

Emanuele Coccia*

El giro vegetal

1.

Durante siglos fueron sistemáticamente ignoradas por las ciencias humanas y sociales. Desde hace algunos años, sin embargo, todas y todos hablan de ellas. Las plantas han pasado de la desatención absoluta a una suerte de culto colectivo que las ha transformado en nuevas heroínas del planeta. Esta transformación tiene varias razones. En primer lugar, la urgencia biológica. La gravedad de la situación ecológica planetaria y los riesgos asociados a la explosión demográfica se hicieron públicos a comienzos de los años setenta, a partir de la publicación del informe del Club de Roma, *Los límites del crecimiento* (D. H. Meadows, D. L., Meadows, Randers y Behrens, 1972). Sin embargo, recién medio siglo después la opinión pública parece haber tomado conciencia de manera masiva del riesgo de pérdida de una enorme franja de biodiversidad en el planeta o de la desaparición, sin más, de la vida en el planeta. Las plantas representan la parte predominante de la biomasa visible: es así evidente que, tras siglos de ignorancia voluntaria y activa, la atención, los cuidados y el entusiasmo hacia ellas han aumentado tan rápidamente.

Luego, hay una razón más profunda, una verdadera revolución interna en la ciencia

botánica: durante mucho tiempo, esta ciencia estuvo paralizada por un sentimiento de inferioridad respecto de la zoología, que ha sido siempre el canal por el cual la ciencia biológica ha postulado las cuestiones más importantes sobre lo vivo. Les hemos pedido siempre a perros, gatos, elefantes, cocodrilos, pájaros, etc., que nos revelaran los secretos de los cuerpos. Les hemos pedido siempre a los animales que nos iniciaran en los misterios de la vida y sus formas. Durante siglos, la botánica se ha limitado a la tarea de examinar, clasificar y pasar revista a la infinita variedad de las formas vegetales. Durante años, se trataba antes que nada de una ciencia vegetal sistemática. Desde hace algunos decenios, sin embargo, las cosas han cambiado. Desde hace por lo menos cincuenta años, gracias a figuras pioneras como Francis Hallé o Patrick Blanc en Francia, Stefano Mancuso en Italia, Frantisek Baluska en Alemania, Karl Niklas y Anthony Trewavas en Estados Unidos (por no citar más que algunas), la botánica se ha librado definitivamente del dominio total de la zoología sobre las ciencias de lo vivo y nos ha liberado definitivamente del narcisismo que nos había llevado a hacer de los animales el paradigma de la vida y de la dignidad de la vida. Estos pioneros han comenzado a hacerles a las plantas preguntas

que nunca antes se habían planteado y han hecho de la botánica una especie de metafísica de la vida alternativa frente a una gran parte de la tradición occidental. El aspecto más espectacular de esta revolución es por cierto el que está ligado al reconocimiento de la inteligencia de las plantas. Ha sido posible demostrar que la planta es perfectamente consciente de lo que pasa en su entorno y en su seno, y que está dotada de una memoria y de una inteligencia que, aun sin

necesidad de un sistema nervioso y de un cerebro, no son menos agudas que las de los animales. Este tipo de observación nos permite comprender en qué medida el prejuicio zoocéntrico nos ha impedido afirmar la identidad entre la vida y el pensamiento. No es porque le hayamos pedido a un animal (en primer lugar, al animal humano) revelarnos la naturaleza de la inteligencia que nos hemos impedido pensar

en la inteligencia vegetal o en la inteligencia bacteriana. Es a causa del narcisismo animal que continúa la suposición de que solo la presencia de un sistema nervioso garantiza la presencia de una inteligencia. Si creemos que las neurociencias van a revelarnos el secreto del pensamiento y de la conciencia, es únicamente porque estamos obsesionados con los animales. Este cambio de perspectiva no tiene consecuencias solo en nuestra relación con las plantas. El descubrimiento de la inteligencia y

de la conciencia de las plantas nos obliga sobre todo a imaginar de manera diferente el pensamiento y su relación con el cuerpo. Más que entenderlo como consecuencia de la presencia de un sistema nervioso, deberíamos comenzar a considerarlo como una de las manifestaciones posibles de la inteligencia anatómica de los seres vivos. El cerebro no es sino una de las soluciones que el diseño que todo ser vivo ejerce sobre su cuerpo ha hallado para hacer posible

la actividad del pensamiento. La inteligencia no es una facultad accesorio de la vida: es la expresión más inmediata de su fisiología.

Sin embargo, hay otro aspecto, quizá más profundo e importante, que es lo que ha permitido a la botánica conquistar un lugar y un rol importante en el escenario de los conocimientos contemporáneos sobre la vida y el medio ambiente. Desde el comienzo del siglo pasado, partiendo de las hipótesis de

Mereschkowsky (1905) sobre la simbiogénesis de los cloroplastos y pasando por las de Ivan Wallin (1922a, 1922b) sobre el origen simbiótico de las mitocondrias, hasta llegar a las investigaciones de Lynn Margulis (1970) sobre la generalización del mecanismo simbiótico como motor fundador del proceso evolutivo, la biología ha revisado profundamente la vulgata darwiniana que había hecho de la guerra, la competencia y la lucha de todos contra todos la forma trascendental de la relación de lo vivo.



* Filósofo, profesor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París.

Se ha descubierto que una de las mayores invenciones e innovaciones de la vida sobre el planeta, la construcción de la célula eucariota, no se explica por la competencia y la selección, sino solamente por un proceso de simbiosis, de colaboración, de hibridación entre dos organismos autónomos que se fusionan para formar un tercero. No es la hostilidad ni la guerra lo que permite a la vida mejorar y cambiar de forma, sino la solidaridad. Es la idea básica del gran *best-seller* que ha desencadenado la moda de los árboles, *La vida secreta de los árboles*, de Peter Wohlleben (2015). La idea de Wohlleben es más o menos la siguiente: para comprender cómo vivir juntos, basta observar un bosque, pues en su modelo de cohabitación la tasa de hostilidad es mucho menor que la de cualquier comunidad animal. Más allá de los juicios que comporta el libro, es un gesto revolucionario: por primera vez el bosque, que desde hace siglos se ha opuesto a la ciudad, eso que existe fuera –la palabra *forêt*¹ viene de *foris*– de lo político deviene modelo de lo político, incluso lo político por excelencia.

Después de este descubrimiento de la naturaleza simbiótica de la construcción de la vida en el planeta, la planta juega un papel epistemológico muy importante en relación con el paradigma de la vida animal para ver, observar y comprender esta forma no hostil de existir en el mundo, no porque no conozca la hostilidad, evidentemente, sino porque la hostilidad no puede ser jamás una dinámica fundante y estructural de la vida vegetal por el hecho de que la planta es un organismo autótrofo –capaz de vivir únicamente de luz, dióxido de carbono y agua, sin necesidad de matar o sacrificar o nutrirse de otros seres vivos–. En resumen, la fuente de hostilidad más evidente –la predación alimentaria– no existe en ella. Sobre todo, su autotrofismo hace de ella un organismo vivo que se define ante todo por su capacidad de dar

vida a otros organismos vivos. Con la planta, la biología se ve obligada a pensar la lógica de la interrelación de todos los seres vivos bajo una forma diferente del consumo y de la entropía recíprocos. El milagro y la paradoja (incluso termodinámica) de las plantas es que demuestran la capacidad de la vida de construirse a partir de casi nada, de eso que no vive, y de multiplicarse también espontáneamente. Pero, sobre todo, la planta muestra que cada ser vivo vive una vida que anima indiferentemente su propio cuerpo y el de una infinidad de otros individuos de otras especies. Una planta no solo almacena en su cuerpo la energía solar que permitirá a los animales vivir, sino que los desechos de su existencia (el oxígeno) permiten a otros vivir. Una planta no es solamente una vida que ha adquirido una forma específica y diferente de las demás, sino la vida como el poder de animar las formas más diversas y alejadas de su propia forma, o la imposibilidad de definir la vida a través de la forma en la que ella misma vive. Las plantas nos muestran que los seres vivos construyen y comienzan una vida que nutrirá y vivificará a otros seres vivos aparte de sí mismos, que hará vivir a otros sujetos. Para decirlo un poco más radicalmente, cada persona viva construye una vida que hará vivir a las demás, construye un cuerpo que se convertirá en comida de los otros, el teatro de la vida de los otros. Y ese pasaje de la vida que es la nutrición –el acto mediante el cual un cuerpo de otra persona es traído a la vida o a la vida de otra especie– es gracias a las plantas algo sublime. Cuando comemos, después de todo, buscamos y encontramos la luz del sol que las plantas han insuflado en el cuerpo mineral de Gaia. La nutrición no es más que ese comercio de luz extraterrestre que se transmite de mano en mano, de especie en especie, de reino en reino, que sigue iluminando el planeta, asegurando, día tras día, la continuidad y la proximidad entre la Tierra y el Sol. O, si prefie-

ren, en las plantas se hace particularmente evidente el hecho de que la vida es algo que viene siempre de otro ser vivo para ir hacia otro ser vivo.

2.

Contrariamente a lo que hemos creído y repetido durante siglos, cada conocimiento y cada ciencia, en todo momento de su desarrollo, en toda latitud geográfica y cultural, es una forma de totemismo, en el sentido que Lévi-Strauss (1962) ha dado a este término. Como es sabido, Lévi-Strauss definió el totemismo como la utilización de categorías que utilizan asociaciones no humanas intra o interespecíficas para comprender, nombrar y clasificar las formas de la socialidad humana.

Más ampliamente, en el sentido de conocimientos tomados de la observación de otras especies para reflexionar sobre nuestra vida, podría decirse que el ser humano siempre ha llegado a comprenderse observando a los no humanos. Y lo contrario, sobre todo, es también verdadero: es mediante la aplicación de los conceptos que describen nuestra vida que hemos comprendido la vida de especies y formas de vida distintas a la nuestra. Desde ese punto de vista, el totemismo y el antropomorfismo son dos procesos idénticos: si descubrimos que una parte de nuestra vida es idéntica a la de los no humanos, podemos reconocer rasgos de humanidad en estos últimos; inversamente, cada vez que atribuimos un rasgo humano a una planta o a un animal, reconocemos del mismo modo que hay algo en nosotros que no tiene una naturaleza puramente humana. Y estos dos procesos son estructuralmente necesarios: lo son porque si cada especie es definida como una modificación mínima de una especie precedente, entonces todo conocimiento de una sola especie es constitutivamente interespecífico. Desde un cierto punto de vista, todo conocimiento es totémico, pues no puede existir un conocimiento que no sea tomado en préstamo a otros seres

vivos. Y, viceversa, todo conocimiento sobre sí mismo es siempre un conocimiento sobre las otras formas de vida, pues cada forma de vida siempre es multiespecífica, un *collage* de numerosas especies.

No podemos sino ser totemistas: (ya) no podemos hacernos creer que tenemos ideas y nociones no influidas por nuestra relación cotidiana con otras especies. Por otra parte, todo discurso sobre la relación interespecífica entre los no humanos incluye una reflexión directa sobre la manera en la que pensamos las relaciones entre los humanos, y viceversa. La idea de una separabilidad entre las formas humanas y no humanas de la sociabilidad no es solo un sinsentido, es también algo que las ciencias sociales y biológicas contradicen en su práctica. La sociología “humana” nació cuando Auguste Comte tomó de Lamarck la noción de entorno. A la inversa, toda ecología es una forma de sociología que se aplica a las plantas y a los animales: ideas y conceptos inventados para pensar la socialidad humana.

Desde hace siglos, el modelo de reflexión sobre las relaciones sociales es la caza, la predación. Darwin era aún víctima. Y una gran parte de la antropología ha seguido ennobleciendo esta forma de totemismo.

Lo que ha sucedido es que hemos cambiado súbitamente nuestra guía de vida: ya no son los grandes predadores, sino las plantas. Hemos pasado de un totemismo predador a un totemismo vegetal. Lo que ha sucedido no es solamente que la guía viva ha dejado de ser el animal carnívoro, y por ello predador, para pasar a ser la planta. Desde ese punto de vista, la relación fundamental que define el vínculo entre el humano y el no humano ya no es la caza, el pastoreo o la agricultura, sino una cierta forma de jardinería.

Si las plantas han devenido paradigmas, no es solo porque no son animales, sino porque encarnan una forma de sociabilidad diferente de la que hemos intentado establecer. La planta encarna una forma de vida que es hoy políticamente más importante que la de los

1. N. del T.: *bosque*

animales. O, si prefieren, hace más visible un aspecto de la vida en el planeta que el animal disimula o presupone sin hacerlo ver explícitamente, al menos no activamente. Hago referencia al hecho de que la vida que cada uno de nosotros construye es siempre una vida que será vivida por otros además de los que la viven en el presente. Las plantas encarnan ese hecho mucho más claramente: la vida supera siempre la forma, el cuerpo, la especie que habita. En realidad, el animal encarna también este aspecto, por supuesto, puesto que no hay vida que no exprese esta estructura. Sin embargo, en el animal esta dimensión está constituida por el hecho de ser el alimento de otros animales y define, entonces, un aspecto trágico o marcado por la negatividad.

Desde ese punto de vista, hay que cuidarse de entender que el “giro vegetal” (*plant turn*) no es un amor a las plantas en tanto tales; es por una parte la enésima expresión del amor que los vivos llevan hacia otras formas de vida y, por otra, una nueva forma de totemismo en la que los efectos no podrán mensurarse sino en varios milenios.

Referencias

- Lévi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Plon.
- Margulis, L. (1970). *Origin of eukaryotic cells*. New Haven: Yale University Press.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens, W. W. (1972). *The limits to growth: A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. Nueva York: Universe Books.
- Mereschkowsky von, C. (1905). Über Natur und Ursprung der Chromatophoren im Pflanzenreiche. *Biologisches Centralblatt*, 25(18), 593-604.
- Wallin, I. E. (1922a). On the nature of mitochondria: 1. Observations on mitochondria staining methods applied to bacteria. 2. Reactions of bacteria to chemical treatment. *American Journal of Anatomy*, 30, 203-229.
- Wallin, I. E. (1922b). On the nature of mitochondria: 3. The demonstration of mitochondria by bacteriological methods. 4. A comparative study of the morphogenesis of root-nodule bacteria and chloroplasts. *American Journal of Anatomy*, 30, 451-471.
- Wohlleben, P. (2015). *Das geheime Leben der Bäume: Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer*

Calibán - RLP, 18(1), 225-232 · 2020

Bruno Latour*

¿Excarcelar los cuerpos?*

¿Me han pedido resumir en algunos minutos el aporte de la antropología y de la filosofía a los fundamentos de la psiquiatría! Esta exposición, me temo, corre el riesgo de ser una impostura o, como mínimo, de propiciar un error de *casting*, puesto que no soy ni filósofo profesional ni antropólogo profesional, y, evidentemente, no soy psiquiatra en absoluto. Como mucha gente, es más bien el auxilio de la psiquiatría lo que necesitaría yo en este momento...

Al mismo tiempo, lamentaría perder esta ocasión de compartir con ustedes la desgracia en la cual nos hemos sumergido, me parece, porque todos hemos sucumbido, sin poder reaccionar de verdad, a lo que podría llamarse una sucesión de “golpes de DSM¹”; con cientos de diagnósticos nuevos para enfermedades que han convenido en denominar “enfermedades medicamentosas”, porque han sido creadas no para combatir una enfermedad que *precedería* al medicamento, sino para darle *nombre de enfermedad* a los efectos mal comprendidos de las sustancias que se han liberado en nuestros organismos de manera algo azarosa (Kirsch, 2011), lo que vuelve a llevar bastante lejos la

noción de enfermedades yatrógenicas, que son -como mínimo y, a fin de cuentas, a lo largo de prolongadas estadias en el hospital- infecciones hechas y derechas que en su mayoría pueden curar los medicamentos a la antigua.

A continuación me permitiré utilizar el *nosotros* para apelar a su amabilidad y compartir durante unos minutos un poco de su carga. Esa desgracia que su sociedad comparte con tantos pacientes es aun más irritante al saber que existe toda una serie de excelentes y bien documentados trabajos de antropólogos, así como de algunos de sus colegas, indignados pero lamentablemente impotentes frente a esta situación inédita (Kirk y Kutchins, 1998; Whitaker, 2010; Estroff, 1998; Pignarre, 2001; Mol, 2003). La semana pasada se emitió en Arte una excelente película de Anne Georget (2011), escrita por Mikkel Borch-Jacobsen, sobre estos temas.

Voy a explorar junto con ustedes esta situación, partiendo de un dominio minúsculo de las ciencias sociales que llamo antropología simétrica y que tiene como objetivo establecer con otros colectivos vínculos no fundados ni en la noción de culturas ni en la de naturale-

* Profesor emérito del Institut d'Études Politiques de Paris, Sciences Po.

** Transcripción de una conferencia pronunciada en la Jornada La filosofía y la psiquiatría, de la Asociación Francesa de Psiquiatría, el 11 de noviembre de 2011. Publicación original: Latour, B. (2012). Désincarcérer les corps. *Psychiatrie Française*, 43(1-12), 23-37.

1. N. del E.: *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM, por sus siglas en inglés).