

PIANTE E FILOSOFIA, PIANTE O FILOSOFIA*

Michael Marder

Abstract

This article explores the fraught relationship between philosophy and plant life, proposing that Western metaphysics has historically defined itself through the repression of vegetal being. Plants, characterized by metamorphosis, growth, and decay, represent the very opposite of the immutable ideals privileged by philosophy, from Plato's Ideas to the transcendental subject. Marder argues that granting plants subjectivity risks reproducing the metaphysical and capitalist logic of objectification and commodification, where even non-human life becomes absorbed into circuits of value extraction. Instead, he develops the notion of "vegetal thinking," inspired by Plotinus's *noesis phutiké*, as a non-instrumental mode of thought that resists commodification and opens a space for rethinking ontology, epistemology, politics, and ecology beyond the subject-object divide. Ultimately, the essay frames the choice as one between "plants or philosophy," insisting on the revolutionary potential of vegetal life to disrupt metaphysical and capitalist frameworks while offering alternative models of community, intelligence, and existence.

Keywords: Vegetal Philosophy; Metaphysics; Capitalism; Subjectivity and Objectification; Ecological thought.

I.

Quindici anni fa, quando ho iniziato a lavorare sul nesso tra filosofia e vita vegetale¹, esistevano pochissimi studi sul tema. Il mondo vegetale,

* Il presente saggio è tratto da: *Plants and Philosophy, Plants or Philosophy*, in K. Legun et al (a cura di), *The Cambridge Handbook of Environmental Sociology*, Volume II, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 176-187.

1 Ad oggi, oltre a decine di articoli e capitoli di libri sull'argomento, ho pubblicato cinque testi dedicati alla filosofia e alle piante: *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*, Columbia University Press, New York 2013; *The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium*, con illustrazioni di Mathilde Roussel, Colum-

presenza sotterranea nella storia intellettuale dell’Occidente, era ancora lontano, nel 2008, dal rappresentare un campo di studi legittimo nel repertorio di una ricerca filosofica degna di rispetto. Rimarcabile eccezione alla regola generale era lo studio approfondito di Elaine Miller *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*². Ho trovato rivoluzionarie le indagini di Miller sul modo in cui la soggettività vegetale è stata interpretata nel pensiero del XIX secolo, in particolare in quello hegeliano, e altrettanto pionieristiche quelle sul modo in cui i tratti di tale soggettività sono stati in seguito attribuiti alla componente femminile umana.

La mia preoccupazione riguardava il posto occupato dalle piante nella tradizione metafisica dell’Occidente, quella tradizione che, a partire da Platone, aveva valorizzato l’essere immutabile, immune ai cambiamenti del mondo “empirico”: le idee, il motore immobile, la sostanza, Dio, la soggettività trascendentale e così via. La conclusione a cui pervenivo era non solo che le piante – agli antipodi di questi sogni metafisici ad occhi aperti – erano definite dalla loro capacità di metamorfosi, crescita e decadimento, ma anche che la metafisica traeva la sua *ragion d’essere* dal rovesciamento e dalla negazione dell’essere vegetale.

L’emarginazione delle piante nel canone intellettuale occidentale non è una semplice svista; è un sintomo di disagio, se non di repressione, alla luce della fonte disconosciuta della filosofia metafisica, che rimanda un’immagine speculare invertita. Piuttosto che la congiunzione di “piante e filosofia”, la tendenza della metafisica è stata quella di produrre la disgiunzione di “piante o filosofia”, opportunamente omettendo il fatto che il pensiero metafisico si era consolidato proprio in virtù della sua autocomprendizione come *non-pianta*.

L’approccio alla vita vegetale da me sviluppato mirava a rivoluzionare la metafisica dall’interno: capovolgerla e costringerla a confrontarsi con il riflesso vegetale rinnegato. Le implicazioni di un tale gesto erano destinate a superare l’ambito della filosofia teoretica *propriamente* detta, estendendosi, tra gli altri, al campo dell’etica, alla politica, all’estetica e all’ecologia. Per il mio modo di vedere, queste erano e sono alcune delle ramifi-

bia University Press, New York 2014; *Chernobyl Herbarium: La vita dopo il disastro nucleare*, con immagini di Anaïs Tondeur, Mimesis, Milano-Udine 2021; *Through Vegetal Being: Two Philosophical Perspectives* (con L. Irigaray), Columbia University Press, New York 2016; *Grafts: Writings on Plants*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2016.

2 Cfr. E. Miller, *The Vegetative Soul: From Philosophy of Nature to Subjectivity in the Feminine*, The State University of New York Press, Albany 2002.

cazioni positive della critica rivolta alla metafisica, da cui il mio pensiero aveva ricevuto l'impulso iniziale.

Al tempo stesso, un gruppo di botanici impegnati a indagare la questione dell'“intelligenza delle piante” – in seguito definita come “segnalazione e comportamento vegetale”³ – cercava di rovesciare il modo in cui il soggetto della loro disciplina veniva inquadrato come oggetto non reattivo. I loro esperimenti sull'apprendimento delle piante, sul processo decisionale e su altri processi cognitivi richiedevano interpretazioni audaci che implicavano l'esistenza di un'*agency* e di un'attività delle piante. Tuttavia, non smuovevano troppo le coordinate di riferimento, al fine di mantenere un'interpretazione del mondo dotata di senso, e la nozione di *agency* ne usciva illesa, sebbene resa potenzialmente più inclusiva nei confronti di quelle entità precedentemente considerate passive.

Pur essendo, da un lato, profondamente solidale con il progetto scientifico eterodosso, ritengo, dall'altro, che l'incontro sul piano del pensiero con le piante necessiti di un cambiamento più radicale: sganciare le caratteristiche attive, autonome, sovrane e, in fondo, dominanti della soggettività dall'idea stessa di soggetto e interrogare la logica di questa categoria filosofica. La scelta tra oggetti passivi su cui agire e soggetti attivi-produttivi è infondata; anzi, a dire il vero, è un residuo di quell'eredità metafisica che resiste ostinatamente ancora oggi, anche quando la scissione soggetto-oggetto è sottoposta a un significativo smantellamento o decostruzione. Questo è il problema del testo – altrimenti ben intenzionato – di Matthew Hall, *Plants as Persons*⁴. Per giustificare la necessità di un trattamento etico delle piante, Hall sostiene di dover dimostrare che queste sono soggetti capaci di una posizione autonoma nel mondo, in grado di perseguire determinati fini e dotati di personalità. Ciò che sfugge all'autore è che queste sono, in linea di massima, le impostazioni di una mentalità metafisica, che è (e qui arriva un'amara ironia!) alla radice del trattamento non etico nei riguardi delle piante, degli animali e di innumerosi esseri umani, solo per iniziare. La liberazione delle piante dalla loro oggettivazione rappresenta al contempo un'opportunità per l'emancipazione umana dai legami artificiali della nostra identità di soggetti che ci separa dal mondo esterno.

Affinché non si pensi che io stia indulgendo in sofismi concettuali, occorre sottolineare che la questione in esame non è puramente acca-

3 Si faccia riferimento all'associazione e alla rivista scientifica omonima [*Plant Signaling and Behavior*].

4 Cfr. M. Hall, *Plants as Persons: A Philosophical Botany*, SUNY Press, Albany 2011.

demica. Le discussioni scientifiche su ciò che le piante sanno⁵, sull'intelligenza vegetale⁶ o sulla capacità delle piante di produrre segnali e di comunicare⁷ danno l'impressione di rompere con la mancanza di rispetto (se non con l'abuso) nei confronti dei nostri “cugini verdi”, a cui ora viene attribuita la giusta considerazione come soggetti. Tuttavia, non dobbiamo farci illusioni: i saperi sulle piante non sono risparmiati dal destino comune a tutti gli altri modi e sistemi di conoscenza sottostanti al capitalismo, che deriva tali saperi dagli esperti come una semplice forma di valore redditizio. Essere un soggetto non umano, o una persona non umana⁸, non è una panacea contro lo sfruttamento politico-economico; al contrario, sono quei soggetti e quelle persone a fungere da rappresentanti temporanei del valore economico nelle cosiddette “economie della conoscenza”. Il rischio che si cela nell'ombra della concessione della soggettività a piante, animali e interi ecosistemi non è costituito solo dal fatto che il capitalismo globale può astutamente appropriarsi delle sfide all'antropocentrismo, ma anche dal fatto che l'inedito *status* delle esistenze altro-dall'-umano possa in realtà rappresentare il prossimo passo logico nell'estensione delle merci immateriali, soggettive e mediate cognitivamente. L'ampliamento della sfera soggettiva favorisce la crescita non delle piante, ma del capitale. Dopo tutto, la forma dominante della merce oggi non è un oggetto consumabile; è il soggetto stesso, in tutto il suo splendore pluralista.

In che modo, dunque, la filosofia dovrebbe confrontarsi con le piante per evitare di cadere nelle trappole della metafisica e del capitalismo, intendendo quest'ultimo un avatar contemporaneo della prima? La risposta a questa domanda, che mi assilla da tempo, costituirà la maggior parte del testo che segue.

Negli ultimi tre anni abbiamo assistito a una vera e propria esplosione di “studi critici sulle piante”, fenomeno che ha visto studiosi di scienze umane dal *background* vario (soprattutto letterario, culturale e cinematografico) riprendere il filo delle indagini scientifiche e filosofiche. In molti casi, tali esperti si accontentano di applicare le teorie emergenti della vita

5 Cfr. D. Chamovitz, *Quel che una pianta sa*, Raffaello Cortina, Milano 2013.

6 Cfr. S. Mancuso, A. Viola, *Verde brillante: sensibilità e intelligenza del mondo vegetale*, Giunti, Firenze 2015.

7 Cfr. F. Baluška, S. Mancuso, *Communication in Plants: Neuronal Aspects of Plant Life*, Springer, Berlin 2007; A. Trevawas, *Plant Behavior and Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2014.

8 Recentemente, il termine “persone non umane” è stato utilizzato in T. Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People*, Verso, New York-London 2017.

vegetale alle proprie preoccupazioni disciplinari⁹. Mantenendosi su questa linea, rischiano di replicare quelle dinamiche di sfruttamento tipiche del capitalismo che estrae valore dalla conoscenza sulle piante. Per l'ambito di studi applicati, la filosofia e la scienza sarebbero in grado di fornire una sorta di plusvalore, che contiene *in nuce* le intuizioni che le discipline umanistiche e le scienze sociali trasferiscono successivamente in un determinato film, in un'opera di letteratura o in un processo socio-politico in corso. Un'industria editoriale che prende il volo praticamente da un giorno all'altro.

II.

Torniamo ora alla questione dell'impegno della filosofia nei confronti delle piante, tema che orbiterà intorno a noi nel corso di queste riflessioni. Affermare che la questione sia puramente teoretica, non connessa ai processi sociali e politici ai quali può essere successivamente applicata, significa perdere di vista il punto di partenza. Come sostengo nei miei lavori più recenti, ancora inediti, la vegetalità, o l'essenza delle piante, è inseparabile dalle vicissitudini storiche, siano esse parte di storie "naturali" o "culturali":

Ciò che stiamo infliggendo collettivamente alle piante, nell'attuale e in qualsiasi altro punto di incontro tra storie umane e vegetali, interferisce direttamente con la loro essenza. La produzione commerciale di semi sterili, per esempio, priva le piante del loro potenziale riproduttivo e consolida la vegetalità stessa come qualcosa di sterile, finito, non riproducibile in sé, eppure orientato verso una crescita infinita, chiamato a rispondere alle richieste infinite e non soddisfacibili del capitale, alle quali la vegetalità è costretta a dire monotonamente il suo sì.¹⁰

In altre parole, le nostre interazioni con le piante scrivono quella che Michel Foucault ha definito "una storia del presente", rielaborata dal concetto astorico (senza piante) di essenza.

Vorrei evidenziare due momenti della storia vegetale del presente, con le loro complesse conseguenze, che rappresentano grosso modo l'ontologia e l'epistemologia delle piante.

9 Un'eccezione degna di nota è rappresentata dalla raccolta curata da P. Vieira, J. Ryan, M. Gagliano, *The Language of Plants: Science, Philosophy, Literature, and Cinema*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.

10 M. Marder, *Vegetality*, manoscritto non pubblicato [N.d.T].

Da un lato, l’attenzione alla costituzione collettiva delle piante – i confini confusi tra i singoli esemplari e le intere comunità – si oppone alla teoria evolutiva convenzionale, invischiata in un circolo vizioso di *feedback* con le auto-concezioni umane storicamente e culturalmente situate. Una tipica rappresentazione dell’interazione organismo-ambiente è quella di una massimizzazione opportunistica dell’energia e di altre risorse al servizio della sopravvivenza dell’individuo, sia del fenotipo sia del “gene egoista” del genotipo, che regolerebbe quasi trascendentalmente i modelli comportamentali a insaputa dell’individuo, per così dire. Opere che seguono la linea di *Come pensano le foreste* di Eduardo Kohn¹¹ e come *La vita segreta degli alberi* di Peter Wohlleben¹² offrono una contro-narrazione vegetale, secondo la quale il soggetto dell’evoluzione non è una versione naturalizzata di individui borghesi intenti a massimizzare l’utile, ma un’*agency* plurale di condivisione altruistica e di allocazione comunitaria delle risorse. Ognuno di questi autori compone una storia del presente in cui le piante diventano il luogo di contestazione ontologica e politica dell’ideologia dominante che regna sulla ricerca scientifica, solo apparentemente disinteressata.

Dall’altro lato, la promessa del modello decentralizzato di intelligenza caratteristico delle piante (ad esempio, il pensiero-a-sciame delle radici)¹³ potrebbe essere notevolmente sopravvalutata. Se è vero che la teoria ottocentesca dello Stato come totalità organica, plasmata sul corpo animale, è ormai obsoleta, ciò non significa che il decentramento vegetale (o di qualsiasi altro tipo) sia la chiave magica per l’emancipazione. Viviamo già in un mondo di reti privo di un unico centro di comando e controllo, cioè in una realtà sociale e politica che è vegetale, anche se forse non abbiamo ancora preso coscienza di tale trasformazione. Non è facile scrollarsi di dosso le definizioni millenarie dell’uomo come *animale politico* (Aristotele) e considerare noi stessi *piante politiche*. Tuttavia, la duttilità del capitalismo fa sì che esso abbia la possibilità di assecondare questo cambiamento di terreno, se non di trarne profitto, nel momento in cui la produzione di valore passa dalla modalità industriale a quella postindustriale. Quando i desideri, i piaceri e le conoscenze disperse vengono imbrigliati ai fini della creazione e dell’estrazione di valore, “la pianta che è in noi” diventa un luogo di meta-plus-valore, il punto cieco dell’intero sistema diffuso che conferisce significato a tale sistema e consente la continuazione più o meno

11 Cfr. E. Kohn, *Come pensano le foreste: per un’antropologia oltre l’umano*, Nottetempo, Milano 2021.

12 Cfr. P. Wohlleben, *La vita segreta degli alberi*, Macro Edizioni, Bertinoro 2022.

13 Cfr. M. Cislak *et al.*, *Swarming Behavior in Plant Roots*, in “PLoS One”, 7, n. 1, 2012, e29759.

impercettibile dello sfruttamento. Le critiche alla soggettivizzazione della forma merce nel capitalismo dei consumi devono ancora confrontarsi con la forma vegetale della soggettività decentralizzata, la “rete interna” (che ora include la struttura della mente)¹⁴ che predetermina il buon funzionamento della rete sociale, economica e politica “esterna”. O, a un livello più fondamentale, con l’interfaccia delle due tipologie di rete che passano l’una nell’altra senza soluzione di continuità, alla maniera dell’esistenza vegetale, evitando le barriere rigide tra interiorità ed esteriorità.

La sfida che il mondo vegetale lancia all’egoismo radicato nella teoria evolutiva può infatti interferire e intralciare il substrato soggettivo della variante capitalistica della metafisica, vale a dire l’individuo possidente che massimizza l’utilità. Quando la separazione iperbolica tra un’entità vivente e l’alterità (altre entità viventi, ecosistemi, il mondo inorganico degli elementi e così via) viene attenuata, quando le classificazioni rigide si trasformano in membrane traspiranti, allora la competizione spietata per le risorse finite, che sia il pensiero evoluzionista sia l’ideologia capitalista danno per scontata, perde la sua caratteristica di inevitabilità. Inoltre, poiché le piante non tesaurizzano energia, ma la incanalano verticalmente (sull’asse terra-atmosfera), orizzontalmente (tra di loro) e lateralmente (tra loro e le forme di vita non vegetali), l’accumulo di valore non restituito che definisce il capitale rimane un concetto a loro estraneo. Ciò che è di importanza vitale per il mondo vegetale circola in superficie: la foglia aperta e ricettiva all’energia solare, l’umidità e i minerali che le radici assorbono per osmosi... Le piante non hanno bisogno di ricorrere a operazioni di estrazione, di distruzione dell’involturo esterno delle cose, di enucleazione di ciò che è essenziale. Anche in questo i processi vegetali si discostano dai meccanismi capitalistici che sono intrinsecamente estrattivi nella misura in cui strappano il valore di scambio immateriale dalla materialità del valore d’uso. Se l’estrazione di petrolio, gas naturale e carbone dal corpo della terra ha molto in comune con l’estrazione di lavoro e conoscenza dai corpi e dalle menti umane e non umane, è perché entrambe sono forme di “estrattivismo” di valore dominanti nella metafisica e perfezionate nella sua incarnazione capitalistica.

Nella tradizione della filosofia tedesca, Marx chiama *alienazione* tutta una serie di separazioni iperboliche tra ciascun individuo umano e tutti gli altri, nonché tra l’umanità e la natura non umana. Vari tipi di alienazione si

14 Cfr. M. van den Heuvel, H. Hulshoff Pol, *Exploring the brain network: A review on resting-state fMRI functional connectivity*, in “European Neuropsychopharmacology”, 20, 2010, pp. 519-534.

alimentano l'un l'altro: più siamo alienati dai nostri simili, maggiore è la distanza tra ogni individuo e il mondo non umano; più l'umanità (la nostra specie-essere) è separata dalla vita non umana, più gli esemplari di *Homo sapiens* si frammentano psichicamente e socialmente. L'essere vegetale offre, al contrario, la prospettiva di una diretta coincidenza tra individualità e collettività, dal momento che ogni individuo vegetale è intrinsecamente collettivo. Su un simile terreno, il bene di uno è il bene di tutti, l'interesse “privato” e il benessere “universale” coincidono in modo immediato. Che cos'è l'essere vegetale se non comunismo?

Ciò detto, superare l'alienazione sostenendo che gli elementi separati sono in realtà indifferenziati e immediatamente identici sarebbe la ricetta per un disastro. Oltre al forte impulso a trasformare la vita vegetale in un'utopia, in contrapposizione alla sua rappresentazione come una “giungla” teatro di una guerra furiosa di tutti contro tutti, il problema di questa soluzione è che considera questa vita come un *modello*, come se una modalità di esistenza fosse direttamente traducibile in un'altra. (La diretta traducibilità sarebbe, infatti, il complemento di una totale non-alienazione). Che il divario tra il livello individuale e quello universale della vita umana si sia allargato fino a diventare un abisso non può essere negato. Come è vero che, anche nell'ambito dell'umano, l’“individualità” è plurale (dividualità) e che il suo consolidamento in un perseguitamento unilaterale dell'interesse privato è un sottoprodotto della repressione di quel patrimonio vegetale che prolifera selvaggiamente dalla nostra soggettività. Tuttavia, per quanto si riesca a ridurlo, un divario minimo tra l'uno e i molti nell'esistenza umana è irriducibile, fatto che accresce ulteriormente l'importanza di un lavoro dialettico di mediazione. Credere e sostenere il contrario significherebbe nascondere una contraddizione reale e pratica sotto un tappeto teoretico dalla graziosa trama vegetale.

Come la pluralità ontologica, anche la dispersione dell'intelligenza in una molteplicità di menti, distribuite nell'estensione senziente delle piante, non rappresenta una via di fuga sicura dal dominio metafisico e capitalista. Nelle nostre “economie della conoscenza”, l'intelligenza è la merce che si produce e riproduce con l'eccesso di plusvalore, oltre a quanto strettamente necessario per la sua autoriproduzione. Perché l'intelligenza delle piante dovrebbe essere diversa? Il capitalismo e la metafisica estrapolano le conoscenze, le estraggono, attribuiscono loro valore e le commercializzano. Il surplus rispetto al sapere e al conosciuto è la *capacità* di sapere, una potenzialità che precede la sua attualizzazione. L'ondata di interesse per l'intelligenza del mondo vegetale non azzera, forse, questa capacità delle piante, capitalizzandola, per poi convertirla nei principi della robotica vegetale,

del rilevamento ambientale o della segnalazione biochimica? Non c'è nulla di intrinsecamente sbagliato nel derivare tutto ciò dalle piante, in una pedagogia trasversale alle specie o ai regni che non si limiti al capitalismo. Il problema è la *forma* che questo apprendimento e i suoi risultati oggettivi assumono: una merce. Naturalmente, niente e nessuno ha garanzie contro il potere di vasta portata della mercificazione, che si insinua in quei domini della vita precedentemente non economici (nella terminologia economica: "esternalità"). Se, dunque, anche l'intelligenza vegetale è sotto l'incantesimo della forma-merce, allora non possiamo affermare che essa mantenga e promuova un potenziale di redenzione innato nel mezzo dell'attuale assalto capitalistico-metafisico.

È per tale motivo che preferisco di gran lunga il *pensiero vegetale* – espressione che ho coniato ispirandomi alla *noesis phutiké* ("mente vegetale") di Plotino – rispetto all'*intelligenza vegetale*. Per dirla in poche parole, l'intelligenza è strumentale; il pensiero no. L'intelligenza ha lo scopo di risolvere problemi e raggiungere obiettivi determinati; il pensiero problematizza le cose e le rende indeterminate. L'intelligenza è l'applicazione trionfante, algoritmicamente verificabile¹⁵, della mente alla materia (o all'ambiente), costretta a eseguire quanto la mente ordina. Il pensiero entra in campo quando l'approccio strumentale fallisce; è un segno positivo di fallimento, di inquietudine, di una ricerca senza fine, anche se finita. L'intelligenza è lo strumento del successo evolutivo, che permette la sopravvivenza del più adatto; il pensiero è un segno di in-adattamento, senza il quale, tuttavia, l'adattamento non è possibile. Infine, l'intelligenza permette la mercificazione, mentre il pensiero è in grado di resistere a questo fenomeno tentacolare.

Il pensiero vegetale, quindi, non è equivalente all'intelligenza delle piante; potrebbe senza dubbio verificarsi l'ipotesi per cui le due dimensioni siano reciprocamente incompatibili. L'estensione delle parti vegetali – foglie, radici, germogli – verso l'altro, il loro tendere in tutte le direzioni contemporaneamente, veicola un'immagine dinamica, materiale e vivente dell'*intenzionalità*¹⁶. L'intenzionalità vegetale estesa ed estensiva si proietta oltre l'uso di ciò a cui tende, in primo luogo perché non rappresenta la luce del sole e altre "risorse" vitali come oggetti e, in secondo luogo, perché il target solare del suo sforzo è irraggiungibile. Svolgendosi tra terra e cielo fin dalla biforcazione iniziale del seme in germinazione, il pensie-

15 Cfr. F. Calvo Garzón, *The Quest for Cognition in Plant Neurobiology*, in "Plant Signaling & Behavior", 2, 2007, pp. 208-211.

16 Si faccia riferimento al capitolo intitolato *The Wisdom of Plants* nel mio testo *Plant-Thinking*, cit., pp. 151-178.

ro spazializzato di una pianta è definito da quanto si agita nel mezzo¹⁷. È una crescita nel mezzo, il luogo intermedio o il *milieu*, poi formalizzato in *ambiente*. In un certo senso, il pensiero vegetale è un pensiero-ambientale.

Il più delle volte, l’agitazione umana è decisamente non vegetale, nella misura in cui si esprime nell’insoddisfazione per il luogo fisico o simbolico in cui ci si trova. Prendendo avvio dalla turbolenza esistenziale, l’inevitabilità del plusvalore che riproduce se stesso (vale a dire il capitale) si riversa nelle nostre vite, sradicandole, facendo riferimento, ad esempio, alla necessità di rendere il lavoro “flessibile”, cioè di abbandonare tutti gli affetti personali e di subire lo spostamento in base alle mutevoli condizioni del mercato del lavoro. Il pensiero può seguire un simile percorso, con la sua incompiutezza genetica che presenta ogni luogo come un punto di passaggio verso un altro, sulla via verso il nulla. Lo stato intermedio della pianta sta ad indicare la sua appartenenza a più elementi; abita contemporaneamente il giorno e la notte, crogiolandosi alla luce del sole in superficie e navigando nei labirinti di acqua, minerali, funghi e batteri nel sottosuolo. Il carattere intermedio (l’*in-betweenness*) dell’uomo è, al contrario, un elemento distintivo della nostra non-appartenenza, della nostra esclusione da ogni *milieu* oggettivo. Accentuata dalla metafisica e dal capitalismo, questa differenza trasforma la non-strumentalità del pensiero in una forza di pura negatività, letale nel suo ripudio di ogni forma e luogo determinato dell’esistenza finita.

III.

Ripetiamo: qual è il compito di una filosofia che incontra la vita vegetale? (sarà ancora riconoscibile come filosofia?) Così formulata, la questione intreccia ontologia ed epistemologia, etica e politica. Che una migliore comprensione di chi o cosa siano le piante dovrebbe essere alla base di una modalità più sensibile di trattamento è un’ovvietà che metto da parte. Se il pensiero scardina il sapere, allora la comprensione, con cui il soggetto interiorizza il suo oggetto, non è più l’essenza e il punto di arrivo di un’impresa propriamente filosofica. Quindi, mi domando: come pensare con le piante – il che equivale a essere con loro nel mezzo? E come fare ciò rimanendo attenti alle differenze temporali, ai divari e alle divergenze tra le modalità di pensiero umano e vegetale?

17 Cfr. D. Koller, *The Restless Plant*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

Molto dipende dal significato del pensare e dell'essere non deviati (per rifrazione) dal prisma della filosofia moderna, in particolare attraverso la triangolazione del soggetto, dell'oggetto e della loro relazione. Affermare che, al di fuori di queste categorie, i punti fermi dell'epistemologia e dell'ontologia diventano essenzialmente ambientali (e, dunque, vegetali) è del tutto incontestabile. Meno ovvia e meno consensuale è la premonizione che la nostra uscita d'emergenza dai discorsi e dalle pratiche filosofiche moderne possa ulteriormente aggravare l'espansionismo capitalistico.

Il capitalismo dei consumi e le economie della conoscenza hanno soggettivizzato la forma merce, traendo valore e plusvalore dal soggetto conoscente o consumatore. Oggi è in atto qualcosa di diverso. Intorno a noi, i "binari soggetto-oggetto" si rompono: nell'ontologia orientata agli oggetti (OOO, *object-oriented ontology*), nelle scienze umane ambientali, nel postumanesimo, nella ricerca d'azione partecipativa... Il collasso della relazione soggetto-oggetto si ripercuote ineguabilmente sullo *status* delle piante e, alla luce dei progressi della fisica quantistica, su ciò che un tempo era considerato materia inanimata. Cartesio viene sepolto, di volta in volta, tra gli scroscianti applausi autocompiaciuti dei suoi necrofori. Ma se la forma merce fosse mutata ancora una volta? E se non fosse né oggettiva né soggettiva, ma derivasse dalla rottura della coppia soggetto-oggetto?

Si consideri quanto segue. I confini del soggetto sono stati estesi al punto che nulla è più un oggetto (manipolabile), con il risultato della fine della soggettività come concetto determinato. Che tutto *sia* un oggetto – dal riscaldamento globale al jet lag, da un albero a un unicorno – è il rovescio della stessa medaglia che alcune correnti di pensiero, come l'OOO, favoriscono. L'affermazione totalizzante sulla natura di "tutto" priva l'oggettività del suo stesso significato. Le articolazioni degli estremi, ognuna delle quali pretende di avere la meglio sull'altra, sono espressione di un malfunzionamento irreparabile: siamo ben oltre le correlazioni soggetto-oggetto, le corrispondenze o le sintesi dialettiche. Di conseguenza, sopravviviamo tra le rovine della diade, ricevendo surrettiziamente energia negativa dalla sua continua disintegrazione.

La spinta iniziale alla frammentazione lascia il posto all'accumulo disordinato di molteplicità. Non è un caso che *logos*, tradotto non come "studio" (come nelle consuete interpretazioni di socio-logia, bio-logia, etc.) ma come "articolazione", sia ormai una brutta parola, e che l'*ecologia* sia diventata incomprensibile¹⁸. In risposta alle acclamazioni di Timothy Morton

18 Alcune delle traduzioni legittime di *logos* in eco-logia sono reciprocamente incompatibili. Così, lo "studio dell'abitare" allontana dalla pratica definizione di "articolazione dell'abitazione", aumentando però la distanza tra gli abitanti e la loro dimora.

per un’ecologia senza natura¹⁹, direi che la nostra è l’epoca dell’ambiente senza ecologia – i nostri dintorni e quanto ci circonda sono privi di connessioni integrali. Così come la nostra metafisica è la caduta e il fallimento della metafisica stessa.

Per quanto riguarda la logica dell’autovalorizzazione del valore, o del capitale, le rovine derivanti dalla scissione soggetto-oggetto (e non dobbiamo mai dimenticare che “noi” siamo parte di queste rovine) hanno un dopplice scopo: nascondere le relazioni di sfruttamento e sostituire in maniera impercettibile l’organizzazione ilomorfica (dal greco “materia formata” o “forma-materia”) degli esseri con una forma estranea, che non è altro che quella della merce. La soggettivazione della merce ha già realizzato, in misura significativa, il primo scopo dell’occultamento. Con la mercificazione di quelle che sono le potenzialità più profonde del soggetto intelligente e consumatore, lo sfruttamento si è nascosto, legando le sue routine ai sogni, ai piaceri e ai desideri, compresi quelli del sapere, la cosiddetta “pulsione epistemofilica” di Freud e Melanie Klein. La rottura quasi psicotica del paradigma soggetto-oggetto occlude ulteriormente le relazioni di sfruttamento, in quanto impedisce e ostacola l’articolazione di qualsiasi relazione. La scissione soggetto-oggetto è essa stessa scissa, e ha come risultato un’esplosione concettuale simile a quella provocata dalla fissione nucleare. Il famigerato “effetto farfalla”, secondo il quale tutto è interconnesso e qualsiasi azione può causare qualsiasi reazione, per quanto lontana sia dalla sua origine, è lo stadio più alto di questa disarticolazione, analogo alle affermazioni “Tutto è oggetto” o “Tutto è soggetto”.

E questo ci porta al secondo scopo della sostituzione della materia formata con la forma merce. Se, paradossalmente, l’interconnessione globale coincide con l’assenza di relazioni esterne, per non parlare di una teoria della relazionalità, ciò è attribuibile alla mancanza di relazioni interne (o auto-relazioni, se volete, siano esse armoniose o contrastanti e auto-contraddittorie) tra la forma e il contenuto delle esistenze. La disintegrazione che ne deriva supera di gran lunga la struttura aperta e non organismica della vita vegetale: non coerenti tra loro, privi di qualsiasi tipo di *logos*, i frammenti del paradigma soggetto-oggetto ricevono il loro senso dall’esterno, dalla forma merce imposta in sostituzione del bagliore fosforescente del loro significato interno.

Quando si tratta di piante, queste (insieme a tutte le altre entità e processi di cui si occupa la scienza sperimentale) vengono analizzate sia fi-

19 Cfr. T. Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2009.

sicamente che concettualmente in reti ormonali ed elementi biochimici, segnali elettrici e genomi, meccanismi di trasduzione del calcio e proteine transmembrana. La pianta come pianta scompare. Da un lato, al suo posto, vengono alla luce le tendenze vegetali che la forma fenomenologicamente accessibile delle piante aveva finora oscurato. Dall'altro lato, le parti della pianta singolarmente prese forniscono materiali senza forma facilmente manipolabili. La promessa con cui la visione dinamica della pianta ci attrae, andando a caratterizzare le sue tendenze (mi oppongo al termine "funzioni", scientificamente corretto) come opposte alle strutture fisse, si affievolisce non appena la scienza, la tecnologia e il capitale che le anima reclutano le loro capacità.

Non occorre specificare che la logica che sto ora descrivendo non è insolita. Il suo prototipo è il sistema della metafisica che annulla il senso delle entità che spiega sulla base di un unico concetto o Essere, onnipotente e onnipresente. Due degli aspetti salienti e nuovi dell'attuale esemplificazione di questa logica sono: 1) la sua notevole capacità di costruire la realtà non solo a livello ideativo-ideologico, ma anche a livello fisico-materiale; e 2) la sua derivazione di valori filosofici, socio-culturali ed economici dalla disintegrazione delle precedenti unità concettuali e corporeità.

Per secoli, la metafisica ha influenzato indirettamente le esistenze umane e non umane, generando schemi e modelli per il nostro approccio nei confronti di ciò che è e di noi stessi. Ora, nella sua forma antimetafisica e perversa, sta plasmando direttamente il mondo, dando corpo e sostanza alla fantasia da incubo.

Si pensi alla brevettazione delle sequenze genetiche delle piante²⁰ o delle loro proprietà medicinali, note agli antichi guaritori ben prima dell'avvento del capitalismo. Fondandosi sull'apparato della scienza applicata e partendo dalla decimazione e dal sezionamento della materialità, la ricerca biomedica e biogenetica offre una base ideale – il codice: la vita tradotta in informazione – per una possibile ricostruzione di ciò che è stato distrutto. Il codice è di proprietà privata e la realizzazione della possibilità di attivare ancora una volta lo scheletro astratto dipende dalla disponibilità a pagare. Metà della transizione dall'ideale al reale si ripiega nel capitale, mentre l'altra metà, allontanandosi dal reale, trova la destinazione finale nel disastro ecologico, nella deregolazione irrecuperabile della biodiversità e nell'estinzione di massa. Le banche dei geni e i caveau dei semi, come quello delle isole Svalbard,

20 Cfr. O.A. Jefferson *et al.*, *The Ownership Question of Plant Gene and Genome Intellectual Properties*, in "Nature Biotechnology", 33, 2015, pp. 1138-1143.

in Norvegia²¹, fanno artificialmente da ponte tra la tesi dialettica e la sua antitesi: sono i depositi di informazioni relative alle piante ridotte a mero materiale genetico (germoplasma) e ritenute utili, o potenzialmente utili, agli esseri umani che possono anche ricorrervi nell’eventualità della loro estinzione.

In risposta all’impasse dell’oggettivazione e della soggettivazione delle piante, nonché al collasso estremamente redditizio della scissione soggetto-oggetto, la metafisica premoderna non è una soluzione. L’idealità del genoma, il suo primato e la sua indifferenza nei confronti dei fenotipi passati, presenti e futuri, è ancora quella tipica delle idee platoniche, i cui volti freddi si intravedono dietro le maschere mortuarie della “neutralità” scientifica e tecnologica e dell’antimetaphisica. Se non altro, Platone era un filosofo dell’intelligenza, degli opposti polari, a disagio con ciò che si trovava tra i due estremi. Socrate, da parte sua, era un pensatore consapevole del suo posto nel mezzo (come “levatrice di idee”), del non compimento, dedito non a estrarre intuizioni ma a muoversi tra loro, mettendole in circolazione nelle conversazioni con gli altri, facendole crescere, spesso senza una destinazione finale in vista. Pur non credendo di poter imparare qualcosa dalle piante²², era un pensatore vegetale *per eccellenza*, che doveva essere eliminato fisicamente affinché la tradizione metafisica potesse fare radici (da qui la tragica complicità di Platone nel verdetto che egli stesso deploava). Sapendo di non sapere nulla, se non il proprio non sapere, Socrate ritagliò intorno a sé una nicchia di pensiero che non raggiungeva obiettivi determinati e non risolveva problemi, ma ne creava in abbondanza, anche per il pensatore stesso.

Per resistere alla mercificazione, dobbiamo tornare a Socrate mettendo da parte Platone? oppure accompagnare Heidegger nel suo cammino verso i presocratici, muovendoci al di sotto e alle spalle della metafisica, per sollecitare l’altro inizio del pensiero dopo la fine della metafisica? Esiste, forse, un “dopo” in arrivo?

È ormai chiaro che la discussione intellettuale del XX secolo sul significato della fine della tradizione metafisica assume le vesti di un dibattito sulla fine del capitalismo sotto mentite spoglie, sempre con la premessa che il capitalismo sia il *nostro* alter-ego della metafisica. Una prospettiva sfumata, lontana dal sostenere un taglio brusco, afferma che la fine della

21 Cfr. K. Gruber, *Agrobiodiversity: The Living Library*, in “Nature”, 544, 2017, S8-S10.

22 “Sii comprensivo con me, carissimo. Infatti, a me piace imparare, ma i luoghi e gli alberi non sanno insegnarmi niente, mentre lo fanno gli uomini in città”. Cfr. Platone, *Fedro*, 230d, Bompiani, Milano-Firenze 2017, p. 51.

metafisica (e della storia, che è invariabilmente *della* metafisica) è essa stessa senza fine, una ripetizione apparentemente infinita delle possibilità del passato ormai esauste e di un nichilismo protratto, sempre più profondo e totalizzante. (Nel 1888, Nietzsche pensava che la storia futura del nichilismo sarebbe durata altri duecento anni)²³. Ciò implica che il termine del capitalismo e della mercificazione totale alla György Lukács sarebbe altrettanto indefinito, prolungato e sempre più stratificato. Il problema è che la metafisica e il capitalismo hanno messo in pericolo un pianeta abitabile, per cui la loro infinità teoretica potrebbe essere interrotta dalla fine del substrato materiale che hanno silenziosamente presupposto e depredato. La fine del mondo sarebbe una “esternalità” contingente sul piano logico della storia della metafisica, idealmente indifferente all’attualità o inattualità dell’esistenza.

Anche in questo caso, negli effetti pratici dell’ultimo programma metafisico, possiamo notare l’inversione rappresentata dall’influenza vegetale: se questa rende il mondo vivibile, il programma prima citato lo rende inabitabile. Ci troviamo a scegliere tra piante e filosofia *qua* metafisica, tra pensiero e filosofia, mondo e filosofia. Inoltre, il momento dell’inversione non è un evento unico e irripetibile; ricorre, al contrario, incessantemente fino a quando la vita vegetale, tra gli altri tipi di vitalità, sarà in grado di persistere tenacemente nonostante tutte le probabilità. Così come si ripete continuamente la scelta decisiva a cui siamo chiamati: piante o filosofia, pensiero o filosofia, mondo o filosofia. In tale modalità oggi avviene, o dovrebbe avvenire, una rivalutazione di tutti i valori ispirata da Nietzsche. Lungi dal fare ritorno a una figura o a un periodo storico già dato, è necessario tornare indietro (e avanzare, visto che il movimento è continuo) a queste istanze rivoluzionarie, violentemente fondative, disseminate nella storia della metafisica e del capitalismo che pretende di finire, all’infinito. Mettendo in *pausa* il nostro replay storico in quei precisi momenti, ci soffermeremo sui margini, sul confine che separa la filosofia dalle piante, la filosofia dal pensiero, la filosofia dal mondo. Lì, nella terra di nessun uomo, di nessuna donna e di nessuna pianta, avremo sperimentato il potere impotente del pensiero.

(traduzione dall’inglese di A. Napolione)

23 Cfr. M.A. Gillespie, *Nietzsche’s Final Teaching*, University of Chicago Press, Chicago 2017, p. 35.