

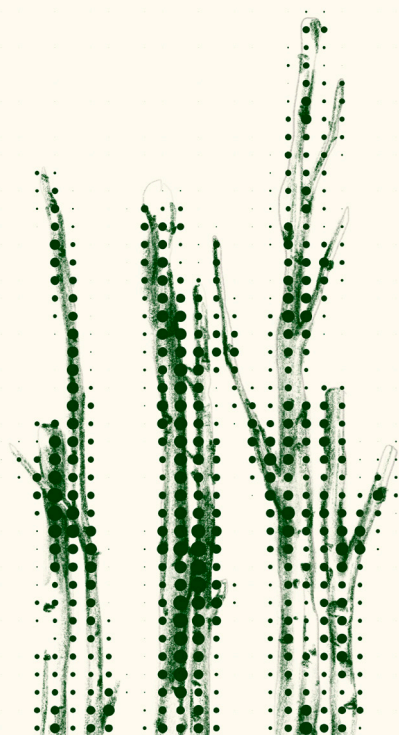
Michael Marder

El conjunto del crecimiento

Conversación y reflexiones en torno a las plantas

Traducción de
Carolina Estrada
Entrevista con
Mónica Nepote





El conjunto del crecimiento

Conversación y reflexiones
en torno a las plantas

Michael Marder

Traducción de Carolina Estrada
Entrevista con Mónica Nepote

Título: *El conjunto del crecimiento. Conversación y reflexiones en torno a las plantas*

Autoría: **Michael Marder**

Traducción: **Carolina Estrada**

Entrevista: **Mónica Nepote**

Transcripción: **Yotzin Viacobo**

Cordinación del área editorial del CCD: Dani Escamilla

Diseño y formación: María Fernanda Arnaut

Diseño de portada: Marielle Munguía

Cuidado de la edición: Mónica Nepote

Edición y corrección de estilo: Miriam Millán y Yotzin Viacobo

Primera edición, marzo de 2023

Centro de Cultura Digital

Licencia Creative Commons:

[Reconocimiento NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/)

Licencia internacional



Índice

Introducción	5
¿Es una filosofía de la naturaleza aún asequible? ... Michael Marder	7
Ser médiums, como las plantas..... Entrevista con Michael Marder	33

Introducción

Michael Marder es un nodo de pensamiento fundamental para entender la inteligencia y la sensibilidad vegetal. Sus exploraciones desde la filosofía al mundo de las plantas tienden puentes importantes y necesarios para tratar de reconfigurar nuestra relación o manera de entender a estas habitantes del planeta a quienes les debemos tanto, para empezar por el oxígeno que respiramos.

Esta publicación es un entramado provocador. De alguna manera, a partir de estos materiales se desató la programación del seminario «Apuntes sobre la naturaleza» organizado por el Centro de Cultura Digital durante los meses de mayo y junio. En ese sentido, la filosofía atenta que propone Marder nos acerca a pensar con —y no sobre— las plantas, a revisar reflexiones, a proponer otros glosarios de significación respecto a conceptos y espacios como Naturaleza, y a estar dentro o fuera de entornos naturales.

Consideramos que es esencial hacernos preguntas y dialogar en torno a la forma con la que durante siglos hemos situado lo humano respecto a lo no humano. La crisis climática, que trae consigo una crisis de sentido, nos obliga a preguntarnos por la dirección del pensamiento, la sensibilidad, los afectos y los cuidados.

En numerosos lugares del planeta, y desde diversas prácticas artísticas y epistemologías, cada vez más personas nos encontramos con las mismas angustias y voluntades, con inquietudes y reflexiones que nos hacen compartir una semilla que nos dice, a través de la intuición, que seguir bajo el esquema de explotación de los mal llamados “recursos naturales” y bajo la lógica de producción capitalista, no conduce ni permite el sostenimiento y la reproducción de la vida. Es entonces necesario pensar con la tierra, no contra ella.

La presente publicación surge como una estación más del pensamiento colectivo que busca formular hipótesis, explorar caminos o simplemente detenerse a pensar en otro sentido del tiempo y del transcurrir.

En la pequeña estación, encontramos un ensayo de Michael Marder en el que se pregunta por el concepto *Naturaleza* en el siglo XXI, para detectar que, lejos de tratarse de un concepto, es algo por venir, por ser inventado y reinventado.

A este texto lo acompaña una conversación/entrevista que sostuve con Marder durante su visita a México en el verano de 2022.

Esperemos que esta pequeña semilla germine y suceda en espirales y movimientos vegetales en cada una de sus lectores, y que se pase de pantalla en pantalla como una forma alegre de polinización.

Mónica Nepote
Valle de México, verano de 2023

¿Es una filosofía de la naturaleza aún asequible?¹

Michael Marder

I.

Esencia, verdad, naturaleza —estas tres palabras resultan altamente sospechosas al punto de convertirse en un tabú en los círculos de la filosofía continental desde la segunda mitad del siglo XX. *Naturaleza* es, por mucho, la más prominente de las tres, sobre todo porque su deriva semántica y conceptual afecta a la esencia y la verdad. La esencia puede entenderse como la naturaleza interna de las cosas, mientras que la verdad puede definirse como la concordancia de una afirmación con la naturaleza exterior a ella, o a la realidad. Mucho depende, entonces, de la subvaloración de la naturaleza, ya sea en sus aspectos internos o externos. Al rechazar este concepto por un sinfín de razones (incluyendo connotaciones atávicas, presuposiciones jerárquicas, ambigüedades inherentes, ceguera ante filtraciones culturales y construcciones sociales, etc.), aceptamos sin reflexionar en las reglas básicas de la crítica contemporánea y nos consideramos liberados del yugo simbólico de un pasado que preferiríamos olvidar.

1 Traducción de Carolina Estrada.

La tesis de que la naturaleza no existe ha encontrado todo tipo de adeptxs. La distinción del siglo XIX entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* (ciencias naturales y humanas), que funcionó como piedra angular del sistema universitario moderno, ha implosionado. Más o menos al mismo tiempo que el espíritu, *Geist*, en la base de las ciencias humanas y las humanidades, perdía su credibilidad, la naturaleza, *Natur*, en la base de las ciencias duras, fue despojada de significación. En manos de lxs científicxs de la naturaleza, la naturaleza se disolvió en componentes químicos y moleculares orgánicos e inorgánicos, en mecánica cuántica y oscilaciones de onda, en materia condensada y procesos termodinámicos. Contra el panorama de esta disolución, una noción unificada de la naturaleza aparece como una abstracción engañosa.

Al igual que la naturaleza, la vida también se convierte en un concepto obsoleto tras reducirse a estructuras proteicas, a energía y transducción de señales, a catalizadores enzimáticos, a rutas metabólicas y a genes con sus expresiones. Víctima de sucesivas reducciones, la vida en el corazón de las ciencias de la vida resulta estar casi muerta. Más allá de las ciencias de la vida, la conexión entre vida y naturaleza no debe verse como aquella entre una parte exclusivamente orgánica y un todo que es a la vez inorgánico y orgánico. En su raíz etimológica (latina), *natura* deriva de *nascere*, nacer, o más precisamente, del pasado participio del verbo *nato*. Naturaleza es natalidad, movimiento del nacimiento, de un comienzo de la vida que no cesa de recomenzar, que existe perpetuamente *in statu nascendi*, sin excluir ni el morir ni la muerte, y que sigue dando origen a vida futura: de ríos y montañas, plantas y animales, piedras

y humanxs. Es el movimiento, la danza de llegar a la aparición —eclosionando o germinando, emergiendo del canal del parto o experimentando la fisión— y de aquello de lo que procede la aparición. Más que meramente fenoménico, el movimiento es fenomenalizante (de hecho, auto-fenomenalizante, es decir, que se muestra a sí mismo bajo su propia luz) y, por lo tanto, precede y sucede igual al ámbito de la explicación científica.

La devastación objetiva de la naturaleza, que amenaza este flujo aparentemente inexhaustible de nacimientos, encuentra sus corolarios en su destrucción subjetiva y epistémica. Veamos sólo dos ejemplos recientes y paradigmáticos. Timothy Morton ve en la naturaleza nada más (y nada menos) que un principio trascendental del que es necesario prescindir para que la ecología y el pensamiento ecológico florezcan:

La idea misma de ‘naturaleza’, que muchos aprecian, tendrá que marchitarse en un estado ‘ecológico’ de la sociedad humana. Por extraño que pueda sonar, la idea de naturaleza se está interponiendo en el camino de formas culturales, filosóficas, políticas y artísticas propiamente ecológicas.²

Pero ¿por qué limitar la naturaleza a una idea, que además entrecomillamos? ¿Acaso el nacimiento y el parto que se encuentran en el corazón de *natura* son igual de susceptibles a la idealización? Una mutilación epistémica similar e injustificada es evidente en el libro más reciente de Lorraine Daston, *Against Nature*. Mientras admite que “como todas las palabras interesantes,

2 Morton, *Ecology without Nature*, 1.

‘naturaleza’ es un *mille-feuille*³ de significados”,⁴ Daston reduce su alcance semántico al orden, a garantizarlo (trascendental, otra vez); para ella, “las naturalezas específicas garantizan un orden de las cosas”.⁵ El punto de apoyo de su argumento descansa en la conversión de la naturaleza en una categoría estática, ignorando los hilos dinámicos del nacimiento. Para ser más exactos, la naturaleza es un orden y un ordenamiento, lo que implica un persistente re/des-orden de las cosas. Como tal, no puede garantizar otra cosa que cambio, agitación y disrupción.

Mientras que la naturaleza promete una afluencia de nacimientos y partos, nuestras perspectivas filosóficas, científicas y tecnológicas contemporáneas están enfocadas en la muerte. Al condenar la vida a una desilusión metafísica, tan arcaica como la naturaleza misma, las ciencias biológicas estudian los fenómenos de la vida al nivel de su sustrato bioquímico o biofísico sustantivo, dejándolos como si estuvieran muertos. La filosofía analítica, aspirando a un estatus científico, inflige el mismo destino a la vida de la mente y deposita el pensamiento en el lecho de Procusto de la lógica formal y simbólica. La filosofía no analítica, influenciada por el pensamiento de Martin Heidegger y el existencialismo, está fascinada por la muerte y por aprender cómo morir. La tecnología implementa estas perspectivas científicas y filosóficas prevalentes en una escala planetaria, sembrando muerte en todos

3 Mille-feuille es el pastel milhojas. Su uso aquí hace referencia a las capas de significado. Nota de las editoras.

4 Daston, *Against Nature*, 7.

5 *Ibid.*, 13.

lados. La naturaleza, por tanto, se entiende como una “suma total o un agregado de cosas naturales”⁶ sin vida *a priori*. Nuestro estado por *default* es la muerte sin vida, que de todas formas pasa por la vida misma. La investigación de última vanguardia sobre cómo retrasar el envejecimiento y satisfacer la demanda de inmortalidad (para lxs ultra ricxs) solamente eternizará este modo de ser.

El sentido original de la naturaleza como parto no sólo feminiza la figura, o figuración de la naturaleza, sino también se centra en una fase de la vida que convencionalmente representa su comienzo. El inicio como nacimiento es muy peculiar: coincide con el momento de llegar a la aparición, de emerger hacia la luz mientras se deja la cobertura del desarrollo de la vida, la incubación o la gestación previa al nacimiento en las sombras. El final de la vida como muerte es la contraparte de su inicio como nacimiento, pero, a diferencia de la aparición marcada por este comienzo, la muerte no es una desaparición: el cuerpo muerto, el cadáver, permanece y, además, estos restos experimentan cambios posteriores, descomponiéndose y, después, sirviendo como composta para la germinación y el alimento de vida nueva. El impulso general del parto que es la naturaleza no excluye ni morir ni la muerte, sin las cuales la trayectoria orientada al futuro de este impulso mismo no podría ser posible. Aunque en el estrato subterráneo del ser la muerte no es la oposición de la vida, los dos momentos se conciben como los extremos de la vida: su final y su inicio. Al mismo tiempo, la muerte emerge como opuesto de la vida misma;

6 Collingwood, *The Idea of Nature*, 43.

es la única noción que conozco que participa en dos relaciones binarias a la vez.

Si la muerte es lo contrario al inicio de la vida y a la vida en sí, es porque la vida siempre está en su inicio (que es también un medio insuperable), y nace o renace de sí misma tanto como de su otro. La natalidad aún no se comprende del todo, tanto como la vida y la muerte mismas. Al apreciar sus efectos generales y su extensión hacia ambos extremos, podríamos acercarnos un poco más a descifrar algunos de los significados de 'naturaleza'.

II.

Pensar a/en la naturaleza no comenzó con *natura*, lo que privilegió la llegada a la aparición que es el nacimiento. En la antigua Grecia, empezó con la concepción presocrática de *phusis*, que refería “no sólo a aquello de lo que surgieron las cosas o de lo que, en último término, están constituidas [...] *Phusis* incluía la ley o proceso de crecimiento ejemplificado en todas las cosas”. *Phusis* es, de hecho, un sustantivo proveniente de la palabra *phuein*, “crecer, aparecer”, que es el mismo verbo que da lugar a la palabra griega para planta: *phuton*. El conjunto del crecimiento —de aquello que surge y aquello hacia lo que crece— equivale a la *phusis*, al que hemos llegado a conocer como naturaleza. El terreno del crecimiento no es tan distinto del crecimiento mismo: está formado por rastros de crecimientos pasados, descompuestos en el suelo y fertilizados. *Phusis* no es una extensión polimorfa en continua expansión, sino un círculo que se expande y se

contrae. Crecer, aparecer, vivir, todo ello tiene sus raíces en la muerte y sus subproductos, por lo que toda vida es una vida después de la muerte, todo crecimiento es un segundo crecimiento. Enraizada en sí misma, *phusis* es radicalmente desarraigada, abisal. Su pensamiento no puede estar fuera de moda, porque lo que guarda (y, por tanto, lo que retiene inexorable a pesar de sus diversas formas de aparecer) está siempre por venir.

Mientras que la noción de naturaleza de lxs presocráticos —incluso de lxs prelatinxs— se ha perdido en gran medida; nuestras preconcepciones conservan el sentido de su generatividad inagotable y autorrenovación. En lugar de revivir con nostalgia esta “naturaleza antes de la naturaleza” (o en una vena más minimalista, la naturaleza antes de *natura*), sería recomendable enterrar, junto con su significado históricamente condicionado, los efectos que genera. El rastro de asociaciones que trae consigo esta concepción, en gran medida ausente, de *phusis*, es uno de los factores que facilitan la destrucción implacable y ubicua de los ecosistemas. Pero, por ahora, en vez de atender a este rastro asociativo, hay que echar otra mirada a lo que lo dejó atrás.

Heráclito indicó en el Fragmento 123 que “la naturaleza ama esconderse [*phusis kruptesthai philei*]”. Aquello que está constituido por el crecimiento y la llegada a la aparición prefiere a la auto-encriptación, el escondite y a la no-aparición. La unidad de opuestos, plenamente evidente en este fragmento, puede ser atribuida a diferentes causas. Por ejemplo, el terreno de crecimiento y aparición que, por sí mismo, no crece (sino que decae) y renuncia al mundo de las apariciones. O la llegada a la aparición que no puede ser encontrada entre

las apariciones actuales. Lo que me atrae en estas tres palabras griegas (*phusis kruptesthai philei*) no es esconderse sino amar. Es imposible no amar este amor. El amor (*philia*) de la naturaleza se coloca a la par del amor con la filosofía: así como la naturaleza es amor al escondite, la filosofía es amor a la sabiduría. (En un tono irónico, podríamos llamar a la naturaleza *filocryptia* por analogía con *filosofía*). ¿Qué más podemos deducir del nexo entre filosofía y naturaleza formado por la *philia*?

Pruebe colocar los objetos del amor de la filosofía y de la naturaleza —es decir, la sabiduría y escondite, respectivamente— uno al lado del otro. A primera vista, parecería que son mundos aparte: la sabiduría nos da acceso al estado verdadero de la realidad, la esencia y la verdad del ser; el escondite nos niega ese acceso. Un segundo vistazo más cercano a la sabiduría, sin embargo, revela una diferencia cardinal entre el conocimiento —incluso el absoluto— y la sabiduría: el primero es pura luz eidética que no escatima ningún rincón de la existencia, mientras que la segunda es algo muy escurridizo que se escapa de las manos de cualquiera, como demuestran con generosidad los diálogos de Platón. Entonces, naturaleza y filosofía comparten, además del amor en sí, el amor por lo fugaz, lo fugitivo, por aquello que es difícil de rastrear e imposible de atrapar. Asimismo, la distinción de matices es más sutil de lo que el banal claroscuro permitiría. Mientras que la naturaleza, designada como *phusis*, está inundada de connotaciones verbales activas, la filosofía se sitúa en el lado pasivo, pero sustantivo. Naturaleza y filosofía, entonces, encarnan dos formas de energía —actividad y actualidad— unidas alrededor de una doble articulación: la naturaleza ama esconderse,

lo cual combina dos verbos, y la filosofía es amor a la sabiduría escondida, que combina dos sustantivos. La labor de articularlas no es otra que el esfuerzo por reunir las mitades de energía divididas, emitidas por el amor y por el esconderse.

III.

Friedrich Schelling —como si hiciera eco o resonara con los impulsos profundos y vibraciones del pensamiento antiguo, se encontraba en sintonía con la naturaleza como una actividad de una manera excepcional— tenía razón cuando afirmaba que “filosofar sobre la naturaleza significa *crear* naturaleza”.⁷ Deberíamos liberar este breve enunciado de cualquier tono idealista. No se trata de un manifiesto de la construcción social de naturaleza *avant la lettre*.⁸ Siguiendo la lógica de Schelling, y nuestra propia incursión en el tema, la naturaleza no es creada a voluntad por lx filósofx que filosofa sobre ella. Lx filósofx que crea naturaleza no la manipula como un objeto de comprensión teórica y construcción práctica, sino que une, siempre con retraso, su propia fuerza constructiva activa y la tradición de otrxs que en el pasado se empeñaron en interpretar dicha fuerza; ésta canaliza el amor por la sabiduría hacia la *phusis* que ama esconderse, y la naturaleza, en forma de bucle, le corresponde con su propia revelación, siempre parcial. Sólo un contraflujo en el circuito de energía filosofía-naturaleza, torpemente evidenciado por el

7 Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, 14.

8 “Por anticipado”. Nota de la traductora.

mundo de aquello que es introducido entre éstos (más que un caso gramatical, lo genitivo seguro tiene algo que ver con el *momentum* generativo y regenerativo de la naturaleza), nos posibilita acceder al conocimiento por y para relacionarnos prácticamente tanto con la naturaleza como con la filosofía.

La interrogante de mi título está, por lo tanto, un poco fuera de lugar. En nuestro juicio apresurado y a medio cocer, la filosofía de la naturaleza es cosa del pasado, parte de un acercamiento ingenuo e inconsciente de la intrincada confluencia de naturaleza y cultura, naturaleza y arteificio, naturaleza y técnica. No tomamos ni el tiempo ni el cuidado necesarios para distinguir la filosofía de la naturaleza, capaz una vez más, o por primera vez, de relacionarse con la naturaleza como tal desde la filosofía natural (*philosophia naturalis*) que, de un modo acrítico, emprendió la labor de las ciencias naturales antes de convertirse en disciplinas independientes con dominios bien definidos del conocimiento y sus respectivas metodologías. A la luz de esta distinción, sería mejor que los filósofos se abstuvieran de inmiscuirse en el estudio científico de la naturaleza para evitar que se inculcaran prejuicios metafísicos arcaicos en los rigurosos procedimientos de producción y verificación de conocimientos de las ciencias naturales.⁹

Si, por el contrario, hay algo que podamos aprender del encuadre de naturaleza como *phusis* por los preso-

9 Esto es esencialmente lo que Engels dice en su *Dialéctica de la Naturaleza*: “La concepción metafísica se ha vuelto imposible en la ciencia natural debido al mero desarrollo de la última”. Marx y Engels, Engels: *Anti-Dühring and Dialectics of Nature*, 313.

cráticos —antes de que formalizara en la filosofía de Aristóteles—, es que nadie puede reclamarla y acorralarla conceptualmente de manera justificada. La naturaleza nunca ha sido asequible, a pesar de nuestras ilusiones tecnológicas que legitiman el total amaestramiento y control sobre ella, y pese a las rutinas de cultivación, domesticación y manipulación; nunca se le mantuvo a raya ni se le sostuvo con firmeza en ningún dominio teórico o práctico. En ese sentido, la filosofía tampoco se domesticó lo suficiente como para ser transformada en propiedad intelectual, independientemente de su sistematización, sujeción a reglas lógicas y procedimientos, regularización metodológica y demás. Aquí, la afirmación de Schelling acerca de la naturaleza (filosofarla significa crearla) encuentra un suplemento más general en la insistencia de Gilles Deleuze y Félix Guattari cuando afirman que “el objetivo de la filosofía es crear conceptos que son siempre nuevos [...] conceptos que no están esperándonos como algo ya hecho, como cuerpos celestiales. No hay cielo para los conceptos. Estos deben ser inventados, fabricados o más bien creados”.¹⁰ La articulación de la doble energía de naturaleza y filosofía es una sinergia de creación instigada por el amor salvaje no domesticado ni domesticable en el corazón de ambas.

Una filosofía de la naturaleza aún está por venir, por ser inventada, creada o co-creada en el nacimiento gemelo de naturaleza (incluyendo el nacimiento como naturaleza y a la naturaleza como nacimiento) y filosofía. La creación, sin embargo, no sucede *ex nihilo*; requiere del uso de materiales que están a la mano. Lo que

10 Deleuze y Guattari, *What Is Philosophy?*, 5.

debemos combatir con un esfuerzo creativo multicapas son (1) los factores que, en nuestra coyuntura presente, limitan de forma incondicional la labor creativa; (2) el proceso de selección de los tipos de materiales a disponer y las herencias por ser recibidas; y (3) la forma maleable y dinámica que puede crecer de los materiales seleccionados.

Estos tres puntos tienen que ver con los límites de la creación, límites que son históricos, materiales y formales, respectivamente. Los límites históricos son los más urgentes: la afirmación de que la filosofía de la naturaleza aún está por venir, por ser inventada, tiene que constextualizarse en el desgaste actual de los ecosistemas, la acelerada pérdida de biodiversidad y las mutaciones elementales del agua, aire y el suelo bajo la influencia masiva de los subproductos industriales liberados en el ambiente. La naturaleza como poder del renacimiento perpetuo y la filosofía como promesa de una auto-recreación conceptual orientada al futuro; naturaleza y filosofía como las expresiones de un amor sin barreras por el escondite o la sabiduría; la filosofía de la naturaleza como el cruce entre distintos modos de energía, esfuerzos, inquietudes. Todo esto debe ser vigilado contra el panorama de la “finitud finita” —o la no renovabilidad— se despliega justo frente a nuestros ojos en el siglo XXI.

Los límites materiales para nuestro ejercicio creativo no deberían detenerse en la historia de la metafísica occidental. Dado lo profundamente arraigadas que están ciertas figuras mitológicas y narrativas que gobiernan nuestras representaciones de la naturaleza y nuestras relaciones con ella, aunque apenas se reconozcan en

sus formas originales, sería imperdonable excluirlas de una filosofía de la naturaleza naciente. Teniendo en cuenta la universalidad transcultural del tema, sería imperdonable ceñirse únicamente a la tradición occidental, entre otras cosas, porque la filosofía occidental es una construcción endeble y artificial, apuntalada por vigas de apoyo procedentes de los mundos norteafricano y arabófono, entre otros muchos lugares formalmente no occidentales.¹¹ En vista de la elusividad de la naturaleza, tampoco sería justificable restringir el alcance de este trabajo a los temas básicos de la *Naturfilosofía*, dejando fuera de la discusión temas de ética, política y estética.

Los límites formales del proyecto no coinciden con el discurso puramente abstracto sobre la naturaleza. Estos admiten como legítimas las figuras míticas, no occidentales y premodernas, junto con la figuración en sí altamente deudora del pensamiento imagista, imaginal e imaginativo. ¿Cuál sería, en todo caso, una forma apropiada para una fugaz intersección de dos amores salvajes, el de la filosofía y el de la naturaleza? ¿Cómo puede formarse esta dinámica que no está, por definición, establecida de una vez por todas, pero expresada en una vívida —interdisciplinaria, intercultural y a veces coloquial— moda? ¿En qué sentido puede presentarse desde el hilemorfismo, floreciendo de los materiales mismos?

11 Ver también Park, *Africa, Asia, and the History of Philosophy*.

IV.

Es a través de la interacción de los límites históricos, materiales y formales, indicados previamente, que una filosofía de la naturaleza puede estar aún por venir. La figuración de naturaleza que propongo en mi investigación más reciente es el fénix, que se da a luz a sí mismo desde el umbral de la muerte.¹² Los materiales en los que me baso incluyen mitología, filosofía y literatura antigua de los egipcios, griegos y romanos; tradiciones hindúes; confucianismo y neo-confucianismo; teología cristiana temprana; *Naturfilosofía* del siglo XIX; cosmismo ruso; y pensamiento judío contemporáneo. Los temas de una filosofía de la naturaleza emergente son la búsqueda de la inmortalidad, las renovaciones periódicas del poder político, la ética de la alteridad, el ciclo de reencarnaciones y la liberación de su ritmo maquinal, la esperanza por la resurrección (humana y otra-que-humana), el potencial sustancioso de la muerte y lo que a uno le parece asqueroso, el estiramiento y la condensación del tiempo, junto con la trascendencia en la inmanencia. La lista continúa, pero, sin excepción, estos y otros temas relacionados están situados contra el horizonte histórico de lo que he llamado finitud finita: la absoluta disrupción de las rutinas de renacimiento; la pérdida de las promesas de muerte fecundas, fértiles o fertilizantes; el conflicto entre eternidad realizada —materiales no biodegradables o residuos nucleares, por ejemplo— y la regeneración de las existencias planta, microbianas, fúngicas, humanas, lingüísticas, culturales y políticas; la reproducción de la vida como muerte.

12 Marder, "The Phoenix Complex."

La brecha trágica de nuestros tiempos es la persistencia ideológica y psicológica de la noción de naturaleza como fénix, aun cuando este modo de pensar puede llegar a ser —o está en proceso de ser— prácticamente inoperable, *i.e.*, incompatible con realidades contemporáneas. Para este milenio, la humanidad concibe la regeneración cíclica de la naturaleza como un signo de su propia capacidad infinita para renacer de las cenizas de la destrucción. Correlativamente, esta es la idea del fénix-naturaleza que ha sido recurrente a lo largo de los siglos y las divisiones geográfico-culturales —en las tradiciones, por otro lado, heterogéneas, de las filosofías de la naturaleza. Al desear que tal dinámica pueda continuar de forma indefinida, seguimos quemando al planeta mientras esperamos su resurrección como fénix. Esto también aplica, a menor escala, en nuestras actitudes con nuestros propios cuerpos que, se supone, se recuperan y regeneran tras haber sufrido accidentes horribles, inanición, tortura y mutilación o, de forma menos evidente, tras haber estado sometidos a la influencia lenta pero constante de aditivos alimentarios cancerígenos, isótopos radiactivos o contaminación del aire y del agua.

Tanto de forma individual como colectiva, como consumidores y corporaciones, Estados y compañías energéticas, seguimos pensando y actuando como si la naturaleza estuviera sana y salva frente a la irreparable devastación de la biodiversidad, ecosistemas y especies: como si fuera —y fuéramos— un fénix milagrosamente resiliente. No obstante, lo que está siendo aniquilado hoy ya no puede regenerarse y ser rejuvenecido desde las cenizas, recibiendo un nuevo alquiler de vida de la muerte. Las cenizas de nuestros tiempos no

son fecundos sino estériles signos de la muerte de la muerte, que no hay que confundir con la inmortalidad. Estos incluyen la degradación y el agotamiento del suelo, los materiales nucleares y no biodegradables agotados, la desertificación y la expansión de zonas hipóxicas en los océanos, el deshielo catastrófico del Ártico y el smog asfixiante que inunda la atmósfera. Toda futura filosofía de la naturaleza debe llevar esta constatación como una marca de nacimiento en su cuerpo de pensamiento.

V.

Un cuento bastante críptico, “La secta del Fénix” de Jorge Luis Borges, comienza con las siguientes líneas:

Quienes escriben que la secta del Fénix tuvo su origen en Heliópolis, y la derivan de la restauración religiosa que sucedió a la muerte del reformador Amenophis IV, alegan textos de Heródoto, de Tácito y de los monumentos egipcios, pero ignoran, o quieren ignorar, que la denominación por el Fénix no es anterior a Hrabano Mauro y que las fuentes más antiguas (las *Saturnales* o Flavio Josefo, digamos) sólo hablan de la Gente de la Costumbre o de la Gente del Secreto.¹³

De hecho, en su ópera magna *De universo* (VIII.6; PL 111:246a—b), el monje benedictino y teólogo del siglo XVIII, Hrabano Mauro, enlista al fénix como parte del bestiario, el cual, sin pertenecer a un culto, es sino un compendio enciclopédico de diferentes especies animales. Lo que

13 Borges, “The Cult of the Phoenix,” 171.

escribe ahí está limitado a la repetición de descripciones tempranas del pájaro maravilloso que es “en todo el mundo, único y singular [*quod sit in toto orbe singularis et unica*]”; que “es llamado ‘fénix’ por los árabes [*nam Arabes . . . phoenicem vocant*]”; y que “cuando siente la llegada de la vejez, recolecta ramas aromáticas para construirse un nido a sí mismo, y, habiendo cachado un rayo de sol en sus alas, voluntariamente se prende en fuego [*voluntarium sibi incendium nutrit*] sólo para después resucitar de entre las cenizas”. Sucede que Hrabano Marco reitera las palabras de Heródoto y Tácito, y muchxs, muchxs otrxs autorxs clásicxs perplejxs ante el fénix.

Todo, entonces, comienza por una repetición —la repetición de la historia del fénix y de la naturaleza, del culto (o cultura) del fénix, de su nacimiento y muerte. Al comenzar con la repetición, cada ave es un resurgimiento, renacimiento o resurrección. La muerte también es remuerte. Aquel que —o aquello que— es “singular y único” es replicado, reduplicado y reensayado al inicio y al final, en ambos extremos. Es y no es “singular y único”. ¿Es este ensayo la práctica que otorga a “la Gente de la Costumbre” su nombre en la narración de Borges, mismo que se convierte en un sinónimo de “la secta del Fénix”? ¿Qué practican sus miembros? ¿El renacimiento y la remuerte? ¿Está esta hipótesis realmente tan lejana a la fetichización en la luz de las insinuaciones sexuales sobre el tema del culto diseminadas a lo largo del cuento de Borges?

El fénix absorbe la repetición en su propio contenido y en su forma dinámica. Desde las profundidades mismas de nuestro inconsciente, sus estructuras míticas nos

aseguran que la repetición va a continuar duplicándose a sí misma, que la cámara combinada del presente y el pasado reverberará con ecos del futuro. Borges, de nuevo, dice:

Lo raro es que el Secreto [del Fénix] no se haya perdido hace tiempo; a despecho de las vicisitudes del orbe, a despecho de las guerras y de los éxodos, llega, tremendamente, a todos los fieles. Alguien no ha vacilado en afirmar que ya es instintivo.¹⁴

Esta reafirmación nos motiva a vivir, pero también nos lo impide; nos adormece en la casi certeza de que la finitud —la nuestra y la del mundo— es inexhaustible, que *ya no* está mutando hacia *aún más* de lo mismo. Nos motiva a vivir en la condición de no apreciar ni prestar atención a lo finito en su finitud.

La visión de la naturaleza como fénix convierte a seres finitos en meras cáscaras para el inestimable núcleo fundido del infinito, de la replicabilidad infinita que los inunda, de su potencial reproductivo, sus energías, placeres y saberes apresurándose hacia afuera y hacia el futuro en un flujo constante. Así, la existencia finita aparece bajo el aspecto de la no identidad, su no coincidencia consigo misma. Como la infinitud, indomable e incontenible, estalla desde lo finito, no hay necesidad de ejercer ninguna fuerza para extraer este núcleo, como, digamos, en el caso del gas natural, del carbón o el petróleo contenidos debajo de la superficie de la tierra. En todo caso, lo infinito, que rebasa los límites de lo finito, se considera un signo de comunión con lo

14 Ibid., 173.

divino, de la forma limitada en que los mortales pueden participar en la inmortalidad. Debido a —o gracias a— su emanación gratuita, el desbordamiento se engancha a la perpetuación de lo que es ajeno a seres finitos mismos. Poco importa si la exterioridad se refiere al infinito aspirado o a los sistemas económicos, políticos o metafísicos de los que forman parte; a decir verdad, la amalgama de cosas diversas que ocupan el lugar de la exterioridad es ventajosa para los sistemas que atan su propio destino a lo infinito o a lo inmortal. No me hago ilusiones: los mismos mecanismos y maquinaciones se aplican también a mis obras, incluido el ensayo que está leyendo ahora.

VI.

Un antídoto contra esta perspectiva perniciosa es que lo finito se aprecie en su finitud, es decir, que la naturaleza, el mundo, los seres que lo pueblan y el ser mismo se afirmen como no renovables. El cambio de perspectiva, tanto teórica como práctica, no detalla un retorno a los estrictos confines de las identidades, tras las cuales sería imposible aventurarnos. En alguna medida, este gesto repite un cierto programa que Jean-Luc Nancy esboza en la colección *A finite thinking*, donde define que el “pensamiento finito” no es:

[...] un pensamiento de la relatividad, lo cual implica lo Absoluto, sino un pensamiento de *absoluta finitud*: absolutamente desapegado de toda infinita e insensata conclusión o logro. [Esto] no es un pensamiento de la limitación, lo cual implica la ilimitación de un más allá, sino el pensamiento del límite como algo sobre

el cual, infinitamente finito, se eleva la existencia, y frente al cual está expuesto.¹⁵

Con ayuda de la finitud absoluta —o más aún, finita finitud— puede ser posible poner la figura de la naturaleza como un fénix a descansar, a desatar sus dobles nudos. Puede ser posible, finalmente, adquirir un sentido de singularidad más allá de la intimada por el fénix “singular y único”, en el ser finito que corresponde a un pensamiento finito. “No es un pensamiento del abismo y la nada”, en continuación con la línea de pensamiento de Nancy, “pero un pensamiento del desenraizamiento del ser: de este ‘ser’, el único, cuya *existencia* agota toda su sustancia y toda su posibilidad”.¹⁶ No puedo pensar en una forma más potente de ponerlo: “Este ‘ser’ [...] cuya existencia agota [...] toda su posibilidad”. Es la existencia que agota toda posibilidad de un ser lo que lo hace “único” o, en una vena negativa, no renovable.

¿Cómo concebir a la naturaleza bajo la luz de la finitud absoluta, la existencia no renovable y la posibilidad agotada o por agotar? Una naturaleza así sería una en la cual el nacimiento no estaría opacado por el renacimiento en un ciclo mecánico —y uno roto, o por arrancar— que promete repetición infinita. Sólo así cada nacimiento, cada ser que nace (*nato*) y, por lo tanto, que es natural, será un evento, un regalo, un instante de gracia único y libre de una necesidad productiva o reproductiva. La noción de naturaleza como gracia encaja con el sentido hindú de *moska* o *mukti* al demostrar la liberación de los ciclos de muerte y renacimiento en la rueda de

15 Nancy, “A Finite Thinking”, 27.

16 Ibid.

sasāra. Pero también es preciso decir que el concepto de naturaleza no renovable, libre de la no identidad que le confiere la figura del fénix no renovable —de hecho, el concepto de naturaleza como no renovabilidad y el destino no renovable de la conceptualización de la naturaleza— llega a ser posible, en sus múltiples sentidos, contra el horizonte de la no renovabilidad histórico-ambiental, expresada en el desdoblamiento actual de la sexta extinción masiva, la extinción de las fuentes de energía fósiles, la acidificación oceánica, el empobrecimiento y la erosión de la capa superficial del suelo alrededor del mundo, la deforestación y la desertificación.

Como hemos negado rotundamente la renovabilidad, debemos tomar un momento, a manera de conclusión, para considerar lo que esta palabra, difícilmente (si acaso) tratada como concepto, realmente significa. De hecho, es una forma altamente condensada y abstracta del fénix, a través del cual lo viejo se transforma en nuevo una vez más, renovado o restaurado, rejuvenecido o revigorizado y, sobre todo, marcado por la posibilidad de revitalizaciones infinitas en un futuro que se supone que repita indefinidamente el pasado. -Re, “de nuevo”, es un modo muy específico de conectar el futuro con el pasado. Renovabilidad es reemplazamiento que supera las limitaciones de tiempo, que sustituye a un ser envejecido o moribundo por una nueva versión de ese ser, como si la vejez y la muerte no tuvieran efecto. Es, más que el reemplazamiento de un ser por otro, el reemplazamiento de este ser —“el único”, como Nancy señala— con la posibilidad de este ser, inagotable en la existencia de seres particulares.

La renovabilidad también adapta la figuración de la naturaleza como fénix a la lógica de los recursos, en la medida en que lo que sea o quien sea renovable se reabastece sin fallos ni retrasos, el almacén de la naturaleza se llena continuamente con suministros frescos de lo mismo. La posibilidad que nos seduce en la figura del fénix ni siquiera es existencial; no se esconde en la finitud de la existencia actual sino liberada de lo finito-como-finito y adaptada a los registros que, además de llevar la contabilidad de las existencias actuales —materias primas, fuentes de energía y demás—, pronostican su abundancia estable. La renovabilidad apuesta, por lo tanto, a la reproductibilidad de la vida como los cimientos para la vida reemplazable. Por otro lado, la finitud implica la posibilidad de la reinención de la vida —más allá de su reproducción— en medio del trauma planetario de la extinción: después de todo, entre las consecuencias de cada extinción masiva, resurgen nuevas formas de vida tras los colapsos catastróficos de la biodiversidad.

Ni fatalismo ni nihilismo, una filosofía de la naturaleza más allá de las dinámicas del fénix es la única adecuada para los cambios del siglo XXI, incluyendo las vías rápidas y lentas que se adjudican al renacimiento, así como los discursos y prácticas de la renovabilidad. Ésta compromete al cuerpo de pensamiento marcado por el fénix al suelo, como el *Libro de Oración Común* estipula para rituales de entierro: “tierra a la tierra, cenizas a las cenizas, polvo al polvo”, pero trasquilado de “esperanza certera y segura de la resurrección a la vida eterna”.¹⁷ Lo que esta filosofía descubre es una naturaleza en la

17 The Book of Common Prayer, 172.

que el nacimiento no está disuelto en las rutinas del renacimiento, donde las generaciones no están vinculadas a la cadena de regeneración, donde la vida emerge en su fragilidad, tanto como en su extraña tenacidad. Aunque la no renovabilidad no es necesariamente una característica empírica de las formas de vida, especies, ecosistemas o líneas de herencia biológica, es el límite —no muy distinto al invocado por Nancy— desde el que reciben su sentido.

En el límite de la no renovabilidad, una pregunta oportuna de hacer tras indagar si la filosofía de la naturaleza aún es asequible, es cómo transformar la finitud negativa de la extinción y el agotamiento de la tierra y sus recursos hacia la finitud positiva de la existencia. La auto-reinvención de la vida en lo que Henri Bergson llama “evolución creativa” es un aspecto de esta incipiente positividad. A su vez, las ramificaciones éticas de una filosofía de la naturaleza fuera de los contornos de un fénix son muchas, y cada una de ellas se atreve a responder, en su propio estilo, a esta segunda pregunta. Por ejemplo, las fuentes de energía “renovables” no son una mejor opción que las fuentes de energía “no renovables” no sólo porque, a menudo, las primeras perjudican más al medio ambiente que las segundas, sino también porque la certeza de su renovabilidad, proyectando el estado actual de las circunstancias hacia el futuro, es falsa. Además, las prácticas que valoran y preservan los ensamblajes ecológicos no deben justificarse con respecto a “nuestra deuda con las generaciones futuras”, sino con nuestra deuda a quienes participan en la creación de estos ensamblajes, incluidos nosotros mismos. Por último, y lo que es más importante, el cuidado de lo finito en su finitud presta

una atención extrema, no al potencial que contiene el ser finito, sino a qué y cómo es dinámicamente. La acción ética no necesita razones que excedan a su receptor, y menos aún necesita apoyarse en el exceso de futuro, de fecundidad o de renovabilidad del receptor. Practicada más allá de la matriz del fénix, la ética se encuentra con el mundo tal como es, negándose a ser cegada por el brillo del mundo celestial o terrenal por venir; se encuentra con el ser al borde del no-ser y extrae sentido de este encuentro.

Referencias

Book of Common Prayer, The: The Texts of 1549, 1559, and 1662. Editado por Brian Cummings. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Borges, Jorge Luis. "The Cult of the Phoenix." En *Collected Fictions*. Traducido por Andrew Hurley. Londres: Penguin Books, 1999.

Collingwood, R. G. *The Idea of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1945.

Daston, Lorraine. *Against Nature*. Cambridge, MA: MIT Press, 2019. <https://doi.org/10.7551/mitpress/12267.001.0001>

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *What Is Philosophy?* Traducido por Hugh Tomlinson y Graham Burchell. Nueva York: Columbia University Press, 1994.

Heidel, William Arthur. "Peri Phuseos: A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics." *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 45(4) (1909): 77–133. <https://doi.org/10.2307/20022521>

Jonas, Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001.

Marder, Michael. "The Phoenix Complex." *Centennial Review* (próximamente).

Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Collected Works*, vol. 25, *Engels: Anti-Dühring and Dialectics of Nature*. Nueva York: International Publishers, 1987.

Morton, Timothy. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Nancy, Jean-Luc. "A Finite Thinking." En *A Finite Thinking*, editado por Simon Sparks. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Park, Peter K. J. *Africa, Asia, and the History of Philosophy: Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780–1830*. Albany: State University of New York Press, 2013.

Schelling, F. W. J. *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Traducido por Keith R. Peterson. Albany: State University of New York Press, 2004.

Ser médiums, como las plantas

Entrevista con Michael Marder

Mónica Nepote: En tu libro *El Herbario de Chernóbil* en el que trabajas con las imágenes de Anaïs Tondeur, mencionas que con las plantas hay un exceso de significados. Me gustaría comenzar por ahí: ¿Cómo te encontraste con este exceso de significado que son las plantas?

Michael Marder: En un momento de mi vida cuando estuve en un bosque en el norte de Portugal, en la frontera con Galicia, un lugar que me dejó una marca y me impresionó de una manera bastante fuerte: el Parque Natural de Peneda-Gerez. Fue una confluencia de factores. De día caminaba por un bosque que parece encantado con árboles cubiertos de musgo; y por la noche, leía un libro de una filósofa italiana contemporánea, Claudia Baraqui, quien escribió sobre los distintos tipos de alma en Aristóteles: empieza con el alma vegetativa, la responsable de la reproducción y la nutrición de los seres vivos; sigue con el alma animal, responsable de las sensaciones; y termina con el alma humana, que es el alma racional pensante.

Hay que decir que en aquel momento —año 2007 o 2008— hubo un movimiento que miraba al animal como el otro de lo humano, es decir, una reorientación de las prácticas y el pensamiento de lo humano hacia lo animal. Al revisar los distintos tipos de alma, pensé en ese otro nivel más profundo de la vida de vida, que es el alma vegetativa reconocida por Aristóteles, pero también por muchxs otrxs pensadorxs en varias tradiciones.

La tentativa de salir de la pureza de la identidad humana a través de la figura del animal no puede parar ahí, tenemos que ir a la base de ese edificio de lo que llamamos alma: ese principio de vitalidad, pero también de la metafísica para intentar re-cultivar todo desde abajo, desde esa forma de vida, de vivacidad muy fundamental.

Fue un momento de confluencia, entre la experiencia de estar en ese parque natural y leer el texto, eso fue lo que surgió.

MN: Una especie de satori. A veces cuando tenemos estos descubrimientos o encantamientos, una de las puertas de entrada podría ser el sistema de clasificación, el sistema de conocimientos de la ciencia occidental. ¿Cómo fue que evitaste el camino de la taxonomía? Y me interesa tu crítica también, ¿cómo no caer ahí? ¿Cómo fue tu camino?

MM: La cuestión de la taxonomía me interesaba en el sentido más crítico porque el impulso de nombrar, al menos en la ciencia occidental, es dominar aquello que es nombrado. Cuando tenemos el nombre del ser, ya lo conocemos de algún modo, pero lo hacemos desde

el sentido de dominar, de decir que eso es mío, que me pertenece porque ya he incorporado ese ser en mi sistema global del conocimiento.

El encuentro con las ciencias de las plantas pasó por otro camino al del nominalismo biológico-botánico porque en ese momento, cuando empecé a trabajar con y sobre la filosofía vegetal, había un grupo internacional de científicxs de las plantas interesado en las cuestiones de inteligencia vegetal. Ellxs trataban a las plantas no simplemente como objetos de experimentación sino como sujetos con sus modos de conocer el mundo, de estar en el mundo. Este grupo de científicxs me contactó con el fin de intentar imaginar un marco teórico para explicar un poco o pensar sobre lo que estaban descubriendo, sobre las capacidades de las plantas que hasta entonces no se conocían, como la capacidad de tomar decisiones, de anticipar, de tener memoria, todas capacidades psíquicas. Y necesitaban de ese marco teórico para interpretar sus propios experimentos. Era un grupo muy pequeño, lo sigue siendo si lo comparamos con el grupo de científicxs tradicionales que no piensan a las plantas como sujetos o seres inteligentes.

Al final dentro de esos debates bastante conflictivos en campo de las ciencias de las plantas, lxs científicxs han percibido que la cuestión no es la falta de diseño de experimentos sino que faltan interpretaciones más bien filosóficas del sentido, del lenguaje, de la comprensión, de las decisiones, de la inteligencia.

En aquel momento, entre 2012-2013, escribí dos artículos para la revista de esa sociedad: *Plants Signaling and Behaviour*, “El señalamiento y comportamiento de las plan-

tas”, uno con una teoría fenomenológica de la inteligencia vegetal y otro artículo sobre la cuestión de la atención, ¿qué podemos aprender con la fenomenología sobre los modos con los que las plantas prestan atención de su mundo? Y ahí empezó la colaboración con científicos de las plantas, en ese contexto muy particular.

MN: Hay algo que me resulta fascinante en relación a las tecnologías, pensando que al usar el término ‘tecnología’ nos referimos a algo más que los cacharros, dispositivos o cables; hablamos de tecnología pensando en las semillas, la fotosíntesis, el lenguaje, el alfabeto.

Si nos enfocamos en los aparatos de medición, si pensamos en cómo entendemos las plantas en el aquí y el ahora, quizá descubriremos que resulta difícil separarlo de los instrumentos de medición. Vemos a las plantas a través de máquinas, o sabemos de su comunicación justo por las máquinas de medición. ¿Cómo hablar de este tejido de tecnología muy sofisticada para enraizarnos en un mundo que ocurre alrededor de nosotros, que nos sorprende y que nos plantea otro sistema de relaciones, otra reconceptualización?

MM: Estoy de acuerdo en que la tecnología no se puede reducir a los aparatos técnicos. Varias formas de vida, incluso la vegetal, tienen sus tecnologías, por ejemplo, las de reproducción como las semillas.

Pero en relación con las tecnologías actuales que nos permiten entender o visualizar algunos aspectos de la vida vegetal, que no apreciamos por las limitaciones de nuestros órganos o de nuestros sentidos, con eso tengo una relación bastante ambigua porque, por un

lado, la fotografía *timelapse* es una prueba muy contundente de que la planta se mueve. Tradicionalmente se pensaba en la planta como un ser inmóvil. Y tenemos que reconocer que el crecimiento es un movimiento muy lento; la planta no sale de su sitio, pero al crecer, las raíces o las ramas se mueven en el espacio. Ese movimiento que no podemos apreciar con nuestros ojos, la fotografía de *timelapse* nos lo permite. Pero al mismo tiempo nos posibilita *robar*, digamos, o negar la temporalidad singular de la propia planta porque cuando se queda visible el movimiento del crecimiento a nuestros ojos mediados, ayudados por la tecnología del *timelapse*, desaparece la temporalidad propia de la planta. La transferimos, la trasplantamos a lo que pueden apreciar nuestros sentidos y nuestro pensamiento y de algún modo negamos la alteridad, la otredad de la planta, del ser vegetal. Quizás aquí estamos tocando ese tema, de lo misterioso que es propio de la planta y que no debemos traducir tecnológicamente al nivel de percepción o entendimiento humano,, porque se pierde lo que estábamos traduciendo.

MN: Existen dos posturas, digamos, una que considera que el lenguaje y la inteligencia se definen a partir de lo humano y entonces la posibilidad de pensar y de ser creativos o inteligente quedaría muy lejano de otras formas de existencia; por otro lado, en los últimos años ha germinado la idea de que el lenguaje de las plantas o de los hongos es pura bioquímica, pienso en la necesidad de “hablar en espora”, como dicen en un diálogo Robert Macfarlane y Merlin Sheldrake.

¿Cómo propondrías situarnos ante estas formas de existencia que suceden a nuestro alrededor, que ya

sabemos que están ahí, entendemos que son seres diferentes, que no son seres inertes, que tienen un sistema complejo de pensamiento y creación?

MM: Me parece que tenemos que intentar no caer en los dos extremos. Por un lado, está el extremo de la antropomorfización, donde definimos el lenguaje y la inteligencia desde lo humano. Eso nos llevó a decir que esos seres sin acceso al lenguaje como nosotrxs lo entendemos son, de algún modo, deficientes, y esa fue la postura tradicional durante muchos, muchos siglos de la metafísica y la ciencia occidental. El otro extremo intenta responder a ese problema diciendo: “Tenemos que adaptarnos a los lenguajes de las plantas, de los hongos, de un modo muy literal, no metafórico”. Y ahí surgen los lenguajes bioquímicos como el de los hongos. Pero eso me parece que reproduce el mismo error del otro lado, diciendo que existe una realidad no humana o más que humana, y que lxs humanxs tenemos de adaptarnos de un modo muy literal a ese lenguaje.

Para mí, la mejor alternativa sería reconocer reconocer varios modos y aspectos de inteligencia: la vegetal, la humana, la de los hongos; lo mismo con la comunicación y otros procesos cognitivos o psíquicos. Dentro del campo de la diversidad que nos constituye como seres vivientes —porque sabemos que no somos el mismo ser pese a que tengamos un archivo vivo dentro de nuestra psique y nuestros cuerpos, de existencias no humanas o más que humanas—, también hay diferencias por reconocer, y es una cuestión tanto ontológica como ética: reconocer que la planta comunica de este modo y el humano comunica de otro, pero ambas son

formas de comunicación, que no podemos reducir uno u otro y, desde esta restricción, decir que uno es más auténtico o más verdadero que el otro. Aquí el método fenomenológico es muy importante, no es simplemente distinguir o diferenciar biológicamente varios seres vivos, pero tenemos que empezar con la experiencia del mundo, la construcción del mundo de un tipo de ser viviente —sea planta, animal, humano, hongo— y mirar cómo varios accesos al mundo, comunicaciones, inteligencias, incluso tecnologías de la vida son apropiados a esa relación fenomenológica con el entorno.

MN: Hablábamos también, con este juego de palabras, de cómo las plantas están *plantadas*, pero ¿qué sucede con una planta en un espacio? Porque decías en una conversación previa que lo de alrededor también es la planta...

MM: Es interesante e importante reconocer que el espacio no es exactamente espacio, sino un *lugar*. Y un lugar no es lo mismo que *espacio* ni lo mismo que un *sitio*. Cada cosa puede tener su sitio pero un lugar es un lugar de alguien. Cuando decimos “de alguien” no lo digo de un modo apropiativo, sino que es el lugar el que posibilita la existencia de quien está en el lugar.

Hay que pensar profundamente, quizás en algún sentido fenomenológico, sobre el lugar de las plantas como un lugar que ellas no dominan ni tratan como su propiedad, sino como un lugar en una relación interactiva e interpasiva con la planta. La planta está en su lugar sin la posibilidad de salir, pero el lugar cambia junto con ella. En cuanto la planta crece o decae, el lugar

de esa planta también lo hace. La misma dinámica une a la planta con su lugar.

Otra vez, se vuelve importante reconocer las diferencias en los modos de ser entre las plantas u otros seres sésiles (como algunos moluscos) y los animales que se mueven en el espacio, incluidos lxs humanxs, porque la relación con el lugar va a ser distinta.

Podemos estar en ese lugar o podemos movernos, dejar ese lugar. La simple posibilidad constitutiva de nuestro ser afecta nuestra relación con el lugar. Igualmente, el modo terrestre es muy parecido a lo que ocurre con el lugar y la planta. Tenemos nuestra raíces humanas en el planeta Tierra y tenemos que cuidar de ese lugar inseparable de nosotrxs como seres humanxs, así como la planta cuida e interactúa con el lugar de donde crece.

MN: En tu libro con Luce Irigaray, *Through vegetal being*, cuentas cómo has experimentado esta especie de desarraigo y cómo la planta es raíz.

MM: Respecto a mi historia personal, que asimismo es una historia colectiva y multigeneracional, provengo de la comunidad judía de Europa, donde todos los antepasados se movían de un país a otro huyendo de la violencia étnica o de la violencia religiosa. También en mi existencia individual he pasado por varios exilios o desplazamientos. Me parece que según mi base estructural y experiencia, la cuestión del exilio, del desarraigo, no sólo no es un accidente de la biografía, sino algo que constituye de algún modo mi manera de pensar, de relacionarme con el mundo.

Al mismo tiempo, ese desarraigo no puede ser excesivo o completo porque al perder esas raíces, estaríamos fluctuando en el espacio en una completa abstracción. Todos los lugares que están en la memoria de la familia y en mi memoria son lugares con los cuales siento una conexión.

En mi biografía las plantas que crecían en los países o ciudades donde vivía, empezaron a funcionar como centros psíquicos o centros mnemónicos de mi experiencia, porque yo salía de esos lugares pero las plantas permanecían ahí, como los centros de organización de mis relaciones afectivas del periodo de mi vida en ese lugar. Varias especies o plantas singulares con las cuales yo estaba interactuando, quedaban como las guardianas de las memorias.

MN: Podemos decir que somos también las plantas que nos significan. Me parece una imagen muy hermosa, pues siempre podemos evocar a las madres, las abuelas, en nuestra relación con los jardines, en lo que nos puede decir una flor o un árbol. Me hace traer a cuenta otra frase tuya: “cultivar la planta, la *plantae* —en latín— en nosotrxs”.

MM: Va en la dirección de lo que he dicho sobre nuestras psiques y cuerpos tanto individuales como colectivos, funcionando como archivos de existencias humanas y más que humanas: animales, vegetales y bacterianas, incluso. En mi opinión, es el punto de partida de mi trabajo filosófico de las plantas.

La metafísica occidental durante siglos ha tratado de reprimir los vestigios de la planta, el ser vegetal dentro

del ser humano —en términos del alma vegetal de Aristóteles o de otras analogías fisiológicas entre el ser planta y el ser humano—. Cultivar la planta dentro nuestro es trabajar en liberar los afectos, los pensamientos, las experiencias reprimidas durante mucho tiempo; un trabajo casi psicoanalítico, pero de un psicoanálisis vegetal/vegetativo. Pensar al inconsciente como el suelo en el que crece la consciencia, plantea una vegetalización de la psique, como la oscuridad que nutre los procesos conscientes, pero que, a su vez, nunca surge completamente hacia la luz. Es un modelo muy vegetal de la psique que, sin saberlo, propuso Freud.

MN: Otro de los aportes que tiene todo tu pensamiento es la necesidad de crear estas metáforas, incluso regresando al origen del lenguaje de Occidente. Contigo nos preguntamos: qué es energía, qué significa pensamiento vegetal, qué significa la forma, qué significan estos términos para salir y recomponer dentro de lo posible el mundo.

MM: Trato de crear no metáforas, sino constructos, configuraciones al borde, al límite de lo metafórico y lo literal. Yo tengo mis problemas con la metáfora porque normalmente, desde el punto de vista de los científicos tradicionales, o los filósofos de la tradición occidental, lo metafórico sirve para despreciar el pensamiento. Es simplemente algo decorativo y nada sustancial ni realmente serio. Claro que mis configuraciones tienen su lado metafórico, pero se mezclan con lo literal.

Diría que utilizo la palabra *configuración*. Intento pensar con figuras y encontrar figuras del pensamiento. Me parece que parte de la violencia de la tradición occidental

es desfigurar el pensamiento y desde ahí empieza el proceso de la abstracción. El pensamiento más abstracto es el que no reconoce nada figurativo; es el más pasivo, pero al mismo tiempo el más dominante, que impone su abstracción a cualquier tipo de figura concreta de la existencia.

En términos de método, hay que empezar con las figuras, con las configuraciones. La planta surge como una figura del pensamiento en varios sentidos: como una figura de lo que llamamos la naturaleza, como el espejo en miniatura de toda la naturaleza, incluso no vegetal, pero también como la figura del propio pensamiento del proceso psíquico con sus intencionalidades, con sus acercamientos al otro, etcétera.

En todo mi trabajo filosófico siempre surgen figuras, como la del pasajero o la del polvo, que es muy interesante por ser desfigurada; también está la del elemento del fuego, que desfigura toda la materia de donde arde. Y claro, la figura vegetal, que es, para mí, la más importante.

MN: Sí, quizá no es geométrica en el sentido estricto sino una figura orgánica, rizomática.

MM: Claro, no es una figura geométrica, sino una configuración que ya es una dinámica de crear la figuración. No es una figura estática. De forma paralela, es una figura en el sentido de esa unión primordial —entre la cual hemos hablado hoy— entre la forma y la materia, porque la figura ya es una materia formada y una forma materializada. Hay que empezar no con las formas vacías del pensamiento que sólo pueden reproducir

esa violencia de la abstracción impuesta al mundo de la vida, sino con lo concreto de la unión primordial entre la materia y la forma en figuras concretas.

MN: Sí, habría que... *plantizarnos...*

MM: Vegetalizarnos.

MN: Vegetalizar nuestra vida. No se trata de antropomorfizar a la planta, vamos a vegetalizarnos nosotrxs.

MM: Sí, eso es. Vegetalizarnos y reconocer la vegetalización que ya está dentro de nosotrxs psíquica y físicamente. Hasta ahora, quizás al menos en el mainstream, no se reconocía la vegetalidad del ser humano. Y en relación con la configuración viva me parece que también las plantas son configuraciones singulares que, al mismo tiempo tienen la tendencia de simplificar toda la dinámica de la configuración de la vida por cómo crecen y se articulan con ellas mismas y con otros seres vivos. Ya están privilegiando la figura, la expresión espacial de la planta, las formas de las hojas, de las flores...

MN: Y lo que señalabas, que es tan simple pero no la vemos hasta que lo pones en primer plano: todos los órganos que están dentro del animal, en la planta están fuera. Toda esa inteligencia está en el exterior.

MM: Es cuestionable afirmar que hay una interioridad en la planta. Claro que podemos decir que la planta, como todos los objetos en el espacio, tiene su profundidad. Pero cuando comento que no tiene interioridad, lo digo en el sentido metafísico: como el espacio inaccesible

a los sentidos, un espacio casi fuera del espacio que contiene los fenómenos o las cosas más importantes, más esenciales que lo exterior.

Incluso en el lenguaje normalmente despreciamos lo exterior cuando, por ejemplo, decimos: “Mi herramienta es superficial. Para entender las cosas tenemos que ir a su interior”. Es como normalmente se piensa, pero esa interioridad es una construcción metafísica. Cuando miramos a la planta, sabemos que toda su vida sucede en el exterior, tanto psíquica como física. La planta maximiza su exposición hacia el exterior porque eso le da más acceso a la energía solar.

MN: Y le da, también en esa forma, la certeza de que si nuestra especie se extingue, las plantas van a estar ahí.

MM: Sí, estaban ahí y han estado ahí desde antes del Homo sapiens, y van a seguir estando durante muchas épocas de la evolución.

MN: Tengo una pregunta muy curiosa: ¿Cuáles son tus libros?, ¿cuáles son los libros a los que vuelves, o los que te han acompañado en este proceso desde 2007 o a partir de esa revelación en Portugal?

MM: Es interesante porque depende del aspecto del ser vegetal, o del modo del pensamiento que se esté desarrollando en ese momento. Ahora estoy muy inmerso en el misticismo judaico del libro de la Torá, que ha surgido como una referencia crucial para mí y está muy presente desde hace cinco años. Pero también, para pensar con y sobre las plantas, siempre me ayudan varias investigaciones, precisamente de lxs científicxs

que trabajan en la inteligencia vegetal. Tal vez como Daniel Chamovitz, que en su libro *¿Qué sabe la planta?* reconstruye todos los sentidos como la vista, la escucha, el tacto a través de las capacidades de las plantas de fotosensibilidad y otras que les dan esos sentidos. Al mismo tiempo, dentro de la tradición filosófica, siempre estoy refiriéndome —pensando contra y con ellos— a Aristóteles y Hegel, sobre mi relación con el ser vegetal. Los dos son muy interesantes por la posición ambigua que sostienen, porque ambos reconocen a la subjetividad vegetal de un modo muy singular dentro del canon del pensamiento occidental. Aristóteles reconoce que la planta tiene alma y Hegel entiende a la planta como un sujeto en su filosofía de la naturaleza, pero a su vez hay ambigüedad en no saber qué hacer con la planta que no encaja en las distinciones entre la vida y la muerte, entre el ser sensible y no sensible, entre el mundo orgánico e inorgánico. Lo que me interesa son esas tensiones que son muy productivas en sus obras. Estoy volviendo a ese par de filósofos, pensando con y contra ellos, a través del ser vegetal.

MN: ¿Te has acercado a los pensamientos indígenas, al pensamiento amazónico o al pensamiento andino, que reconocen a esos seres vegetales como parte de su mundo?

MM: Sí, me he acercado a esos modos de pensar pero de un modo muy especial para intentar aprender. Para entrar en un modo de pensar hay que conocer muy bien toda la tradición, el lenguaje en el que se formula, en el que son escritos los textos, las tradiciones orales; todo el entorno y enredo cultural es importantísimo. Estoy sintiendo que puedo aprender muchísimo con

esas tradiciones, pero no puedo hacer algo con ellas ni desde la epistemología ni desde la ética porque eso podría ser, digamos, apropiación y explotación. Por eso trabajo dentro de la tradición occidental, intentando cuestionarla por dentro, dentro de los misticismos judaicos y cristianos que conozco tan bien por experiencia y todas las transmisiones culturales que implica.

Me parece importante tener diálogos interculturales muy serios, enraizados en esas tradiciones donde podamos tener intercambios muy fértiles, pero sin apropiarnos de la otra tradición.

Lo intento en el libro que saldrá el próximo año, *El complejo del fénix*. Figura mitológica, casi arquetípica que comparten otras tradiciones como en el contexto del subcontinente de India, en China; la figura del fénix surge en el norte de África, en Egipto, y después pasa al mundo griego y romano. En mi formulación, intento desarrollar un trabajo intercultural mediante leer y aprender de esas tradiciones y sus textos.

MN: Hoy escuchamos, de boca de un chico del Seminario, la frase: “volver a la raíz”. Me quedo sin saber para dónde ir porque, como ya conversamos, la raíz no es un lugar. ¿Cómo entiendes una frase así que se perfila como un camino?, porque tiene que ver con plantearnos el gran problema actual de crisis climática que vivimos y todo lo que nos atraviesa. Como dice Baptiste Morizot: en esta crisis de sentido, esta reunión, esta entrevista son una intención de generar un pensamiento si bien no podemos decir que nuevo, digamos, un pensamiento que vuelve a la raíz, ¿cuál es esa raíz?

MM: Aquí es importante entender sobre qué estamos hablando, la raíz de qué porque, por un lado, en términos de la crisis medioambiental, la raíz es la metafísica occidental. Y cuando nos referimos a la metafísica occidental, hablamos no solamente las ideas de Platón y Aristóteles y todos los demás, sino de la aplicación de esas ideas en las tecnologías, en relaciones sociales y políticas que han producido a nivel global la realidad del desastre y catástrofe medioambiental que vivimos en este momento.

La metafísica occidental empieza con esas ideas, pero las ideas toman cuerpo en el mundo y, al tomar cuerpo, están destruyendo el mundo por dentro.

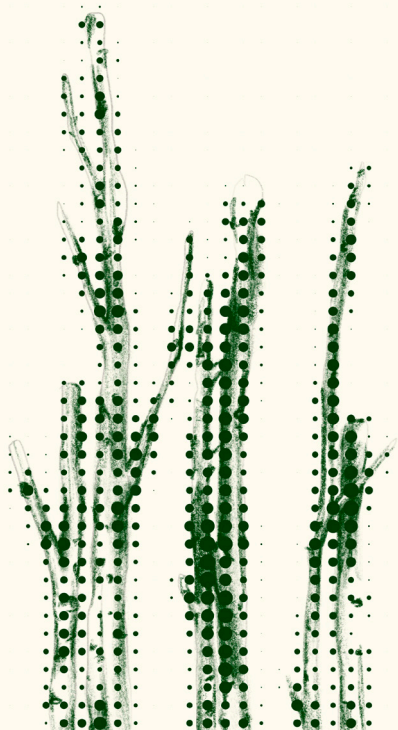
Cuando hablamos sobre la raíz de la experiencia del propio mundo, me parece que no hay una raíz común sino una especie de resonancias, experiencias quizás análogas en culturas muy diversas y muy dispersas globalmente. Porque ¿qué tienen en común las culturas amerindias, la cultura judaica medieval del sur de España y la cultura hindú? Paralelamente, en esa dispersión espacio temporal dichas culturas llegan a las mismas ideas. Hay aquí resonancias basadas en alguna experiencia que se reproduce. Quizás es una otra universalidad, no la abstracta y colonizadora que hemos conocido, que ha venido desde Europa con su proyecto colonizador cristiano y católico como con la máscara del universalismo y de razón pura; otro universalismo que surgido a través de las experiencias singulares del mundo que producen resonancias y pueden ser análogas en varias épocas y en varios lugares.

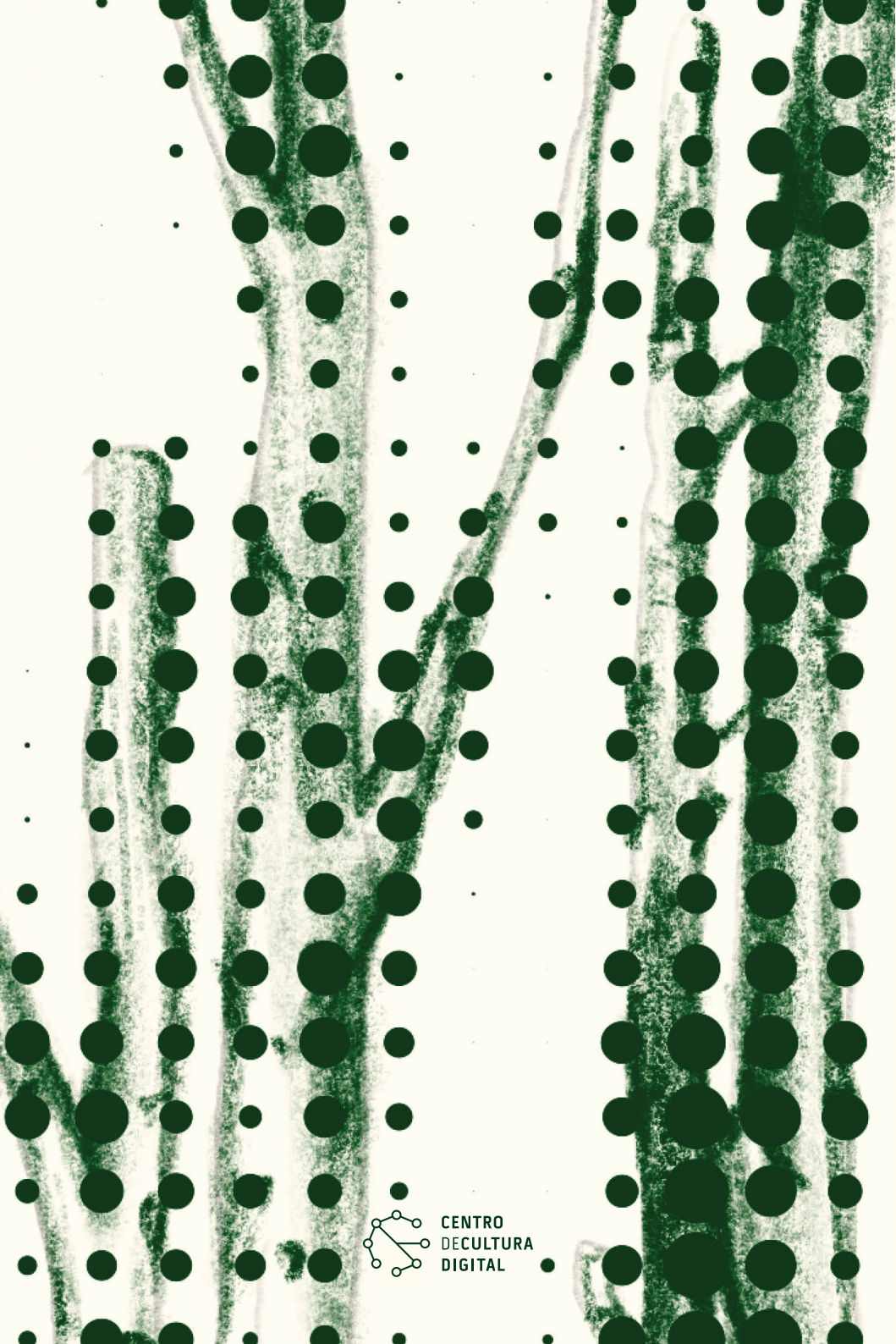
MN: Al ser un tanto atemporales podríamos invitarlas a este tiempo...

MM: Sí. Y quizá podemos transformarnos en una especie de médiums donde esa resonancia pueda facilitar y posibilitar otras entre voces y tradiciones muy dispersas y muy distintas. En ese sentido, seríamos como las plantas, que son mediadoras entre elementos y reinos muy dispersos.

Esta entrevista sucedió en el marco de una visita de Michael Marder a la Ciudad de México, donde fue invitado para formar parte de la escuela Materia Abierta. Agradecemos mucho a Federico Pérez Villoro y a Eduardo Makoszay la posibilidad de contactarnos con Michael Marder, y al mismo Michael total gratitud por su tiempo y sus palabras.

Gracias también a Marcela Flores y a Talía Castillo por crear las condiciones para desatar, a partir de esta publicación, la reflexión en torno a Apuntes sobre la naturaleza, y a Dani Escamilla, Miriam Millán, Yotzin Viacobo y Mafer Arnaut, agradezco su complicidad editorial.





CENTRO
DECULTURA
DIGITAL