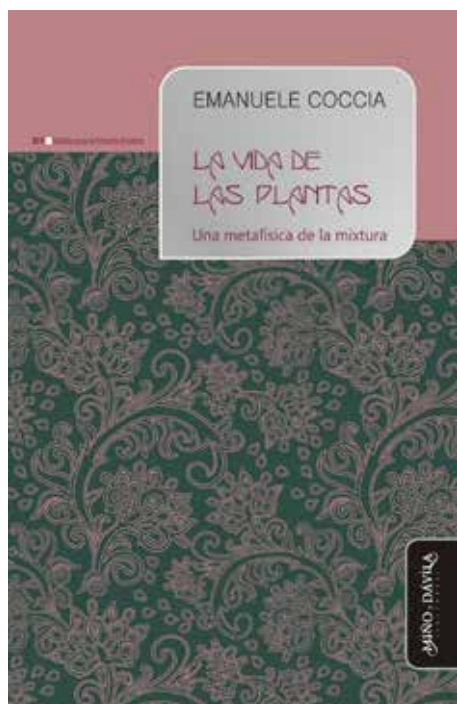


Sobre dioses realmente existentes

PABLO NICOLÁS PACHILLA
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Y TÉCNICAS - ARGENTINA)



Reseña de Coccia, Emanuele, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, trad. de Gabriela Milone, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2017, 143 pp. / *La Vie des plantes. Une métaphysique du mélange*, París, Payot & Rivages, 2016, 192 pp.

Recibida el 24 de julio de 2018 –
Aceptada el 15 de agosto de 2018.

“Este libro es el intento por resucitar las ideas surgidas durante esos cinco años de contemplación de su naturaleza, su silencio, su aparente indiferencia a todo lo que llamamos cultura”. Con esta frase concluye una suerte de proemio que leemos antes del prólogo y antes aún de los epígrafes, en el que Coccia da cuenta del origen autobiográfico de su interés por la vida de las plantas. De los catorce a los diecinueve años fue alumno de una escuela agrícola en la campiña italiana y, entre libros de botánica y horticultura, surgieron en esa época de la vida, tan proclive a la comunión romántica con la naturaleza, las ideas aludidas en la cita. La mirada curiosa y fascinada del joven se combina sin embargo con cierto sosiego propio de la vejez; es esta actitud tan poco frecuente lo que hace de *La vida de las plantas* un libro notable, afortunadamente ya traducido al castellano en la bella edición de Miño y Dávila –un rápido reflejo acaso atribuible a la amistad entre el autor y Fabián Ludueña Romandini, encargado del cuidado de la edición.

Una segunda clave de lectura se encuentra en el primer epígrafe, del panteísta medieval David de Dinant, una suerte de spinozista *avant la lettre* para quien “Dios es la razón de todos los espíritus y la materia de todos los cuerpos”, de modo tal que hay una sola sustancia común a todo lo que es. El libro, en efecto, se sirve de la biología contemporánea para desarrollar una metafísica intempestiva, en la que resuenan ecos neoplatónicos, renacentistas y vitalistas. En esto, el libro se diferencia de otros intentos recientes por pensar la vida vegetal desde la filosofía, tales como el *Plant-Thinking* de Micheal Marder (2013), que ignora olímpicamente las ciencias contemporáneas encerrándose en la torre de marfil de la repartición disciplinar académica –cabe destacar que no es el caso

de otros textos de Marder. Desmarcándose felizmente de dicho aislamiento, *La vida de las plantas* reclama la naturaleza como objeto de la filosofía –léase, lo que se entiende comúnmente por “naturaleza”, puesto que el libro deshace cualquier posible distinción entre naturaleza y cultura: “produciendo modificaciones permanentes y transmisibles de generación en generación, los seres vivos producen *cultura*, la cual no es una prerrogativa humana sino más bien una suerte de herencia no anatómica sino ecológica, una herencia exosomática” (p. 51, traducción modificada). “No hay ninguna separación entre la materia y lo inmaterial, la historia y la física” (p. 29). El “fisiocidio” –el término pertenece a Iain Hamilton Grant– llevado a cabo por la filosofía es, para Coccia, aún más dañino que la especialización, dispositivo ruinoso para el pensamiento que debe ser pensado en términos menos epistemológicos que sociológicos. “El establecimiento de la especialización en las universidades está construido sobre un dispositivo de ignorancia recíproca: ser un especialista no significa disponer de más conocimiento sobre un tema, sino tener que obedecer a la obligación jurídica de ignorar las otras disciplinas” (p. 126). Esta compartimentación del saber en disciplinas resulta contraria al espíritu de la filosofía, “pasión salvaje, bruta e indócil por el conocimiento bajo todas sus formas y en todos sus objetos” (p. 119, traducción modificada).

Dicha idea de la filosofía como pasión salvaje es acompañada por otra característica definitoria: la creación. Hacer filosofía es “transformar en idea cualquier materia, objeto o acontecimiento, tal como las plantas son capaces de transformar en vida cualquier pedazo de tierra, de aire y de luz” (p. 115, traducción modificada). Dicha propuesta no puede sino conllevar una crítica

a la praxis filosófica actual, que abandona esas materias para replegarse sobre sí. “Privada de sus objetos supremos, amenazada por otras formas de saber (poco importa si se trata de ciencias sociales o de ciencias naturales), la filosofía se ha transformado en una suerte de Don Quijote de los conocimientos contemporáneos, comprometida con una lucha imaginaria contra las proyecciones de su espíritu; o en un Narciso replegado sobre los espectros de su pasado, vueltos recuerdos vacíos de museo de provincia. Obligada a ocuparse no del mundo sino de las imágenes más o menos arbitrarias que los hombres han producido en el pasado, se ha transformado en una forma de escepticismo, frecuentemente moralizado y reformista” (pp. 30-31). No se trata estrictamente de ser “realista” ni “materialista”, sino de no subestimar ingenuamente saberes ajenos a la filosofía que son no obstante indispensables para pensar filosóficamente. Ajena a cualquier segmentación de saberes, la apasionada erudición de Coccia, medievalista de formación, abarca un *corpus* cuya variedad disciplinar, idiomática y epocal contrasta con el humilde tamaño de la obra aquí reseñada.

Una singularidad de las plantas es que, a diferencia de la casi totalidad de los seres vivos, su existencia no presupone la de otros vivos. Si bien el autor no utiliza estos términos, la distinción a tener en cuenta aquí es aquella entre nutrición autótrofa y nutrición heterótrofa. Mientras que la última implica una “autorreferencialidad de lo viviente” o “inmensa tautología cósmica”, que siempre se presupone y no se produce más que a sí misma, los organismos autótrofos como las plantas son los únicos capaces de crear vida a partir de la no-vida. “Solamente las plantas contravienen esta regla topológica de auto-inclusión” (p. 22). Tanto los humanos como el resto de los

animales dependemos de ellas y, en este sentido, “[v]ivir es esencialmente vivir de la vida de otro: vivir en y a través de la vida que otros han sabido construir o inventar” (p. 21) –hay un “parasitismo” o “canibalismo universal” de lo viviente. Tal vez por ese motivo Coccia ataque tan fuertemente el debate animalista, del cual dice estar “fuertemente impregnado de un moralismo extremadamente superficial” que “parece olvidar que la heterotopía presupone la muerte provocada de otros seres vivientes como una dimensión natural y necesaria de todo ser viviente” (p. 124). Las notas al pie, entre las cuales se encuentran dichos comentarios, constituyen un libro aparte, repleto de discusiones con autores actuales y del pasado; en este caso, su blanco es el australiano Peter Singer y su zoocentrismo, que el autor considera como una deriva del narcisismo humano ampliado al reino animal. En este punto, sería deseable una argumentación que no despache tan rápidamente a su adversario, aunque ello fuera en desmedro de la artesanal sencillez y la concisión poética del texto. En efecto, el zoocentrismo de Singer se basa en una axiología hedonista –sumada a la premisa de que los animales somos los únicos seres capaces de sentir placer y dolor– que merece una discusión amplia sobre dichos conceptos, así como sobre la capacidad de sentir. Tal vez una vía inexplorada para abrir un debate serio con el animalismo sea el descentramiento ontológico del individuo que permea el texto. En este sentido, por ejemplo, va su teoría de la flor, de acuerdo con la cual “[e]n tanto que espacio de elaboración, de producción y de engendramiento de nuevas identidades individuales y específicas, la flor es un dispositivo que invierte la lógica del organismo individual: es el último umbral donde el individuo y la especie se abren a los posibles de la mutación, del cambio, de la muerte” (p. 101).

Las plantas son “los primeros ojos que se han posado y abierto sobre el mundo, son la mirada que alcanza a percibirlo en todas sus formas” (p. 32). Si Deleuze quería encontrar a través del cine una visión del mundo antes del hombre, las plantas para Coccia “[v]en el mundo antes de que sea habitado por las formas de vida superiores, ven lo real en sus formas más ancestrales” (p. 22) –donde “superiores” debe ser visualizado como requiriendo de un fundamento ya vivo: en este sentido, la vida de las plantas es el fundamento de la vida animal, y por eso “es la forma más intensa, más radical y más paradigmática del ser-en-el-mundo” (p. 19, traducción modificada). “Interrogar a las plantas es comprender lo que significa ser-en-el-mundo”, escribe Coccia en heideggeriano, señalándolas como el ente privilegiado al cual dirigir la pregunta por el ser. El autor evidencia así su contemporaneidad al formular la pregunta, no ya al ente que *tiene* mundo, sino a aquel que *hace* –literalmente– nuestro mundo, sorteando la herencia aún (anti-)cartesiana de cierta filosofía (aún) actual. “Preguntarle al hombre lo que significa ser-en-el-mundo –como lo hace Heidegger y toda la filosofía del siglo XX– significa reproducir una imagen extremadamente parcial del cosmos” (p. 32). Coccia modula de este modo la ontología hacia una praxis que, sin embargo, no es la nuestra, sino aquella que la nuestra presupone radicalmente. “El mundo es ante todo lo que las plantas han sabido hacer de él. Son ellas las que han *hecho* nuestro mundo [...]” (p. 32). Y no obstante, el texto no extrae de su detenida admiración de las plantas ninguna apresurada consecuencia para una ética humana (o post-humana); tal vez allí yazgan al mismo tiempo su fuerza y su límite.

La habilidad vegetal milagrosa es la fotosíntesis, creación de vida como propiedad emergente mediante la captación y

transformación de energía que deambula en el universo. “Es por ellas y a través de ellas que nuestro planeta es una cosmogonía en acto, la génesis constante de nuestro cosmos. La botánica, en este sentido, debería encontrar un tono hesiódico y describir todas las formas de vida capaces de fotosíntesis como divinidades inhumanas y materiales, titanes domésticos que no tienen necesidad de violencia para fundar nuevos mundos” (p. 23). Dicha construcción de mundo es rastreada hasta elementos botánicos concretos –la creación de una atmósfera, hecha por las hojas, es una forma de “transformar el universo en un mar donde sumergirnos” (p. 43)– y es la razón por la cual “[n]uestro mundo es un hecho vegetal antes de ser un hecho animal” (p. 22). Sin embargo, este principio vale primordial pero no exclusivamente para las plantas; de hecho, “*la existencia de todo ser viviente es necesariamente un acto cosmogónico*” (p. 55). Nosotrxs también tenemos una habilidad mediante la cual “lo que nos contiene, el aire, se vuelve contenido en nosotros y, a la inversa, lo que estaba contenido en nosotros se vuelve lo que nos contiene”: la respiración (p. 24). Si la vida (de las plantas) es una anomalía topológica a la manera de la subjetividad como pliegue del Afuera, una ruptura (efectuado por las plantas) “de la asimetría entre continente y contenido” (p. 24), la respiración es la vida vegetal en nosotrxs. Desde la respiración, dependemos de la vida de lxs otrxs, en tanto que el aire no es un mero *factum* sino un sub-producto de la vida de las plantas. El aliento es por ello “una primera forma de canibalismo” (p. 55), la prueba más íntima de que vivimos de la vida de lxs otrxs. “El viviente no se contenta con dar vida a la porción restringida de materia que llamamos su cuerpo, sino también y sobre todo al espacio que lo rodea” (p. 55). En este sentido, “estar en el mundo significa encon-

trarse en la imposibilidad de no compartir el espacio ambiental con otras formas de vida, de no estar expuesto a la vida de los otros” (p. 51); más aún, “el mundo es por definición la vida de los otros” (p. 51).

Un aspecto que puede chocar a lxs lectorxs de filosofía contemporánea es la ausencia de esos cuidados estilos que buscan sutiles interrupciones de una dialéctica tenida por inexorable. Coccia no le teme a las palabras pesadas ni a las afirmaciones tajantes: la física debería ser enteramente reescrita (p. 75); hay inteligencia, pero es mineral (de lo cual da cuenta la “Teoría de la raíz”); los espíritus existen (en todo lo material); hay razón, pero es la flor. Por su parte, la relación entre el adentro y el afuera está planteada en términos de respiración. Ser en el mundo es respirar, y el aliento es el primer nombre del ser, que no se confunde con una substancia ni con un objeto separado, sino con la mezcla misma, con el hilo que hace pasar todo afuera a un adentro y viceversa, el latido ontológico por el cual todo se distingue de aquello con lo cual, sin embargo, se confunde. Coccia subraya la importancia metafísica del aliento en distintas culturas y saberes, del antiguo *pneuma* a la atmósfera en la hipótesis Gaia de Lovelock y Margulis, quienes comenzaron en 1974 a desarrollar químicamente la idea de que la materia inorgánica que rodea y entra en contacto con la materia orgánica no es sino un eco de esta última, y que el planeta Tierra es por tanto un sistema homeostático del mismo modo que cualquier organismo –que contiene también materia inorgánica. Los bucles de retroacción o *feedback loops* entre materia orgánica e inorgánica tornan relativa la distinción misma, en tanto que se constituyen la una a la otra y que ninguna de ellas puede existir por separado.

El noveno capítulo es el que mejor expresa,

junto con el prólogo, la idea principal del libro: *todo está en todo*. Coccia no teme llevar esta idea hasta sus últimas consecuencias: "Así, la luz que me permite ver la página que escribo es el mar en el que me baño" (p. 72). Hay una "traductibilidad universal de las formas", cuyos ejemplos más insospechados resultan plausibles en tanto se refieren a algo tan ubicuo como la luz. Esta ubicuidad universal se traduce a la experiencia singular en el modo de una inmersión trascendental, otra perla conceptual del libro. "Si vivir es respirar es porque nuestra relación con el mundo no es la del estar-arrojado o la del ser-en-el-mundo, ni tampoco la del dominio de un sujeto sobre un objeto que le hace frente: estar-en-el-mundo significa hacer la experiencia de una inmersión trascendental" (p. 71, traducción modificada). Esta inmersión, que es a su vez definida como "una inherencia o una imbricación recíproca" (p. 88), es la clave de la mezcla (*mélange*) o "mixture" mencionada en el título, y cambia radicalmente el estatuto del espacio, que pasa de ser la forma de la exterioridad a ser "la interioridad universal" (p. 73); la extensión deja de ser *partes extra partes* –principal defecto atribuido por la tradición moderna a la *res extensa*– para devenir "la experiencia donde toda cosa se expone a ser atravesada por toda otra cosa y se esfuerza por atravesar el mundo, en todas sus formas, consistencias, colores, olores" (p. 73).

Entre muchas críticas emitidas "de taca", llama la atención la que dirige a la inmanencia panteísta por haber pensado la inherencia y coincidencia de las cosas entre sí solamente a través de Dios –reparo similar al que Deleuze dirigiera a Spinoza. "La verdadera inmanencia es la que hace existir toda cosa al interior de toda otra cosa: todo está en todo significa que todo es inmanente a todo. La inmanencia no es una

relación entre una cosa y el mundo, es la relación que liga a las cosas entre ellas" (p. 74). Sin embargo, el propio Coccia recurre más adelante al *Deus sive Natura*, aunque más no sea como recurso: "Dios ya no está en otra parte, coincide con la realidad de las formas y los accidentes" (p. 93, traducción modificada).

Como ya observara el botanista ruso Kliment Timiryazén, las plantas son mediadoras entre el sol y el mundo animal, son el lazo entre la vida y el centro de energía de nuestro sistema solar. "Las plantas son la transfiguración metafísica de la rotación del planeta alrededor del Sol, el umbral que transforma un fenómeno puramente mecánico en un acontecimiento metafísico. Además, ellas hacen habitar el Sol en la Tierra: transforman el aliento del Sol –su energía, su luz, sus rayos– en los cuerpos que habitan el planeta, hacen de la carne viva de todos los organismos terrestres una materia solar" (p. 88, traducción modificada). Este patente heliocentrismo conduce a Coccia hacia una crítica de la religión de la tierra que define, según él, al mundo contemporáneo, de cuyo sentido común geocéntrico también participaría la filosofía. Dicha crítica abarca desde el "la tierra no se mueve" husserliano hasta la geofilosofía deleuzo-guattariana, pasando por Nietzsche y la *deep ecology*.

El universo no tiene cosas, puesto que las cosas presuponen una detención que no se ajusta a la inmersión y el desplazamiento constante de la vida y de su medio; así, no hay ya objetos que hagan frente a sujetos, sino materias fluidas que son en otras relativamente más estables, como el aire que entra y sale de nuestros cuerpos. La mixture del título está en esa respiración universal por la cual todo entra y sale de todo, todo se interpenetra y co-es con todo lo demás. La experiencia de lectura del libro implica, en

este sentido, una des-hechura de toda identidad. *La vida de las plantas* constituye así un golpe certero en el corazón del humanismo moderno que aún nos define y, al mismo tiempo, una exploración madura del mundo sin la quimera trasmundana del Hombre como propietario exclusivo de la razón, el espíritu, la actividad y la creación de mundo. La cosmología de Coccia encuentra razón en las flores y subjetividades abiertas en la materia. “Las plantas son la herida siempre abierta del esnobismo metafísico que define nuestra cultura. El retorno de lo reprimido, del que es necesario liberarnos para considerarnos como diferentes: hombres, racionales, seres espirituales. Son el tumor cósmico del humanismo, los deshechos que el espíritu absoluto no alcanza a eliminar” (p. 17).

Los recursos que desarrollan muchas flores hermafroditas para evitar la autofertilización patentizan su apertura al mundo. “Los estoicos imaginaban que, inmediatamente luego del nacimiento, todo ser viviente se percibe a sí mismo y, sobre la base de esta percepción, se apropia de sí, se acostumbra a sí. Ellos llamarían a este proceso de apropiación y familiarización de sí *oikeiosis*, un *devenir propio, suyo, del ser viviente*. [...] La flor, muy a menudo, muestra un mecanismo inverso: el de la desapropiación de sí, el de volverse extranjera para sí misma” (p. 102). Con ello, Coccia apunta a inscribirse –polémicamente– en la línea de las filosofías de la diferencia. “El encuentro con el otro es necesariamente siempre unión con el mundo, en su diversidad de formas, de estatuto, de sustancia. Imposible encerrarse en una identidad, sea de género, de especie o de reino” (p. 101).

El alma vegetativa es el lugar de una imaginación trascendental material, cuyos productos no son representaciones sino modificaciones corporales de sí, “una fan-

tasía que no tiene necesidad de órganos ni de sujetos para consumarse” (p. 103). Cabría poner aquí en cuestión, como lo hiciese ya Raymond Ruyer al toparse con conclusiones semejantes, la atribución exclusiva de estas características a la materia orgánica. ¿No puede acaso decirse lo mismo de un cristal? En este punto, el propio razonamiento de Coccia parece quedarle grande a su fitocentrismo, que no deja de ser un biocentrismo en el sentido formal del término. Tanto más en cuanto que el propio autor propone “[n]o hacer del intelecto un órgano separado, sino más bien hacerlo coincidir con la materia” (p. 104). Quizás nos corresponda a lxs lectorxs dejarnos atravesar por estas potentes reflexiones y evaluar su alcance más allá de la vida de las plantas.