). Vrin.
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial.
- Rousseau, J. J. (1998). *Correspondance complete*. The Voltaire Foundation.
- Oliveira, J. R. (2022). Le fondement onto-éthique de la solidarité selon Hans Jonas; *Canadian Journal of Bioethics*, 5, 53-59.
- Oliveira, J. R., Malta, P. J. (2021). Hans Jonas e a filosofia da vida; *Veritas* (Porto Alegre), 66, 87-11,
- Sideris, L. H. (2017). *Consecrating Science. Wonder, Knowledge, and the Natural World*. University of California Press.
- Sultan, S. (2015). *Organism and Environment: Ecological Development, Niche Construction, and Adaptation*. Oxford University Press.
- Weber, A. (2022). *The biology of wonder. Aliveness, feeling, and the metamorphosis of science*. New Society Publishers.
- Willis, K. (2017). *State of the World's Plant 2017*. Royal Botanic Gardens.