

# Plantas e filosofia, plantas ou filosofia

*Plants and philosophy, plants or philosophy*

Michael Marder\*

Tradução do original inglês por Ana Clara Abrantes Simões  
e Andityas Soares de Moura Costa Matos

**Resumo:** O presente artigo reflete sobre o atual interesse da filosofia e das ciências em geral nas plantas, em especial tendo em vista seu caráter coletivo e descentralizado, o que, longe de garantir qualquer mudança radical no pensamento e no mundo, pode representar um aprofundamento da deslocalização inerente ao capitalismo. Dessa maneira, partindo das complexas (ir)relações entre plantas e filosofia, aponta-se para a dimensão metafísica que o debate sobre a suposta “inteligência” das plantas envolve hoje, o qual pode ser contraposto a outro modelo, dificilmente capturável pelo capitalismo, qual seja, o do pensar-planta aqui brevemente delineado.

**Palavras-chave:** plantas; filosofia; metafísica; capitalismo; pensamento.

**Abstract:** This paper reflects on the current interest of philosophy and sciences in general in plants, especially in view of its collective and decentralized character, which, far from guaranteeing any radical change in thought and in the world, may represent a deepening of the inherent displacing character of capitalism. Thus, starting from the complex (ir)relations between plants and philosophy, the text points to the metaphysical dimension that the debate about the supposed “intelligence” of plants involves today, which can be opposed to another model, difficult to be captured by capitalism, that of the plant-thinking, briefly outlined here.

**Keywords:** plants; philosophy; metaphysics; capitalism; thought.



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

\* *Ikerbasque Research Professor* no Departamento de Filosofia da Universidade do País Basco (UPV-EHU).

## I.

Quando, há pouco mais de dez anos, comecei a trabalhar com o nexo entre a filosofia e a vida das plantas,<sup>1</sup> existiam pouquíssimos estudos sobre o tema. Presente de maneira subterrânea na história intelectual do Ocidente, o mundo vegetal ainda não era um tema legítimo no repertório da autorrespeitada pesquisa filosófica em 2008. Uma exceção notável à regra geral foi o estudo meticuloso de Elaine Miller, *The vegetative soul: from philosophy of nature to subjectivity in the feminine* (A alma vegetativa: da filosofia da natureza à subjetividade no feminino).<sup>2</sup> Apreciei muito as explorações de Miller sobre como a subjetividade das plantas foi construída no pensamento do século XIX, particularmente sob a óptica hegeliana, e como os seus traços foram, então, atribuídos à feminilidade humana.

A minha própria preocupação era com o lugar das plantas na tradição metafísica do Ocidente, tradição que, iniciada com Platão, valoriza o ser imutável, imune às mudanças no mundo “empírico”: ideias, motor imóvel, substância, Deus, subjetividade transcendental, e assim por diante. Concluí que não só as plantas eram definidas por sua capacidade de metamorfose, crescimento e decadência nas antípodas desses devaneios metafísicos, mas também que a metafísica encontrou a sua *raison d’être*

na derrubada e na negação do ser vegetal.

A marginalização das plantas no cânone intelectual do Ocidente não é mero esquecimento; é um sintoma de mal-estar, senão de repressão, surgido a partir da fonte de repúdio que é a filosofia metafísica, que a apresenta com uma imagem de espelho invertido. Ao invés da conjunção “plantas e filosofia”, a tendência da metafísica tem sido produzir a disjunção “plantas ou filosofia”, omitindo convenientemente o fato de que o pensamento metafísico se consolidou em virtude de sua autocompreensão como *não-planta*.

A abordagem da vida vegetal que desenvolvi objetiva revolucionar a metafísica a partir de dentro: dar-lhe a volta e obrigá-la a confrontar seu repúdio em relação à planta. As implicações de tal gesto foram forçadas a exceder o escopo da filosofia teórica *propriamente dita*, estendendo-se aos domínios da ética, da política, da estética e da ecologia, entre outros. Para mim, essas foram e são algumas das ramificações positivas da crítica da metafísica, da qual o meu pensamento tinha recebido seu impulso inicial.

Enquanto isso, um grupo de cientistas de plantas, que se comprometeu em elaborar o problema da “inteligência das plantas” – o qual, posteriormente, foi renomeado como “sinalização e comportamento das plantas”<sup>3</sup> –, buscou

<sup>1</sup> Até agora, além de vários artigos e capítulos de livros sobre o assunto, publiquei cinco livros dedicados à filosofia e às plantas: *Pensar-planta: a filosofia da vida vegetal* (*Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*, New York: Columbia University, 2013); *A planta do filósofo: um herbário intelectual*, com desenhos de Mathilde Roussel (*The philosopher’s plant: an intellectual herbarium*, New York: Columbia University, 2014); *O herbário de Tchernóbil: fragmentos de uma consciência explodida*, com fotogramas de Anais Tondeur (*The Chernobyl herbarium: fragments of an exploded consciousness*, London: Open Humanities, 2016); *Através do ser vegetal: duas perspectivas filosóficas*, com Luce Irigaray (*Through vegetal being: two philosophical perspectives*, New York: Columbia University, 2016); e *Enxertos: escritos sobre as plantas* (*Grafts: writings on plants*, Minneapolis: University of Minnesota, 2016).

<sup>2</sup> MILLER, *The vegetative soul*.

<sup>3</sup> Referenciado pela associação e revistas científicas pelo mesmo nome.

melhorar a forma como o assunto de sua disciplina tinha sido enquadrado como um objeto imerso em um torpor inconsciente. Seus experimentos sobre aprendizagem, tomadas de decisão e outros processos cognitivos das plantas exigiram interpretações ousadas que atribuíam agência e atividade às plantas. No entanto, eles não deslocaram as coordenadas para uma interpretação sensata do mundo e deixaram a noção de agência intacta, apesar de torná-la potencialmente mais inclusiva a entidades anteriormente consideradas passivas.

Embora eu seja profundamente simpático a esse projeto científico heterodoxo, acredito que um encontro do pensamento com as plantas demanda uma mudança mais radical: desacoplar as características ativas, autônomas, soberanas e, no fundo, dominadoras da subjetividade da própria ideia de um sujeito e questionar a lógica por trás dessa categoria filosófica. A escolha entre objetos passivos para agir sobre e sujeitos produtivos-ativos é falsa; de fato, trata-se de uma parte do legado metafísico que teima em durar hoje, mesmo quando a divisão sujeito-objeto está passando por um dismantelamento ou uma desconstrução maciça. Esse é o problema com o, em outro sentido bem-intencionado, livro de Matthew Hall, *Plants as persons (Plantas como pessoas)*.<sup>4</sup> Para justificar a necessidade de um tratamento ético das plantas, Hall sente que deve provar que elas são sujeitos com posições autônomas no mundo, incluindo a busca de fins determinados e personalidade. Escapa-lhe que tal se deve, de modo geral, às imposições de

uma mentalidade metafísica que está (aqui vem uma amarga ironia!) na raiz do tratamento antiético dedicado a plantas, animais e incontáveis humanos. A libertação das plantas de sua objetificação é igualmente uma oportunidade para a emancipação humana dos laços fabricados por nossa identificação como sujeitos, os quais nos separam do mundo exterior.

Para que não se pense que estou me entregando a sutilezas conceituais, a questão em jogo não é puramente acadêmica. As discussões científicas sobre o que as plantas sabem,<sup>5</sup> sobre inteligência vegetal,<sup>6</sup> sinalização e comunicação das plantas,<sup>7</sup> parecem romper com o desrespeito (ou até mesmo abuso) com nossos “primos verdes”, agora postos em seus devidos lugares como sujeitos. Não devemos ter ilusões, todavia: os conhecimentos sobre as plantas não são poupados do destino reservado a todos os outros modos e sistemas de conhecimento sob o capitalismo, que os extrai dos cientistas para transformá-los em lucrativas formas de valor. Ser considerado um sujeito não-humano ou uma pessoa não-humana<sup>8</sup> não é uma panaceia da exploração político-econômica; ao contrário, são os sujeitos e as pessoas os titulares temporários de valor econômico nas “economias do conhecimento”. O perigo inconsciente que espregueia nas sombras da concessão de subjetividade a plantas, a animais e a ecossistemas inteiros não é só que o capitalismo global pode astutamente cooptar desafios ao antropocentrismo, mas também que o novíssimo *status* de vidas outras não humanas pode, na verdade, ser o próximo passo lógico na

<sup>4</sup> HALL, *Plants as persons*.

<sup>5</sup> CHAMOVITZ, *What a plant knows*.

<sup>6</sup> MANCUSO; VIOLA *Brilliant green*.

<sup>7</sup> BALUŠKA; MANCUSO, *Communication in plants* e TREVAWAS, *Plant behavior and intelligence*.

<sup>8</sup> Recentemente, o termo “pessoas não-humanas” foi utilizado em MORTON, *Humankind*.

extensão das mercadorias imateriais, subjetivas e mediadas cognitivamente. A ampliação da esfera subjetiva é propícia ao crescimento não de plantas, mas de capital. Afinal, a forma dominante da mercadoria hoje não é um objeto consumível; ela é o próprio sujeito em todo seu esplendor multicolorido e pluralista.

Então, como a filosofia deve se engajar com as plantas de modo a evitar cair nas armadilhas da metafísica e do capitalismo, este último sendo um avatar contemporâneo do primeiro? A abordagem dessa questão, que vem me incomodando há algum tempo, constituirá a maior parte do texto a seguir. Contudo, antes de fazer isso, são necessárias algumas palavras sobre a contribuição única que a sociologia ambiental pode trazer para se repensar a vida vegetal.

Uma verdadeira explosão de “estudos críticos sobre as plantas” nos últimos três anos levou estudiosos de humanidades de diversas origens (principalmente de estudos literários, culturais e cinematográficos) a assumirem os fios das investigações científicas e filosóficas. Em muitos casos, os esforços críticos se contentam em aplicar as teorias emergentes da vida vegetal às suas próprias preocupações disciplinares.<sup>9</sup> Seguindo esse método, eles se arriscam a replicar a dinâmica exploradora do capitalismo que extrai valor dos conhecimentos das plantas. Para os estudos aplicados, a filosofia e a ciência fornecem uma espécie de mais-valia que contém, em poucas palavras, as perspectivas que as disciplinas humanísticas e as ciências sociais posteriormente transferem para determinado filme, obra literária ou processo sociopolítico. Uma miríade de

casos empíricos pode ser subsumida sob a generalidade de teses e conclusões filosóficas e científicas. Uma indústria editorial começou assim praticamente da noite para o dia.

A sociologia ambiental, por sua vez, tem a chance de ir muito além do caminho trilhado pela aplicação da teoria do *ready-made*. Para começar, o nome da disciplina é próprio do ser das plantas. Mais fielmente que a botânica, a psicologia e a filosofia, a socio-logia reflete a subjetividade vegetal. Primeiro, cada planta é um *socium*, uma sociedade de crescimento semi-independente – um “ser coletivo” nas palavras de Brisseau-Mirbel, botânico francês do século XIX<sup>10</sup> – de fungos, bactérias e outros microrganismos que habitam zonas de transição em torno das raízes, ou de insetos e animais pairando em torno de suas porções acima do solo. Em segundo lugar, ao invés de uma pilha aleatória, o conjunto de multiplicidades vegetais e não vegetais é uma articulação ou, para colocar em grego, o *lógos* da vida e das vidas. Dessas teses decorrem que uma teoria robusta do ser planta deve ser socio-lógica. O qualificador “ambiental” também está longe de ser meramente decorativo, pois a subjetividade vegetal não é uma interioridade retirada do mundo (no caso dos humanos, tal interioridade pode não ser mais do que uma ficção metafísica), mas um modo de existência voltado para o exterior, uma coexistência com seu meio.

Interpretada nessas linhas, a sociologia ambiental supera a polarização entre a sociedade humana e o ambiente não-humano. Trata-se de uma sociedade por direito próprio, repleta de suas próprias *logói-articulações*, que não pode mais denotar o contexto imperceptível para

<sup>9</sup> Uma exceção notável é a obra de VIEIRA; RYAN; GAGLIANO, *The Language of plants*.

<sup>10</sup> *Apud* CANGUILHEM, *Knowledge of life*, p. 41.

nossa existência cultural, política e econômica. Principalmente se tiver a ver com a vida das plantas.

## II.

Voltemos à questão do engajamento da filosofia com as plantas, questão que trataremos ao longo dessas reflexões. Dizer que ela é puramente teórica, sem relação com os processos sociais e políticos aos quais pode ser aplicada posteriormente, é errar o ponto de partida. Como argumento em meus trabalhos mais recentes, ainda inéditos, a vegetabilidade, ou a essência das plantas, é inseparável das vicissitudes históricas, sejam elas parte de histórias “naturais” ou “culturais”:

O que quer que estejamos infligindo coletivamente às plantas na atual e em qualquer outra interseção de histórias humanas e vegetais, intervém diretamente em sua essência. A produção comercial de sementes estéreis, por exemplo, rouba das plantas seu potencial reprodutivo e consolida a própria vegetabilidade como algo estéril, finito, não reprodutível em si mesmo, mas orientado para o crescimento infinito, correspondente às infinitas e insatisfatórias demandas do capital, ao qual a vegetabilidade é forçada monotonamente a dizer seu *sim*.<sup>11</sup>

Dizendo de outra maneira, nossas interações com as plantas escrevem o que Michel Foucault chamou de “uma história do presente”, sobscrito pelo conceito a-histórico (sem planta) de essência.

Quero destacar dois momentos da história vegetal do presente, juntamente com suas consequências multifacetadas, momentos que representam aproximadamente a ontologia e a epistemologia das plantas.

Por um lado, o foco na constituição coletiva das plantas – as fronteiras borradas entre espécimes individuais e comunidades inteiras – determina a teoria evolucionista convencional, enredada em um círculo vicioso de *feedback* com autoconcepções humanas histórico e culturalmente situadas. Uma representação típica da interação organismo-ambiente é a de uma maximização oportunista de energia e outros recursos a serviço da sobrevivência individual, seja do fenótipo ou do “gene egoísta” do genótipo que, por assim dizer, regula quase transcendentemente os padrões de comportamento nas costas do espécime. Obras como a de Eduardo Kohn, *How forests think (Como as florestas pensam)*,<sup>12</sup> e de Peter Wohlleben, *The hidden life of trees (A vida secreta das árvores)*,<sup>13</sup> oferecem um contraponto vegetal, segundo o qual o tema da evolução não é uma versão naturalizada da utilização burguesa maximizada dos indivíduos, mas uma agência plural de compartilhamento altruísta e alocação de recursos comunitários. Esses autores compõem uma história do presente em relação às plantas como um local de contestação ontológica e política da ideologia dominante que reina sobre a pesquisa científica supostamente desinteressada.

Por outro lado, a promessa do modo descentralizado de inteligência característico das plantas (digamos, o pensamento de exame das raízes<sup>14</sup>) pode ser muito exagerado. Embora seja verdade que a teoria dos séculos XIX e XX sobre o Estado como totalidade orgânica modelada a partir de um corpo animal está ultrapassada, não há

<sup>11</sup> MARDER, *Vegetality*.

<sup>12</sup> KOHN, *How forests think*.

<sup>13</sup> WOHLLEBEN, *The hidden life of trees*.

<sup>14</sup> CISLAK, *Swarming behavior in plant roots*, e29759.

garantias de que a decantação vegetal (ou qualquer outro tipo de decantação) seja a chave mágica para a emancipação. Já vivemos em um mundo de redes sem um único centro de comando e controle, ou seja, em uma realidade social e política que é vegetal, apesar de não termos conhecimento razoável dessa transformação. Não é fácil abandonar definições milenares do humano como um *animal* político (Aristóteles) e nos considerar como *plantas* políticas. No entanto, a maleabilidade do capitalismo significa que ele pode acomodar essa mudança de base e até mesmo lucrar com ela mediante transições de produção de valor do modo industrial para o modo pós-industrial. Quando desejos dispersos, prazeres e conhecimentos são aproveitados com o propósito de criação e extração de valor, “a planta em nós” torna-se um local de meta mais-valia, o ponto cego de todo o sistema disseminado que lhe dá sentido e permite a continuação mais ou menos imperceptível da exploração. As críticas à forma subjetivada de mercadoria no capitalismo de consumo ainda têm que lidar com a forma vegetal da subjetividade descentralizada, a “rede interna” (agora incluindo a estrutura do cérebro<sup>15</sup>) que prevê o bom funcionamento da rede social, econômica e política “externa”; ou, mais fundamentalmente ainda, com a interface dos dois tipos de rede que passam sem problemas de um para o outro sob a forma de existência da planta, evitando barreiras entre interioridade e exterioridade.

O desafio vegetal ao egoísmo enraizado na teoria evolucionista pode de fato interferir e perturbar o substrato subjetivo da variação capitalista sobre a

metafísica, ou seja, o indivíduo possessivo de utilidade maximizada. Quando a separação hiperbólica entre uma entidade viva e outras (além de ecossistemas, do mundo inorgânico dos elementos e assim por diante) é mitigada, quando as divisões sólidas se metamorfoseiam em membranas respiráveis, então a competição selvagem por recursos finitos, que tanto o pensamento evolutivo quanto a ideologia capitalista tomam como certo, vê seu verniz de inevitabilidade se esfacelar. Além disso, como as plantas não acumulam energia, mas a canalizam verticalmente (no eixo terra-atmosfera), horizontalmente (entre si) e lateralmente (entre si e formas de vida não-vegetais), a acumulação de valor não-restituído que define o capital é estranha a elas. O que lhes é de vital importância circula na superfície: a folha desenrolada e receptiva à energia solar, a umidade e os minerais que as raízes absorvem por meio da osmose... As plantas não precisam recorrer às operações de extração, de destruição das conchas exteriores das coisas e de enucleação do que é essencial. Nesse caso, também, os processos vegetais divergem das operações capitalistas, inerentemente extrativas na medida em que retiram o valor de troca imaterial da materialidade do valor de uso. Se a extração de petróleo, gás natural e carvão do corpo da terra tem muito em comum com a extração de trabalho e conhecimento de corpos e mentes humanas e não humanas, isso se dá porque ambas são formas de extrativismo de valor prevaletes na metafísica, tendo sido aperfeiçoadas em sua atual encarnação capitalista.

Na tradição da filosofia alemã, Marx chama uma sequência de separações

---

<sup>15</sup> VAN DEN HEUVEL; HULSHOFF POL, Exploring the brain network.

hiperbólicas entre cada indivíduo humano e todos os outros, bem como entre a humanidade e a natureza não-humana, de *alienação*. Vários tipos de alienação instigam uns aos outros: quanto mais alienados somos dos seres humanos, mais distância se abre entre cada indivíduo e o mundo não-humano; quanto mais a humanidade (nossa espécie-ser) se separa da vida não-humana, mais psíquica e socialmente fragmentados se tornam os espécimes do *homo sapiens*. O ser planta, por outro lado, oferece a perspectiva de uma coincidência direta entre individualidade e coletividade, indicando que cada indivíduo vegetal é inerentemente coletivo. Em seu terreno, o bem de um é o bem de todos, o interesse “privado” e o bem-estar “universal” são imediatamente um e o mesmo. O que é ser planta, senão comunismo?

Dito isso, a superação da alienação, alegando que os elementos do conjunto são, na verdade, indiferenciados e imediatamente idênticos, é uma receita para o desastre. Além da forte ânsia de transformar a vida vegetal em uma utopia, ao contrário de sua representação como uma “selva” onde há uma guerra desenfreada de todos contra todos, o problema com essa solução é que ela considera a vida vegetal como um *modelo*, como se um modo de existência fosse diretamente traduzível em outro. De fato, a lacuna entre o indivíduo e os níveis universais na vida humana se alargou de maneira abismal. É também verdade que, mesmo no humano, a “individualidade” é plural (dividualidade) e que sua consolidação em uma única busca de interesse privado é um subproduto da repressão da herança vegetal que prolifera de maneira selvagem em nossa subjetividade. Contudo, por mais bem sucedidos que sejamos em estreitá-lo, uma distância mínima entre um e muitos

na existência humana é irreduzível, o que torna o trabalho dialético de mediação ainda mais necessário. Acreditar no contrário significa varrer uma contradição real e prática para debaixo de um tapete teórico, ostentando um belo *design* vegetal.

Como a pluralidade ontológica, a dispersão da inteligência em uma multiplicidade de mentes, distribuídas pela extensão senciente das plantas, não é uma rota de fuga segura do domínio metafísico-capitalista. Em nossas “economias do conhecimento”, a inteligência é a mercadoria que produz e se reproduz, com o excesso da mais-valia, para além do que é estritamente necessário para sua autorreprodução. Por que a inteligência das plantas seria diferente? O capitalismo e a metafísica extraem conhecimentos, lhes atribuem valor e traficam com eles. O excedente sobre o saber e o conhecido é a capacidade de saber, uma potencialidade antes de sua atualização. A onda de interesse em inteligência das plantas não fixa (e capitaliza) essa capacidade das plantas que, então, se converte nos princípios da robótica vegetal, do sensoriamento ambiental ou da sinalização bioquímica? Não há nada de intrinsecamente errado em aprender essas coisas com as plantas em uma pedagogia de espécies ou reinos cruzados que não se limita ao capitalismo. A parte problemática é a *forma* que tal aprendizado e seus resultados objetivos assumem: uma mercadoria. Evidentemente, nada nem ninguém está seguro diante do poder de longo alcance da mercadorização, que se infiltra nos domínios anteriormente não econômicos da vida (no discurso da economia: “externalidades”). Se, no entanto, a inteligência das plantas também está sob o feitiço da forma mercadoria, então não podemos afirmar

que ela mantém e fomenta um potencial redentor inato no meio da atual investida capitalista-metafísica.

Por essa razão, prefiro falar em “pensar-planta”, expressão que cunhei com a inspiração da *phutiké noesis* (“mente vegetal”) de Plotino, deixando de lado a expressão “inteligência das plantas”. Em resumo, a inteligência é instrumental; o pensamento não. A inteligência se destina a resolver problemas e atingir objetivos determinados; o pensamento problematiza as coisas e as torna indeterminadas. A inteligência é a aplicação triunfante e algoritmicamente verificável<sup>16</sup> da mente à matéria ou ao meio ambiente. O pensamento acontece quando a abordagem instrumental falha; é um sinal positivo de fracasso, de inquietude, de uma busca interminável, embora finita. A inteligência é a ferramenta do sucesso evolutivo, permitindo a sobrevivência do mais apto; o pensamento é uma marca de adaptação-dentro, sem a qual, no entanto, a própria adaptação não seria possível. Por fim, a inteligência permite a mercadorização, enquanto o pensamento pode resistir a este fenômeno que se espalha cada vez mais.

Pensar-planta, portanto, não é inteligência das plantas; as duas podem muito bem ser incompatíveis entre si. A extensão das partes da planta – folhas, raízes, brotos – para as outras, sua tendência em todas as direções ao mesmo tempo, é uma imagem dinâmica, material e viva de intencionalidade.<sup>17</sup> A intencionalidade vegetal estendida e extensiva vai além do uso daquilo para o que ela se esforça; primeiro, porque não representa a luz solar e outros

“recursos” vitais como objetos e, segundo, porque o alvo solar de seu esforço é inalcançável. Desdobrando-se entre a terra e o céu desde a bifurcação inicial da semente em germinação, o pensamento espacializado de uma planta é a inquietação do e no meio.<sup>18</sup> Pensar-planta é um crescimento intermediário, o lugar intermediário ou o meio, mais tarde formalizado em *meio-ambiente*. Em certo sentido, pensar-planta é o pensamento ambiental.

Na maioria das vezes, nossa inquietação é totalmente não-vegetal: ela se expressa na insatisfação com o lugar físico ou simbólico onde a pessoa se encontra. Com base na turbulência existencial, a inquietação da mais-valia autorreprodutiva (isto é, capital) se infiltra em nossas vidas que se desenraizam, por exemplo, na necessidade de tornar o trabalho “flexível”, ou seja, abandonar todos os apegos pessoais e sofrer deslocamentos em conjunto com as mudanças nas condições do mercado de trabalho. O pensamento pode seguir esse exemplo e sua incompletude genética apresentará então cada lugar como um ponto de passagem para outro, a caminho de lugar nenhum. O estado intermediário da planta indica que ela pertence a mais de um elemento; ela habita ao mesmo tempo o dia e a noite, aquecendo-se à luz do sol acima do solo e navegando nos labirintos de água, minerais, fungos e bactérias debaixo do solo. A intermediação do humano é, em contraste, um emblema do nosso não pertencimento, da nossa exclusão de todo meio objetivo. Acentuada pela metafísica e pelo capitalismo, essa diferença transforma a não

<sup>16</sup> GARZÓN, The quest for cognition in plant neurobiology.

<sup>17</sup> Cf. o capítulo intitulado “The wisdom of plants” (A sabedoria das plantas) no meu livro *Plant-thinking* (Pensar-planta).

<sup>18</sup> KOLLER, *The restless plant*.



instrumentalidade do pensamento em uma força de pura negatividade, mortal em seu repúdio a todas as formas e lugares determinados de existência finita.

### III.

Repetindo: qual é a tarefa de uma filosofia que encontra a vida das plantas? Será ainda reconhecível como filosofia? Assim formulada, a questão entrelaça a ontologia e a epistemologia, a ética e a política. Deixei de lado o truísmo segundo o qual uma compreensão mais sólida de quem ou o que são as plantas deve fundamentar uma forma mais sensível de tratá-las. Se o pensamento destitui o saber, então a compreensão, por meio da qual o sujeito interioriza seu objeto, não é mais o princípio e o fim de um empreendimento propriamente filosófico. Assim, eu pergunto: Como pensar com as plantas, o que equivale a estar com elas no intermediário? E como fazê-lo mantendo-se vigilante quanto às defasagens, lacunas e divergências entre os modos de pensar-ser humano e vegetal?

Muito depende do significado de pensar e de não se deixar refletir pelo prisma da filosofia moderna, especialmente por meio da triangulação sujeito, objeto e sua relação. É plenamente incontroverso anunciar que fora dessas categorias, os elementos básicos da epistemologia e da ontologia tornam-se essencialmente ambientais e, portanto, vegetais. Menos óbvia e menos consensual é a premonição de que nossa saída de emergência dos discursos e das práticas filosóficas modernas pode aumentar ainda mais o expansionismo capitalista.

O capitalismo de consumo e as economias do conhecimento subjetivaram a forma mercadoria, extraíndo valor e mais-valia

do conhecedor e do sujeito consumidor. Hoje, algo mais está acontecendo. Ao nosso redor, “sujeitos-objeto binários” se rompem: na ontologia orientada a objetos (OOO), nas humanidades ambientais, no pós-humanismo, na pesquisa de ação participativa... O colapso da relação sujeito-objeto afeta inegavelmente o *status* das plantas e, à luz dos avanços da física quântica, o que antes era considerado matéria inanimada. Descartes é enterrado, repetidamente, sob o aplauso autocongratatório de seus coveiros. Mas e se a forma mercadoria sofreu mutação mais uma vez? E se, nem objetiva nem subjetiva, ela deriva agora da ruptura do acoplamento sujeito-objeto?

Consideremos o seguinte. As fronteiras do sujeito foram distendidas a ponto de nada mais ser objeto (manipulável), resultando no fim da subjetividade como conceito determinado. Que tudo é objeto – do aquecimento global ao *jetlag*, de uma árvore a um unicórnio – é o reverso da mesma moeda que algumas correntes de pensamento, como a OOO, favorecem. A afirmação totalizante sobre a natureza de “tudo” rouba a condição de objeto de seu significado. As articulações dos extremos, cada um deles afirmando ter levado a melhor sobre o outro, funcionam mal e não podem ser reparadas: estamos muito além das correlações sujeito-objeto, correspondências ou sínteses dialéticas. Como resultado, sobrevivemos em meio às ruínas da díade, recebendo subrepticamente energia negativa de sua contínua desintegração.

O impulso inicial de fragmentação dá lugar a um acúmulo desordenado de multiplicidades. Não é por acaso que *lógos*, traduzido não como “estudo” (como nas usuais socio-logia, bio-logia

etc.), mas como “articulação”, é agora um palavrão, e *ecologia* tornou-se algo incompreensível.<sup>19</sup> Em resposta aos aplausos de Timothy Morton pela ecologia sem natureza,<sup>20</sup> eu diria que a nossa era é a do meio ambiente sem ecologia – nossos arredores, nosso entorno, são vazios de conexões integrais, assim como a nossa metafísica é a queda e a falência da metafísica.

No que diz respeito à lógica da autovalorização do valor, ou capital, as ruínas acumuladas da divisão sujeito-objeto (e nunca devemos esquecer que “nós” somos parte dessas ruínas) servem a um duplo propósito: elas escondem as relações de exploração e suplantam imperceptivelmente a organização hilemórfica (do grego “matéria formada” ou “forma-matéria”) dos seres por meio de uma forma estranha, que não é outra senão a da mercadoria. A subjetivação da mercadoria já cumpriu, de forma significativa, o primeiro propósito de ofuscação. Com as potencialidades mais íntimas do sujeito inteligente e do consumidor mercadorizado, a exploração se escondeu, amarrando suas rotinas a sonhos, prazeres e desejos, incluindo aqueles de saber – o “impulso epistemofílico” de Sigmund Freud e Melanie Klein. O colapso quase psicótico do paradigma sujeito-objeto oclui ainda mais as relações de exploração, na medida em que impede a articulação de quaisquer relações. A divisão sujeito-objeto é ela mesma dividida, resultando em uma explosão conceitual semelhante àquela que a fissão nuclear provoca. O infame “efeito borboleta”, segundo o qual tudo está interligado e qualquer ação pode causar qualquer reação, por

mais remota que seja sua origem, é o estágio mais elevado dessa desarticulação, análogo às afirmações “tudo é objeto” ou “tudo é sujeito”.

Isso nos leva ao segundo propósito do processo de substituição da matéria formada pela forma mercadoria. Se, paradoxalmente, a interconexão global coincide com a ausência de relações externas, para não falar de uma teoria relacional, tal é atribuível à escassez de relações internas (ou autorrelações, se preferirmos, sejam elas harmoniosas ou conflitantes e autocontraditórias) entre a forma e o conteúdo das existências. A desintegração que se segue supera em muito a estrutura aberta e não orgânica da vida vegetal: sem coerência, sem qualquer tipo de *lógos*, os fragmentos do paradigma sujeito-objeto recebem seu sentido de fora, da forma mercadoria imposta no lugar do brilho fosforescente de seu significado íntimo.

Quando se trata de plantas, elas (junto com todas as outras entidades e processos com os quais a ciência experimental se ocupa) são conceitual e fisicamente analisadas em termos de redes hormonais e elementos bioquímicos, sinais elétricos e genomas, vias de transdução de cálcio e proteínas transmembranares. A planta como planta desaparece. Por um lado, o que vem à tona, em seu lugar, são as tendências vegetais que a forma fenomenologicamente acessível das plantas vinha, até então, obscurecendo. Por outro lado, seus componentes desarticulados fornecem materiais facilmente manipuláveis e sem forma. A promessa com a qual a visão dinâmica da planta nos acena, enfatizando suas

<sup>19</sup> Algumas das traduções legítimas de *lógos* na eco-logia são mutuamente incompatíveis. Assim, o “estudo da habitação” impede a prática da “articulação da habitação”, mas aumenta a distância entre os moradores e a sua morada.

<sup>20</sup> MORTON, *Ecology without nature*.

tendências (resisto às “funções” cientificamente corretas) em oposição às estruturas fixas, torna-se mais fraca assim que a ciência, a tecnologia e o capital que as anima recrutam suas capacidades.

Desnecessário dizer que a lógica que estou descrevendo não é nova. Seu protótipo é o sistema de metafísica que afasta o sentido das entidades que explica com base em um conceito ou Ser único, onipotente e onipresente. Dois dos aspectos inovadores mais salientes da atual instanciação dessa lógica são: 1) sua notável capacidade de construir a realidade não apenas no nível ideacional-ideológico, mas também no nível físico-material; e 2) sua derivação de valores filosóficos, socioculturais e econômicos a partir da desintegração de unidades conceituais e corporeidades anteriores.

Durante séculos, a metafísica tem influenciado obliquamente as vidas humanas e não-humanas, gerando os planos para nossas abordagens do que é e de nós mesmos. Agora, em sua forma antimetafísica e perversa, ela está moldando diretamente o mundo, emprestando à fantasia do pesadelo um corpo real.

Tomemos o patenteamento das sequências genéticas<sup>21</sup> das plantas ou de suas propriedades medicinais conhecidas pelos curandeiros tradicionais muito antes do advento do capitalismo. Apoiando-se no dispositivo da ciência aplicada e partindo da dizimação e da evisceração da planta, a pesquisa biomédica e biogenética oferece uma base ideal – o código: vida traduzida em informação – para uma possível reconstrução do que foi destruído. O código é propriedade

privada e a realização da possibilidade de colocar carne no esqueleto abstrato novamente depende de pagar por isso. Metade da passagem do ideal para o real se desdobra em capital, enquanto a outra metade, afastando-se do real, termina em desastre ecológico, na irrecuperável desrealização da biodiversidade e na extinção em massa. Bancos de genes e cofres de sementes, como o de Svalbard na Noruega,<sup>22</sup> unem artificialmente a tese dialética e sua antítese: eles são os repositórios de informações sobre plantas reduzidas a meros materiais genéticos (germoplasma) considerados úteis, ou potencialmente úteis, para seres humanos que podem recorrer a eles em caso de extinção.

Em resposta aos impasses das plantas objetivantes e subjetivantes, bem como ao colapso extremamente lucrativo da cisão sujeito-objeto, a metafísica pré-moderna não é uma solução. A idealidade do genoma, sua primazia e indiferença em relação aos fenótipos passados, presentes e futuros, ainda é uma ideia platônica, sua face fria é discernível por trás das máscaras mortais da “neutralidade” científica, da tecnologia e da antimetafísica. Na verdade, Platão foi um filósofo da inteligência, dos opostos polares, incomodado com o que havia entre eles. Sócrates, por sua vez, era um pensador, consciente de seu lugar no meio (como “a parteira de ideias”) e da não realização, dedicado não a extrair percepções, mas a levá-las adiante, deixando-as circular em conversas com outros, fazendo com que elas crescessem, muitas vezes sem um destino à vista. Embora ele não acreditasse poder aprender nada com as

<sup>21</sup> JEFFERSON, The ownership question of plant gene and genome intellectual properties.

<sup>22</sup> GRUBER, Agrobiodiversity.

plantas,<sup>23</sup> ele era um pensador-planta por excelência, que tinha que ser fisicamente eliminado para que a tradição metafísica pudesse criar raízes (daí a trágica cumplicidade de Platão com o veredicto que ele lamentou). Sabendo que ele não sabia de nada, exceto de seu próprio não-saber, Sócrates esculpiu um nicho de pensamento que não alcançou objetivos determinados e não resolveu problemas, mas os criou em abundância, inclusive para o próprio pensador.

Devemos voltar a Sócrates sem Platão, com o objetivo de resistir à mercadorização? Ou acompanhar Heidegger em seu caminho para os pré-socráticos, abaixo e atrás da metafísica, a fim de acelerar o outro início do pensamento após o fim da metafísica? E existe um “depois” vindo em seus calcanhares?

Tornou-se evidente que a disputa intelectual do século XX sobre o significado do fim em relação à tradição metafísica é um debate disfarçado sobre o fim do capitalismo, dado que o capitalismo é *nosso* avatar para a metafísica. A visão diferenciada afirma que, em vez de um corte abrupto, o fim da metafísica (e da história, que é invariavelmente *da* metafísica) é em si interminável, tratando-se de uma repetição ostensivamente infinita de possibilidades passadas exauridas e um niilismo prolongado, aprofundado e abrangente. (Em 1888, Nietzsche pensava que a história futura do niilismo duraria mais duzentos anos).<sup>24</sup> Isso significa que o fim do capitalismo e da mercadorização total *à la* György Lukács seria igualmente infinito, prolongado e cada vez mais profundo. O problema é

que a metafísica e o capitalismo colocaram em perigo um planeta habitável, de modo que sua eternidade teórica pode ser encurtada pelo fim do substrato material que eles silenciosamente pressupuseram e estão destruindo. O fim do mundo seria uma “externalidade” contingente no plano lógico da história da metafísica, idealmente indiferente à atualidade ou à inatualidade da existência.

Mesmo aqui, nos efeitos práticos do mais recente programa metafísico, detectamos a inversão da influência vegetal: esta torna o mundo habitável, aquela o transforma em algo impossível de ser vivido. Enfrentamos uma escolha entre plantas e filosofia *qua* metafísica, pensamento e filosofia, mundo e filosofia. Além disso, o momento da inversão não é uma ocorrência singular e única; ele se repete incessantemente enquanto a vida vegetal, entre outros tipos de vitalidade, persistir tenazmente, apesar de todas as adversidades. E a escolha decisiva que devemos fazer é repetida da mesma forma, continuamente: plantas ou filosofia, pensamento ou filosofia, mundo ou filosofia. Inspirada em Nietzsche, é assim que uma reavaliação de todos os valores acontece, ou deveria acontecer, hoje. Longe de um retorno a qualquer figura ou período histórico dado, é necessário voltar (e seguir em frente, vendo que o movimento continua) para as instâncias revolucionárias, violentamente fundacionais espalhadas pela história da metafísica e do capitalismo que afirma estar terminando, interminavelmente. Apertando o botão de *pausa* em nossa repetição histórica naqueles momentos precisos, ficaremos no limite, na fronteira que separa a filosofia e as plantas, a

<sup>23</sup> “Veja, eu gosto de aprender. Agora o campo e as árvores não vão me ensinar nada, mas as pessoas da cidade sim” (Platão, *Fedro*, 230d).

<sup>24</sup> GILLESPIE, *Nietzsche's final teaching*, p. 35.

filosofia e o pensamento, a filosofia e o mundo. Lá, na terra de nenhum homem, nenhuma mulher e nenhuma planta, teremos experimentado o poder sem poder do pensamento.

#### Referências

BALUŠKA, František; MANCUSO, Stefano (eds.). *Communication in plants: neuronal aspects of plant life*. Berlin/Heidelberg: Springer, 2007.

CANGUILHEM, Georges. *Knowledge of life*. Trad. Stephanos Geroulantos e Daniela Ginsburg. New York: Fordham University, 2008.

CHAMOVITZ, Daniel. *What a plant knows: a field guide to the senses*. New York: Scientific American/Farrar, Staus & Giroux, 2012.

CISLAK, Marzena *et al.* "Swarming behavior in plant roots". *PLoS One*, n. 1, v. 7, jan. 2012.

GARZÓN, Francisco Calvo. The quest for cognition in plant neurobiology. *Plant Signaling & Behavior*, n. 4, v. 2, pp. 208-211, jul./ago. 2007.

GILLESPIE, Michael Allen. *Nietzsche's final teaching*. Chicago/London: University of Chicago, 2017.

GRUBER, Karl. Agrobiodiversity: the living library". *Nature*, n. 544, pp. S8-S10, abr. 2017.

HALL, Matthew. *Plants as persons: a philosophical botany*. Albany: SUNY, 2011.

JEFFERSON, Osmat A. *et al.* The ownership question of plant gene and genome intellectual properties. *Nature Biotechnology*, n. 33, pp. 1138-1143, 2015.

KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley/Los Angeles: University of California, 2013.

KOLLER, Dov. *The restless plant*. Cambridge: Harvard University, 2011.

MANCUSO, Stefano Mancuso; VIOLA, Alessandra. *Brilliant green: the surprising history and science of plant intelligence*. Trad. Joan Benham. Washington: Island, 2015.

MARDER, Michael. *Vegetality* (manuscrito ainda não publicado).

MILLER, Elaine. *The vegetative soul: from philosophy of nature to subjectivity in the feminine*. Albany/New York: SUNY, 2002.

MORTON, Timothy. *Ecology without nature: rethinking environmental aesthetics*. Cambridge: Harvard University, 2009.

MORTON, Timothy. *Humankind: solidarity with nonhuman people*. New York/London: Verso, 2017.

TREVAWAS, Anthony. *Plant behavior and intelligence*. Oxford: Oxford University, 2014.

VAN DEN HEUVEL, Martijn; HULSHOFF POL, Hilleke. Exploring the brain network: a review on resting-state fMRI functional connectivity. *European Neuropsychopharmacology*, n. 8, v. 20, pp. 519-534, ago. 2010.

VIEIRA, Patricia; RYAN, John; GAGLIANO, Monica. *The Language of plants: science, philosophy, literature, and cinema*. Minneapolis: University of Minnesota, 2017.

WOHLLEBEN, Peter. *The hidden life of trees: what they feel, how they communicate*. Discoveries from a secret world. Trad. Jane Billingham. Vancouver: Greystone, 2016.

Recebido em 24 de maio de 2021

Aprovado em 04 de junho de 2021