

¿PUEDEN LAS PLANTAS ACTUAR POLÍTICAMENTE? FITOPOLÍTICA, FITOLITERATURA Y MINIMALISMO ESTÉTICO

Can Plants Take Political Action? Phytopolitics,
Phyto-Literature, and Aesthetic Minimalism

Ángel Octavio Álvarez Solís*
Ingrid Sánchez Tellez**

RESUMEN: El artículo explora la posibilidad de pensar la acción de las plantas desde una dimensión estética, proponiendo un minimalismo estético que articula saberes científicos y narrativas literarias. Desde esta perspectiva, plantea una fitopolítica sustentada en la fitoliteratura, desplazando la exigencia de probar una inteligencia vegetal para reconocer formas de agencia no humanas. Se concluye que la literatura de plantas opera como un campo especulativo que impulsa y reconfigura las teorías científicas, incluso antes de su validación empírica.

PALABRAS CLAVE: fitoliteratura, fitopolítica, agencia vegetal, acción de las plantas, cognición vegetal.

ABSTRACT: The article discusses the problem of whether plants think and act politically from an aesthetic dimension. To this end, the article proposes as a model of foundation an aesthetic minimalism understood as the extension of scientific arguments through literary narratives. For this reason, the hypothesis is that in order to think about the political action of plants, it is necessary to start from a phytopolitics articulated from a phytoliterature. The research question, then, is whether it is necessary to prove the political intelligence of plants in order for them to acquire intentionality. The conclusion is that plant literature is a speculative exercise which nourishes scientific theories that are verified even before its empirical testing.

KEYWORDS: Phytoliterature, Phytopolitics, Plant Agency, Plant Action, Plant Cognition.

Recibido: 13.12.25. Aceptado: 17.04.26.

* Doctor en Filosofía. Profesor Asociado del Instituto Interdisciplinario de Estética. Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: angel.alvarez@uc.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4685-6176>

** Doctora en Letras Modernas. Profesora de Jornada Completa en la Universidad Central de Chile, Santiago de Chile. Correo electrónico: ingrid.sanchez.tellez@ucen.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7299-9878>

251 *

Atenea 533
I Sem. 2026
[... 272]



Bajo Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0
Internacional, puede ser usado gratuitamente, dando
los créditos a sus autores.

Introducción

LA VERSIÓN ROMÁNTICA del pensamiento vegetal contemporáneo tiene como consigna moral la reparación del daño causado a las plantas y a ecosistemas enteros por parte de los humanos. Su efecto político es la nostalgia del tiempo inhumano que deriva en un duelo por las plantas. Por esta condición dolosa existen hoy día tantos herbarios recuperados y registros visuales de expresiones vegetales muertas, pues en una época de extinción –la sexta extinción de las especies planetarias–, el herbario es un museo de las formas de vida extintas. Un mausoleo natural. Un recordatorio de la caducidad y la violencia humana inscrita en la superficie terrestre. Este museo-herbario, un gabinete de maravillas sin culpa colonial, permite “conservar” los últimos vestigios de algunas formas de vida, quizá la última especie o el ejemplar de una planta, que sirvan para actualizar el futuro. El futuro es el litigio del presente. Un “futuro ancestral” donde el futuro planetario pervive en el pasado de los ríos, las montañas y los árboles (Krenak, 2024). No obstante, como el nombre lo indica, el modelo “conservacionista”, la conservación de especies trasladado a las prácticas políticas concretas o a las escenas teóricas recientes puede tener, paradójicamente, efectos “conservadores”. En este sentido, el avance paulatino de las humanidades ambientales ha traído consigo un registro lacrimoso, un duelo por las vidas menores que supone una neutralización política pues, como detectó Carl Schmitt respecto del romanticismo decimonónico, los románticos aspiraron a instalar una revolución religiosa por medio del ejercicio de producción literaria, a través de la “manipulación romántica del universo” (Schmitt, 2000, p. 139). Con base en lo anterior, cabe preguntarse si existen formas no-románticas de comprender la asociación entre literatura y pensamiento vegetal. ¿Cuáles son las condiciones para que las plantas puedan ser comprendidas como sujetos de acción política?

Un ejemplo de esta aproximación lacrimosa, aunque crítica y novedosa, de la devastación ambiental la encontramos en el *Chernóbil Herbarium* de Michael Marder y Annais Tondeur (2021). Similar al diario romántico, este diario construye con fragmentos y fotografías, la historia de una conciencia explotada. Solo que esta vez no es el “yo” el sujeto que padece el desgarramiento de la conciencia y la escisión de la subjetividad, sino la humanidad entera que parece entrar a un “tiempo sin tiempo” (Marder y Tondeur, 2021, p.

46), un tiempo sin posibilidad de orientación epocal. Por consiguiente, una lección metafísica del herbario de Chernóbil es que, aunque desaparezcan los humanos, las plantas seguirán existiendo en un planeta devastado. Las plantas son las supervivientes del tiempo. Al no necesitar de los humanos en contextos de extinción, las plantas están fuera del radar de la acción política, salvo que se asuma a la planta como el nuevo subalterno de la política mundial, o como los nuevos “sujetos” que reclaman su derecho a la ciudadanía planetaria.

Dadas estas consideraciones cripto-románticas, algunos críticos marxistas han encontrado una correlación entre el anticapitalismo romántico y la naturaleza como una nueva especie de “pesimismo revolucionario” (Lowy y Sayre, 2024). Por esta razón, no es extraño que autores prominentes del giro vegetal como Emanuele Coccia (2021) o Jeffrey Nealon (2015) argumenten que la potencia de las plantas sea precisamente su falta de potencia, que la atención que merecen las plantas, entre otras propiedades filosóficas, es su falta de acción y despoliticidad.¹ O bien, que las propuestas más pragmáticas de retorno al campo incurran en un gesto romántico similar al bucolismo norteamericano de finales de siglo XIX. Por consiguiente, el artículo asume que en el pensamiento vegetal contemporáneo existen, por lo menos, dos tendencias teóricas que resguardan de algún modo un residuo romántico: la actitud contemplativa de algunos exponentes de la *Plant Theory* y la deriva pragmática de algunos neoruralistas contemporáneos inspirados en la obra de Thoreau. A pesar de su supuesto vanguardismo filosófico o de su crítica furibunda a la modernidad capitalista, ambos modelos teóricos suponen una defensa antimoderna de la modernidad, o una metafísica de la ciudad que retoma algunas premisas del imaginario romántico decimonónico. De tal modo que la intensidad de los gestos románticos de algunas expresiones teóricas contemporáneas es inversamente proporcional a su grado de politicidad concreta.

Por lo anterior, la primera parte de este artículo expone por qué las propuestas vegetalistas indicadas tienen problemas con el registro político de las plantas, ya sea distanciándose de la política por medio de la contemplación

¹ Uno de los libros más importantes sobre el tema es *La vida de las plantas*, de Emanuele Coccia. Sobre el análisis crítico de su obra dediqué un libro completo (Álvarez, 2021), así que por razones de espacio decidimos no incluir sus argumentos. De igual forma, no abordamos la obra de Noelia Billi, por las mismas razones y, además, por concentrarse en los modos de existencia vegetal, antes que del problema de la agencia vegetal discutida desde las ciencias cognitivas.

filosófica, o bien con una proximidad pragmática basada en la ética individual. El problema es que ambos modelos tienen un concepto excesivamente moderno de política y, por extensión, de los derechos o las acciones colectivas. Un problema sinuoso ya que, en tanto concepto, la política es uno de los conceptos modernos que perdieron fuerza normativa debido a su inflacionismo social y la pérdida de su sentido emancipatorio (Biset, 2025). En consecuencia, la hipótesis de este artículo es que, para pensar la acción política de las plantas, y evitar una connotación romántica, es necesario partir de una fitopolítica fundamentada a partir de un minimalismo estético.

Con base en la neurobiología vegetal, la fitopolítica afirma que las plantas piensan, piensan políticamente con profundas conexiones sensibles y ambientales. Por ende, la fitopolítica no es directamente una política ambientalista ni una teoría crítica en clave ecológica: es una propuesta política de una nueva metafísica, de un cambio de régimen ontológico para pensar la existencia planetaria en su totalidad a partir de las condiciones vegetativas de cualquier viviente. Por ejemplo, no es lo mismo pensar la formación del ciudadano como la pulsión última de la política que imaginar a los vivientes como el fin sensible que orienten las instituciones comunitarias, tanto humanas como no humanas. La fitopolítica es así una teoría especulativa en su fundamentación, pero aspira a ser un sistema normativo en su orientación o aplicación para un tiempo institucional que no existe todavía. Por consiguiente, la fitopolítica es un caso de metafísica aplicada y no una teoría estándar de la justicia con nuevos sujetos políticos a incorporar en el catálogo de derechos. La fitopolítica es una política vegetal planetaria para transformar los imaginarios sensibles de las instituciones, incluida la literatura y el pensamiento, y no una nueva praxis humana inspirada en el comportamiento vegetal. Por tal motivo, la distinción entre la acción de las plantas y la agencia vegetal es fundamental para probar el argumento. Para poder hacer la distinción, la segunda parte del artículo problematiza la relación entre literatura de las plantas y las hipótesis científicas sobre la cognición vegetal a partir del programa de minimalismo estético. La conclusión es que las plantas son sujetos políticos porque sienten, perciben, actúan de manera concertada y la literatura es el medio para mostrarlo.

Fitopolítica: sesgo romántico y ruralismo en el pensamiento vegetal

Para la *Plant Theory*, la forma de pensamiento vegetal más extendida, la importancia de las plantas para el pensamiento radica en la orientación hacia la contemplación y no a la acción política. El giro vegetal es así un giro contemplativo, una apología de la lentitud. Coccia (2021) entiende este proceso como una “disposición contemplativa” hacia la mixtura de la vida; Nealon apunta a la recuperación del “ritmo lento” de las existencias vegetales como un ejemplo de otro tiempo posible. Si Coccia (2021) sostiene la “inacción tenue” de las plantas y Nealon (2015) la “acción lenta” de la vida vegetal son paradigmas de existencia, se sigue que en ambos casos la acción de las plantas es equiparada a la enacción pasiva, a la actitud lenta del crecimiento vegetal. Esta operación temporal supone una comprensión pasiva de la agencia vegetal, a pesar de afirmar el movimiento, donde la noción de lentitud sigue siendo bastante antropocéntrica. Los ritmos de la vida, lentos o acelerados, no necesariamente provienen del patrón humano. Un árbol puede tener más duración “humana” que una época histórica, pero ello no implica que ambas mediciones sean equiparables o conmensurables. Por lo tanto, la discontinuidad temporal entre la supuesta “lentitud” vegetal y la “aceleración” humana no son equivalentes desde una escala temporal planetaria, pues los estratos del tiempo terrestre no son idénticos a los tiempos de la vida vegetal o a los ciclos de la conciencia histórica. En un mismo espacio pueden confluír múltiples temporalidades y una variabilidad de escalas sin centro alguno.

Entonces, el problema de la *Plant Theory* –por lo menos de la propuesta de Coccia y Nealon– no es la teoría de la acción de las plantas ni el concepto de agencia vegetal albergadas bajo la forma procedimental de la inacción, la acción lenta o la enacción, sino el supuesto no justificado de comprender a la política como una acción (*action*). Una herencia griega retomada por Hannah Arendt (1958) y que la modernidad política adoptó como su matriz discursiva, ya sea bajo la forma kantiana del “poder de elección” (*Willkür*), el concepto marxista de *praxis*, o la vía sociológica de la agencia (*agency*) entendida como la capacidad para la acción. Las plantas muestran que la acción política no es un patrimonio exclusivo de los grupos humanos. Por lo anterior, cabe preguntar qué tanto cambia el concepto de acción política si le quitamos la exclusividad de la acción a los humanos, o a los humanos “juiciosos”,

“deliberativos”, de “mentalidad ampliada”, según Hannah Arendt. ¿Pueden las plantas disponer de acciones políticas distintas a las humanas capaces de ofrecer un fundamento epistémico a los vivientes?

Para iniciar la argumentación, cabe indicar que la política no es reducible a la acción, pero aquella no puede pensarse sin esta. Se trata de una conceptualización analítica, no ontológica. La acción “política” permite explicar conductas o comportamientos que tipificamos previamente como “políticos” si y solo si cumplen con las condiciones suficientes de nuestro concepto de “política”, pero esta satisfacción pertenece al orden cognitivo de nuestros conceptos y no a una realidad política independiente del mundo humano. Por eso, las acciones de las plantas son buenas candidatas para ser calificadas como “políticas, pues están ensambladas en un mundo compartido con las demás formas de vida del planeta. Además, la distinción clásica entre teoría y praxis es obsoleta desde un marco epistémico vegetalista ya que, el pensamiento es una forma de la política cuando el sistema de relaciones que organiza el mundo cambia su distribución sensible y, al mismo tiempo, la política es una forma del pensamiento cuando su interés no consiste en transformar directamente el estatuto de los vivientes por medio de la acción colectiva, sino por medio de las maneras de narrar la interacción entre las formas de vida. Por tal motivo, no todo es político ni todo debe ser político como dicta el imperativo contemporáneo, pues la política no siempre deviene en una acción manifiesta para cambiar el campo político; y viceversa, ni la retirada o alejamiento de la política constituye un gesto de “antipolítico” como ha defendido la infrapolítica en la última década (Moreiras, 2020). Por el contrario, la infrapolítica en su crítica al Antropoceno es una manera de dar “un paso atrás” a las automatizaciones epocales y encarar a la politización misma: una “política del pensamiento” (Moreiras, 2025). Por estas razones de cuño crítico, la política no se reduce a la acción social ni a la expresión colectiva: también adopta la forma herbácea del pensamiento, de la normatividad conceptual abigarrada, o de la orientación existencial para entramar una nueva relación sensible con los vivientes. La política puede ser descrita como el arte de vivir planetariamente a partir de la mutación de las escalas y no como el conjunto de instituciones que reproducen el principio general de equivalencia.

Por consiguiente, el problema con la falta de “politicidad” de algunas versiones de la *Plant Theory* es que algunos representantes consideran que

la agencia vegetal no es compatible con la acción política en el sentido normativo del término. Es más, la política en abstracto, que a veces es equivalente a Occidente, es considerada el enemigo teórico que ha subalternizado a las plantas por siglos de metafísica antropocéntrica; sin embargo, el problema es de otra índole. Tanto Coccia y Nealon, aunque es extensivo a otros representantes del pensamiento vegetal, mantienen todavía un registro moderno de la política, un matiz hegemónico, así como una distinción sustantiva entre teoría y praxis. Como señalé, el registro moderno de la política está agotado en el presente, pues colapsó empírica, conceptual e institucionalmente. A partir de esta situación epocal, existen algunas razones filosóficas para plantear una teoría política vegetal entendida como una extensión multiespecies, una política sin *polis* ni *antropoi*, donde la centralidad no está en la ciudad humana –la *polis*– ni en la antropología política como supuesto normativo –*anthropoi*–, sino en la relación multiescalar entre el entorno y las especies tal como actúan las plantas en el entorno. Las plantas perciben, piensan y actúan de forma “planetaria”, sin gradaciones o jerarquías ontológicas; sus manifestaciones externas adquieren una forma política an-árquica, poshegemónica, pues al no disponer de un centro, carecen de principio y, por extensión, de una “cabeza” que sea entendida como una autoridad política. Las plantas son las especies mutualistas por antonomasia. Esta forma de pensamiento político aprincipial es lo que entiendo como fitopolítica y es el opuesto a la dimensión contemplativa caracterizada por algunos exponentes de la *Plant Theory*.

De manera similar a la aproximación contemplativa de la acción vegetal, existen versiones aplicadas de la filosofía botánica que coinciden en la falta de politicidad de las plantas, o infieren que su dimensión política está supeditada a su comportamiento metafísico o biológico. En este sentido, el ruralismo es la culminación metafísica de la política debido a que lleva a su límite el concepto moderno de naturaleza –una abstracción sin mediaciones– y, concibe a esta última sin extrañeza bajo los criterios del orden y la armonía. El asunto aquí es que mientras no cambie la metafísica compensatoria que subyace al programa político de la modernidad, la política seguirá siendo básicamente automatización planetaria y administración de los “recursos naturales” para fines humanos. La naturaleza como concepto filosófico sigue siendo un residuo moderno de las metafísicas de la presencia basada en la supuesta regularidad de las leyes físicas.

Un ejemplo de esta correlación entre ruralismo y armonía de la naturaleza está presente en la literatura estadounidense. En la década de los sesenta del siglo XX, el crítico literario Leo Marx detectó que un tropo recurrente de la literatura norteamericana del siglo XIX es la interrupción del paisaje pastoral por medio de la introducción de máquinas industriales. Siguiendo la senda abierta por Thoreau, Marx propuso un modelo de pastoralismo trascendental para mostrar que la imagen bucólica de Estados Unidos es un remanente antiguo que contradice el espíritu norteamericano del progreso representado por la imagen del futuro industrial. Sin embargo, a diferencia de la dialéctica decimonónica entre naturaleza y tecnología, el ensayo de Marx está interesado en exponer la alteración del paisaje “interno”, la estructura psíquica estadounidense, por medio de la modificación del paisaje externo, la majestuosidad natural del Norte de América. Para exponer esta naturalización del alma industrial estadounidense, Marx postuló como escena originaria del ruralismo norteamericano el momento en que el paisaje de Walden Pound narrado por Thoreau en su célebre *Walden* (1825/2025) es interrumpido por el silbido de una locomotora. Ese silbido, sonido permanente de la máquina capitalista, será convertido en un ruido blanco (*white noise*) que no abandonará el paisaje psíquico estadounidense, tal como se reproduce en clave de catástrofe climática en *Ruido de fondo* (2014) de Don DeLillo. Lo importante de este tropo literario –presente igualmente en la literatura de Melville, Emerson, Hawthorne, Twain, Frank Norris, Henry Adams, Henry James y Scott Fitzgerald– es su función imáginal: opera como el fundamento del pastoralismo que plantea la vuelta a la forma rural como una salida civilizatoria, la condición trascendental del pastoreo como tecnología de relación ética con la naturaleza. Las palabras de Leo Marx (2000) son precisas:

Lo atractivo del pastoralismo es la felicidad que representa la imagen de un paisaje natural, un terreno virgen o, si está cultivado, uno rural. El movimiento hacia un paisaje tan simbólico también puede entenderse como un alejamiento de un mundo «artificial», un mundo identificado con el «arte», utilizando esta palabra en su sentido más amplio para referirse a los hábitos mentales disciplinados o a las artes desarrolladas por comunidades organizadas. En otras palabras, este impulso da lugar a un movimiento simbólico que se aleja de los centros de la civilización

hacia su opuesto, la naturaleza, alejándose de la sofisticación hacia la simplicidad o, para introducir la metáfora cardinal del modo literario: alejarse de la ciudad y dirigirse al campo. Cuando este impulso no se controla, el resultado es un deseo ingenuo, una perversión romántica del pensamiento y el sentimiento. (p. 9)

Como puede notarse, Leo Marx problematizó el eco romántico que subyace a la tentación ruralista de abandonar la ciudad y dirigirse al campo como posible salida a la civilización industrial. El exilio al campo es asumido como una acción política. Este gesto, convertido en método por parte de Ralph Waldo Emerson (*Method of Nature*), será cumplido de manera radical por Thoreau como una instrucción para la vida salvaje, como una vida sin principios (Thoreau, 1871/2017). El asunto es que esta apertura bucólica implica una relación con la naturaleza que debe ser principalmente ética, basada en la amabilidad y la reciprocidad entre la máquina y el jardín, sin cuestionar la política devastadora del capital industrial. En efecto, alrededor de la figura de Thoreau, se han instalado diversos proyectos neoruralistas de retorno al campo y la vuelta a la vida salvaje como una crítica a la civilización contemporánea. Tales proyectos disponen de una impronta ética antes que política. Por consiguiente, el problema consiste en establecer un vínculo moral con el campo antes que una relación metafísica o afectiva diferente, pues la moral como fundamento del orden social constituye uno de los supuestos fundamentales de la teoría social moderna: una relación individual que termina por juridificar la relación entre las partes a partir de un contrato natural (Serres, 2001).

En sintonía con la obra de Leo Marx, una propuesta reciente inspirada en la vuelta a Thoreau es la “ética del deshierbe” de Antoine Traisnel y su apuesta de no “deformar” el paisaje a partir del abandono de la noción de propiedad privada de la tierra. Apoyada en el capítulo “campo de frijoles” de *Walden*, Traisnel extrae una nueva política pragmatista de la plantación, una agropolítica que no tiene como impulso la acumulación de las riquezas naturales, sino una praxis campesina, laboriosa e iterativa, donde los frutos sean beneficio para la mayoría. Esta nueva relación “ética” con el campo –nueva para Traisnel, por supuesto– tiene como justificación el impacto de la biopolítica en la vida vegetal. Siguiendo al Foucault de la gubernamentalidad, Traisnel sostiene que las plantas no son el sujeto

olvidado ni una abyección de la biopolítica moderna, ya que el proyecto moderno vegetalizó los cuerpos animales a partir de la introducción de la lógica dispersiva de las poblaciones vegetales. Por lo tanto, la biopolítica moderna construyó el dominio de las poblaciones a partir de un modelo similar al de la plantación (Traisnel, 2023, p. 27).

Como podrá notarse, ni la aproximación contemplativa ni la pragmática del pensamiento vegetal concluyen que las plantas sean sujetos políticos, o que sus acciones tengan la propiedad de ser “políticas” como la de los humanos o los animales. Esta apreciación “política” se debe principalmente a que extraen su concepto acción vegetal de la nueva biología y la neurobiología vegetal, así como el concepto de acción política de la teoría política moderna sin mostrar su incompatibilidad: dan por supuesto que los cambios en la forma de pensar la vegetalidad no tiene implicaciones directas con la forma de pensar la política. El asunto es que un avance científico tiene otro ritmo distinto comparado con el cambio de paradigma de la política o el derecho que es más lento, pero termina por tener una salida institucional. Las revoluciones científicas no son equiparables a las revoluciones políticas, a pesar de mantener una afinidad estructural.

En consecuencia, para probar que la tesis acerca de que las plantas piensan políticamente es verdadera o, por lo menos más persuasiva para un lector “moderno”, “ilustrado” o “nihilista”, las investigaciones de la nueva biología o la neurobiología vegetal no son suficientes, ya que una de sus orientaciones epistemológicas consiste en explicar la singularidad vegetal con independencia del factor humano. Una virtud epistémica que deriva en una carencia política. Por esta razón, en este punto es dónde la expresión literaria de las experiencias vegetales resulta fundamental: la literatura puede ser ciencia anticipada. La literatura, especialmente en el género de la ciencia ficción o la literatura fantástica, es teoría política contemporánea. La ficción especulativa es una metafísica aplicada. De tal modo que la literatura constituye un espacio privilegiado para confrontar la crisis climática generado por nuestra forma de vida (Rodríguez Freire, 2024, p. 18), y para disputar el imaginario apocalíptico que encierra la nueva teología política de la cibernética a partir de la ciencia ficción capitalista (Nieva, 2024). Por ende, la propuesta argumentativa lleva de forma explícita un *minimalismo estético* –derivado de un minimalismo científico– que expone cómo y por qué la literatura de las plantas (fitoliteratura) es la

única escritura que permite estipular la dimensión política de las plantas de forma creativa, sin ninguna jerarquía epistémica o política, capaz de robustecer los conocimientos técnicos de las ciencias de la vida. La fitoliteratura consiste en la confección de ficciones especulativas que ensamblan los hechos físicos, la imaginación estética y la posibilidad de atribución de agencia política a formas, sujetos o personas que el derecho, la ciencia y la filosofía modernas han clausurado de forma radicalmente antropocéntrica. En las superficies de la literatura, la agencia vegetal es más visible o explícita que en los experimentos de los laboratorios de inteligencia vegetal, pero como ha mostrado Paco Calvo, la comprensión del mundo interior de las plantas –con conductas adaptativas más que consciencias subjetivas– supone un ejercicio sutil que tiene consecuencias profundas para nuestra visión del mundo (Calvo, 2023, p. 239). La fitoliteratura genera así escenarios de mentalidad vegetal con base en la agencia política, ya que la metafísica del pasado puede ser la ciencia del presente. Para probar lo anterior, la siguiente sección problematiza dos casos de fitoliteratura donde la expresión literaria de las plantas se anticipa a algunas teorías científicas sobre la vegetalidad, en especial la fisiología vegetal decimonónica y la cognición vegetal en la teoría “modular” de la mente.

Fitoliteratura: del alma vegetal a la mente de las plantas

Respecto del comportamiento de las plantas, la teoría estándar de la acción ofreció una primera respuesta negativa: las plantas actúan de forma involuntaria o simplemente no son capaces de disponer acciones voluntarias, libres. Como puede notarse, el argumento de este modelo interpretativo está basado en la distinción entre acción voluntaria y acción involuntaria: si las primeras se “eligen” como escribir o diseñar un libro, las segundas simplemente “ocurren” como metabolizar o respirar. Sin, estos son actos reflejos, mecánicos, sin una reflexividad consciente. La conclusión de esta teoría, fundada en la psicología experimental decimonónica (Fechner, 2025), que derivó después en el conductismo clásico, es que las plantas no piensan porque las acciones involuntarias no necesitan de una mente. Por esta razón, las representaciones estéticas de las plantas durante este periodo como en *Tierra de bosques* de Alphonse Daudet (1873) o en *Los sauces*

(1905/2024) de Algernon Blackwood apelan a la posibilidad “fantástica” de que las plantas puedan tener cognición y, por ende, tal operación las convierte en sujetos ominosos, en vegetales con consciencia casi humana. Para el siglo XIX, el postulado “literario”, antes que científico, acerca de que las plantas “piensan” implica que son entidades que devienen monstruosas, siniestras, extrañas, pues ponen en peligro la atmósfera sensible de los humanos debido a que, detrás de su apariencia sésil, resguardan una voluntad de daño.

En *Los sauces* de Blackwood –esa pieza magistral del gótico vegetal inglés–, ni la naturaleza en general, ni las montañas, los ríos o los animales en particular, son los elementos detonadores de la perturbación de los dos personajes principales, sino el “enjambre” de sauces que yacen unidos entre sí de forma amenazante. Los sauces parecen manifestar una voluntad oculta a los ojos humanos, un cuerpo orgánico sin mente, pero con intencionalidad capaz de transmitir fascinación y espanto. El humano es un intruso para el mundo vegetal única y exclusivamente si asume una posición subalterna respecto de las plantas. Esta relación de indefensión, de rechazo de un mundo “al que no se nos daba la bienvenida” (Blackwood, 2024, p.134) es identificable como el reverso oscuro del antropocentrismo romántico: una subjetividad solitaria entregada a las fuerzas destructoras de la naturaleza. Por esta razón, el relato de Blackwood delinea como un “terror” legítimo que las plantas puedan tener intenciones o voluntad propia, pues si pueden disponer de deseos y creencias —algo parecido a una mente humana— es porque el contenido de tales intenciones pueden ser el daño o la venganza hacia el humano. En tal caso, lo relevante de esta intencionalidad destructora es que está anclada, principalmente, al hecho de que las plantas y los árboles actúan concertadamente, como una horda furibunda o un “enjambre” organizado. El miedo decimonónico al surgimiento de la masa encarnado en un sistema de árboles conectados entre sí.

En la continuación del relato, los dos viajeros se adentran en el bosque para pasar la noche y, como es anticipado en las teorías de la nocturnidad, la noche es el tiempo –antes que el espacio– de igualdad entre las formas de vida, de indistinción entre las especies, de una democracia de los desemejantes (Foessel, 2020). Por consiguiente, durante la noche los sauces parecen admitir altos estados de conciencia, mayor movimiento físico y formas de libertad inusitadas, además de generar cierta igualdad ontológica con

los humanos. El problema es a la mañana siguiente que ambos hombres advierten que el mundo humano ha cambiado de posición: la falta de un remo, la hendidura en su canoa y la desaparición de parte de las provisiones resulta inexplicable sin que emerja lo fantástico. Pero el relato continúa ofreciendo eventos sin explicación causal humana salvo que los sauces sean los causantes de tales acciones. Los sauces son capaces, entonces, de jugar, de lastimar, de asustar, de incomodar, de planear o poner trampas como si fuesen cazadores igual que los humanos. Pueden ser amistosos o peligrosos. Por lo tanto, aceptar la intencionalidad vegetal forma parte de la redención humana propuesta por la fitoliteratura decimonónica, ya que como la ciencia no puede probar la motilidad vegetal –el hecho de tener alma–, la literatura es el recurso para poner a circular tal hipótesis:

Era un pedazo de tierra jamás hollado por el hombre, solitario y perdido, que descansaba bajo la luz de la luna, alejado de cualquier influencia humana, plantado en la frontera de otro mundo, *un mundo extraterrestre, un mundo compuesto de sauces y de las almas de dichos árboles*. [Énfasis en el original] (Blackwood, 2024, p. 172)

Por lo anterior, el vínculo entre el gótico vegetal decimonónico y la teoría del alma de las plantas comienza a tener sentido, pues los textos literarios amplían especulativamente la hipótesis acerca de la libertad de las plantas, tal como lo planteó Gustav Fechner en el siglo XIX después de un colapso nervioso (Fechner, 1848/2025); o bien Goethe (2019) cuando pensó la metamorfosis de las plantas como el resultado deliberativo de una *Urpflanze* o planta originaria de la cual derivan las demás especies. Por sí mismo, una planta o un árbol no representa un peligro para las fantasías humanas de finales del XIX, pero su politicidad, su formación colectiva como unidad transmite un miedo profundo por la pérdida de control humano sobre ellas. Las plantas son peligrosas cuando actúan como un cuerpo político, cuando el enjambre de cuerpos arborescentes afirma su libertad natural.

En el relato de Blackwood, la capacidad de actuar en común de los sauces y la manera silenciosa de moverse hacia una dirección de forma voluntaria genera un temor reverencial en los personajes, por ello la prueba de la inteligencia vegetal es que disponen de movimiento, pues desde Aristóteles

hasta Deleuze, un argumento recurrente es que no existe pensamiento sin movimiento. Las plantas al ser sésiles, al carecer de movimiento, no disponen de entendimiento. Por ello, la trama de *Los sauces* está condicionada por la constatación de los viajeros de que los sauces efectivamente se mueven, se mueven de manera perceptible al grado de generar una proximidad monstruosa: “sin ningún género de dudas, los árboles estaban ahora más cerca de la tienda, innecesaria y desagradablemente más cerca. *Se habían aproximado a ella*” [énfasis en el original] (p. 182). La notificación de movimiento vegetal y, por extensión, de la voluntad de los árboles para aproximarse o distanciarse del medio humano los convierte en sujetos sensibles que perciben casi de forma ciega los movimientos humanos, pero no así el alma que los gobierna. Los sauces son cuerpos en movimiento apenas perceptibles para la mirada humana, pero con un alma similar al de cualquier especie sintiente. “Los sauces enmascaran a los otros: pero nos sienten, nos buscan” (p. 203). Es más, la reciprocidad sintiente entre vegetales y humanos parte del hecho que ambos comparten una dimensión sensitiva, según la lengua aristotélica introducida por Blackwood, ya que ambos pueden comunicarse, llegar a consensos o dominar a una especie sobre la otra. La percepción, silenciosa y debilitada, es amplificada como la prueba de la existencia de un alma vegetal: “creo que nos perciben –los sauces–, pero de momento no pueden vernos. Tenemos que mantener las mentes en calma, pues lo que captan son precisamente nuestros sentimientos. Tenemos que controlarlos o estaremos perdidos” (p. 201).

El relato de Blackwood viene a probar con argumentos literarios lo que Gustav Fechner intentó con la fisiología vegetal de su época: las plantas son libres porque tienen alma, pero su alma no alcanza los grados suficientes de cognición para disponer de acciones políticas (Fechner, 2025, pp. 167-194). Y si las llegaran a tener, como demuestra el texto fantástico, es para devenir en algo siniestro y perturbador. El alma vegetal y el cuerpo político de las plantas están disociados a tal grado que puede pensarse que la libertad de la naturaleza no alcanza la dimensión política como en el mundo humano, dejando a los humanos los derroteros de la libertad civil. Incluso, el tipo de justicia que se extrae del comportamiento las plantas es cercano a la justicia de los antiguos o de algunas sociedades no-occidentales –una reparación del daño histórico de los humanos hacia la naturaleza– y no de otras formas de justicia menos punitiva, ni distributiva ni legal.

En sintonía, en el siglo XX, con la aparición de la teoría computacional de la mente, la posibilidad de que las plantas piensan y actúan deliberadamente inauguró un nuevo debate acerca de la cognición vegetal; sin embargo, la conclusión fue igualmente negativa: las plantas no piensan ni actúan políticamente porque carecen de representaciones. Al no poseer una mente representacional, las plantas “piensan” procesando información débil o, a lo mucho, generan representaciones que no están en condiciones epistémicas de aspirar a tener representaciones genuinas. La razón que subyace a este argumento cognitivo es que es dudoso que las plantas actúen de un modo concertado o político porque, para ello, necesitarían disponer de una mente productora de representaciones complejas o un conjunto sistematizado de representaciones sobre el mundo externo. La teoría computacional –la teoría de la mente más aceptada durante el siglo XX– rechazó la cognición vegetal porque su nivel de justificación está basado en una analogía con las máquinas computacionales recién incorporadas al catálogo de la técnica humana y no con las metáforas organicistas de la ciencia vegetal decimonónica. Si para tener una mente se requiere tener representaciones y las plantas carecen de ellas, se sigue que las plantas no tienen mente y, sin mente sintetizadora, no existe la acción política.

Como puede notarse, la condición necesaria para que exista la acción política es que exista la mente vegetal, pero como la mente en general es una máquina, una máquina que “computa” representaciones, entonces los únicos sujetos a los que se les puede atribuir politicidad es a los humanos y, en menor medida, a algunos animales según el tipo de representaciones que producen o su grado evolutivo. Por lo tanto, el modelo computacional es restrictivo para pensar la cognición vegetal, a pesar de que las plantas dan muestras de seguir reglas o comportamientos dirigidos. ¿Por qué no es posible pensar a las plantas como máquinas? ¿Qué riesgo supone la tecnificación del orden vegetal? Lo primero que debe explicitarse es que, más que el uso de la metáfora vegetal, la metaforología maquinica atravesó prácticamente el *sensorium* del siglo XX: de la máquina futurista de Marinetti hasta la máquina deseante de Deleuze, la máquina configuró el modo técnico de la percepción sensible. Para que a una especie o forma de vida se le atribuya pensamiento debe cumplir, entonces, con las condiciones epistémicas de una computadora, de una máquina de la época de la cibernética. Para sentir, pensar o percibir, es necesario saber

procesar información de manera representacional. Este registro cibernético ocluyó la vegetalidad de muchas formas pues, así como es difícil encontrar explicaciones “maquinales” de los árboles, las plantas, las hojas o los minerales fuera del campo literario, nadie dudó en pensar la vida psíquica en clave vegetal: el inconsciente como un “bosque oscuro”; la cabeza sistemática como “una mente bien ajardinada”, o un cerebro “bien plantado” son ejemplos de este uso “vegetal” de la mente humana.

Con el surgimiento de las ciencias cognitivas en los cincuenta, la relación entre máquinas y plantas comenzó a ser ensayada, aunque sea en pocas ocasiones, en algunas expresiones literarias. Algunos ejemplos notables son *El jardín de Adompha* (1938) de Clark Asthon Smith o la importante *The Day of the Triffids* (1951) de John Wyndham en la que ciencia, vegetalidad y teoría modular de la mente se conjunta para plantear la capacidad de las plantas para regular la mente humana como si fuese una máquina; sin embargo, cabe destacar el relato “La máquina del sonido” escrito por Roald Dahl para el *The New Yorker* en 1949. Conocido por ser el autor de *Charly y la fábrica de chocolate*, Dahl cuenta la historia de Klausner, un hombre nervioso obsesionado con inventar una máquina que registre los sonidos inaudibles para los humanos. Al poner a prueba su invención, Dahl descubre que las flores, los árboles y las hojas padecen dolor y emiten quejas cuando se corta un tallo o se golpea un tronco. Esta sensibilidad vegetal es asumida en el relato con ambigüedad. No queda claro si se trata de una alucinación de Klausner dada sus condiciones psíquicas o de un descubrimiento científico de avanzada que prueba con evidencia empírica la capacidad vegetal para sentir dolor, o pensar sintiendo. En tal caso, el relato pone en escena la intercambiabilidad sensible de las escalas de los vivientes y sus diferentes campos perceptivos: no escuchar el canto de una mosca o no reconocer el grito de una flor no implica que no emitan sonidos articulados o sonoros, pues los humanos no pueden ser la medida que ponga las reglas de la percepción sensible debido, precisamente, a su falta de sensibilidad con otras especies: ¿Cómo sabe usted que una rosa no siente tanto dolor cuando le cortan el tallo por la mitad como el que sentiría usted si le arrancasen la muñeca con tijeras? ¿Cómo puede saberlo? Es un ser vivo, ¿no? (Dahl, 1949/ 2024, p. 285-292).

El fragmento seleccionado plantea, en un contexto de ciencia ficción, un problema genuino de la neurobiología vegetal contemporánea. Y, aunque

la conclusión en los cincuenta es especulativa, ello no implica que su prospectiva no sea correcta. De hecho, con la aparición de la biosonificación, la experimentación con el sonido de las plantas se vuelve una realidad. Nuevamente la literatura es ciencia anticipada. La biosonificación es un proceso técnico-acústico donde dos electrodos son conectados en las hojas de las plantas y se obtienen microfluctuaciones de conectividad eléctrica llamadas bioemisiones. Como explica Rodrigo Tamay (2023) –artista sonoro argentino– el biosonificador traduce en tiempo real información biológica en sentido musical, sea un ritmo o una melodía. Este proceso de “música vegetal” es resultado de una máquina similar a la de Dahl salvo que convierte la energía vegetal en sonido estético. Por esta razón, la música vegetal es previa a la emergencia del bioarte, pues el interés estaba centrado en la singularidad de las plantas antes que en la práctica artística: “a través de la música vegetal lo que se busca es abandonar la idea de que las plantas son organismos pasivos. Creo que la música de plantas invita a repensar nuestra relación con la Naturaleza” (Tamay, 2023, p. 44).

En principio, el relato literario de Dahl parece coincidir con las investigaciones pioneras sobre fisiología vegetal de Jagadis Chundra Bose (1926), quien intentó medir la reacción de las plantas a las ondas electromagnéticas sin mucho impacto. Lo que añade Dahl es que los sonidos vegetales son de lamento, ni melodía ni ritmo, gritos de la naturaleza clamando por un dolor interno. “El sonido que hacían los árboles era peor que cualquier sonido humano conocido, por aquel tono horripilante, discordante, como si no proviniera de una garganta” (Dahl, 2024, p. 297). A partir de lo anterior, la pregunta relevante es porqué un sonido que para los humanos es “horripilante” sería equivalente para el mundo vegetal. ¿El sonido de un árbol es un grito o una melodía? Dahl cierra su narración con una doble ambigüedad: la máquina del sonido terminó siendo destruida por la rama de un tronco cortado y el médico que era testigo se asustó por la caída, no se puso los auriculares y terminó escéptico respecto del supuesto hallazgo de Klausner. Entonces, “La máquina de sonido” puede interpretarse como una venganza de la naturaleza por ser profanada y develar el secreto de su voz al mundo humano; o bien, como el delirio de un hombre trastornado que padece de sinestesia vegetal. Este problema acústico será planteado de manera diferente con la aparición de la modularidad de la mente y los avances en la inteligencia vegetal.

A partir de Jerry Fodor (1999), la teoría de la modularidad de la mente apoyó algunas de sus hipótesis científicas con evidencia empírica proveniente de la etología. Los animales, antes que las plantas, son los candidatos para tener acciones con contenido conceptual; por el contrario, las plantas tienen conductas básicas que no pueden tipificarse como acciones. Los animales son “metafóricamente” sujetos políticos, pero no de forma ontológica. Igualmente, es el caso de las plantas: ni metafórica ni empíricamente tienen acciones políticas, pues las plantas no pueden pensar porque no sienten ni actúan “según un propósito”. De hecho, Fodor argumentó que como la mente funciona como un conjunto de módulos similares a los procesadores de una computadora encargados de realizar varias tareas específicas, las plantas, y prácticamente la mayoría de los animales, no disponen de una mente modular análoga a la humana.

Lo interesante es que uno de los ejemplos que empleó Fodor para trazar un límite científico a la metáfora vegetalista lo retomó de la teoría darwiniana de la evolución, específicamente la tesis “adaptacionista” de la selección natural, según la cual las variables ambientales seleccionan cuáles son las propiedades hereditarias más adecuadas para la supervivencia y la reproducción en una situación ecológica. Si las plantas poseen más conductas adaptativas que consciencias subjetivas, se sigue que puedan tener una forma de política a partir de intencionalidades no-conscientes. Sin embargo, para Fodor, la puesta en prueba de la tesis “adaptacionista” sugiere un límite literario del lenguaje humano y, por extensión, a la imposibilidad de la “modularidad” de las plantas. El uso “poético” con fines epistémicos no tiene el mismo valor filosófico que una fuente científica con un uso poético. La ciencia no puede usar metáforas vegetales sin ser reflexiva con tal uso, o de algún otro campo, sin que exista cierta pérdida de objetividad o rigor empírico en sus explicaciones. De tal modo que algunas nociones comunes en las narraciones científicas como “madre naturaleza”, “proyecto evolutivo” o “gén egoísta” son metáforas que explican los límites del discurso científico más que una realidad empírica, ya que están basados en un antropomorfismo metafórico.

Un lector o lectora perspicaz notará que, a pesar de la restricción metodológica que expone Fodor, abre la posibilidad de que las metáforas provenientes de la fitoliteratura puedan contribuir al avance de la neurobiología vegetal. ¿Por qué no usar la metaforología vegetal como un “caso de

necesidad” recurrente para completar las restricciones y desconocimientos de la nueva biología? Se trataría de invertir el argumento esgrimido por los avances científicos en favor de la literatura. Si para Francis Hallé la bioquímica de las plantas es un caso de “decirlo todo sin palabras” (Hallé, 2021, p.159), la literatura de las plantas es un caso de “imaginarlo todo con palabras”. Las palabras, la imaginación y la ficción especulativa no son opuestas al arte de la descripción científica, pues las narraciones de la física, la biología o la paleontología guardan afinidades literarias cuando convierten en intriga lo que era evidente para un periodo de normalización epistémica (Stengers, 2025, p. 26).

Finalmente, Daniel Dennett fue uno de los filósofos que mejor identificó el superávit metafórico que ofrece la lengua vegetal para pensar la mente de las plantas y su conexión posible con la literatura. A partir de lo que entendió Dennet como bombas de intuición, (Dennet, 1996, p. 34), afirmó que es útil estipular o atribuir representaciones a un viviente si con ello explicamos mejor su comportamiento y sus acciones más complejas: de esta manera, resulta beneficioso pensar que las plantas poseen representaciones sin con ello mejoramos nuestras explicaciones empíricas sobre el mundo. Lo mismo puede afirmarse de la politicidad de las plantas: conviene pensar que las plantas son políticas si con ello la política se transforma hacia algo mejor. Esta operación epistemológica, acaso instrumental, recibe el nombre de “actitud intencional”: las plantas pueden mostrar intencionalidad si los humanos que aspiramos explicar sus acciones les atribuimos intencionalidad o representacionalidad. Además, pensar que una planta tiene representaciones o politicidad es tomar una actitud distinta respecto de ellas, sin una supremacía ontológica ni una excepcionalidad antropológica. Esta actitud es una apuesta pragmática, una estrategia interpretativa o una posición explicativa que introduce una novedad metodológica: aunque la “mente” de las plantas no sea como la de los humanos ni se asemeje a la sensibilidad animal es importante asumir la existencia de una mente vegetal para entender cómo piensan tales especies, cuáles son sus deseos, creencias e intenciones para habitar el mundo físico y político de otro modo. De hecho, esta operación cognitiva es común en cierta psicología popular. Así como a una persona desconocida –un conductor de aplicación– o un animal conocido –el gato de Derrida– le atribuimos deseos y creencias para poder reducir la incertidumbre sobre su comportamiento,

asimismo las plantas pueden tener deseos, creencias e intenciones políticas para conectar mejor con su mundo interno. Aunque es una atribución del lenguaje humano, la vida psíquica de las plantas posee un grado de autonomía e intencionalidad cuando buscamos explicaciones intencionales en ellas. Por lo tanto, las plantas tienen mente, ya sea como un postulado teórico de la razón práctica o como una extensión alternativa del principio de caridad de Donald Davidson: para comprender las “acciones” de una planta debemos interpretar sus gestos, sus formas y comportamiento como si fuesen palabras o pensamientos similares a la vida humana. Si las plantas piensan, piensan políticamente. Esta forma de antropocentrismo débil, utilitario, permite recordar que la historia de la ciencia y la razón práctica está cargada de conceptos que, en el fondo, son postulados regulativos como el alma para los antiguos, el libre albedrío para los medievales, el intelecto común de los averroístas o la libertad negativa para los modernos. Aunque no se pruebe su existencia empírica, su aceptación como parte del mundo transformó todas las instituciones.

No obstante, esta historia de entes de la razón práctica –una historia de conjeturas, ideas regulativas y experimentos mentales– no es posible imaginarlo, registrarlo y ponerlo en práctica sin la práctica literaria; en este caso, sin la historia de la literatura de las plantas. No es que la fitoliteratura use “representaciones” o sea mimética desde un punto de vista literario, sino que, cognitivamente, está fundada en la atribución de la actitud representacional de las plantas. La literatura enseña que es mejor pensar que las plantas piensan y actúan políticamente, aunque carezcamos de evidencia fitológica que lo compruebe, para ampliar el sentido político de las demás especies y ampliar la escala de la política humana.

Conclusión

En suma, la fitoliteratura es una reacción sensible de la actitud representacional de las plantas para evitar aquello que Dennett denominó “cerebrocentrismo”: suponer que la inteligencia o la conciencia solo puede tener forma humana. La inteligencia vegetal, así como la conciencia animal, no son prestaciones antropocéntricas para comprender las acciones de los no-humanos, sino realidades externas a la vida psíquica de los cuales los

humanos aun no disponemos –esta premisa fue válida hasta la aparición de la neurobiología vegetal en las últimas dos décadas. Por ello, aunque Dennet considera que la apuesta por la actitud representacional de las plantas se asemeja a una bomba de intuición, hoy existe nueva evidencia empírica acerca de las formas de inteligencia vegetal sin necesidad de postular la vida política de las plantas como un experimento mental. Por consiguiente, la tesis de fondo, la defensa de un minimalismo estético, es relevante para el caso de la fitoliteratura, ya que las explicaciones científicas de cada época se nutren y necesitan de expresiones estéticas, especialmente las literarias para poder intensificar la especulación científica. La expresión literaria es una forma de explicación científica y, su vez, la explicación causal es también una elección estética. Por lo tanto, la literatura anticipa la teoría científica posterior o bien, problematiza algunos supuestos cognitivos acerca del pensamiento de las plantas: la fitoliteratura expresa los límites de una teoría y los alcances científicos por medio de la imaginación especulativa.

En definitiva, la tesis de la politicidad de las plantas, pero no solo ellas, supone que todos los vivientes poseen una mente. Una especie de panpsiquismo vegetal que permite asumir que, si todas las plantas tienen mente y que esta acepción de mente supone un tipo de acción voluntaria, se sigue que las plantas son políticas porque tienen acciones voluntariamente, o según un propósito, con independencia de carecer de “representaciones”. La conclusión es que, aunque existen dudas epistemológicas de que las plantas tienen mente según las ciencias cognitivas y, aunque la neurobiología vegetal prueba que las plantas piensan porque resuelven problemas de manera inteligente, esto no implica que desde el horizonte normativo de la filosofía práctica –teoría de la normatividad basada en la ética, la política y el derecho– no exista una teoría de la acción política. Por el contrario, las plantas son sujetos políticos porque sienten, perciben, actúan de manera concertada y deciden con base en conexiones terrestres. Las plantas actúan, interactúan y deliberan en el mundo vegetal, micelar, humano y animal con voluntad propia: sus acciones están relacionadas con las acciones de los demás vivientes y, contrario a lo que estableció la epistemología tradicional, no son acciones básicas ni comportamientos discretos: son elecciones libres que resguardan un grado de discrecionalidad de acuerdo con las adaptaciones necesarias para la propia autopoiesis de las plantas.

Referencias

- Álvarez, Á. (2021). *Ontología de las superficies. Ensayos averroístas sobre Emanuele Coccia*. Ibero Ediciones.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago UPress.
- Biset, E. (2025). Contra la política. *Revista Supernova*, 16(1), pp.1-4. URL. <https://revistasupernova.com/nota/contra-la-politica>.
- Blackwood, A. (2024). *El Wendigo y otros relatos extraños y macabros*. Valdemar. (Trabajo original publicado en 1905).
- Calvo, P. (2023). *Planta Sapiens. Descubre la inteligencia secreta de las plantas*. Seix Barral.
- Clark, A. S. (1938). *El jardín de Adompha*. Arkham House.
- Coccia, E. (2021). *Metamorfosis*. Cactus.
- Dahl, R. (2024). La máquina del sonido, *Gótico botánico. Cuentos de un verdor perverso*. Impedimenta. (Trabajo original publicado en 1949).
- Daudet, Alphonse. (1873). *Tierra de bosques*. Le Bien Public.
- DeLillo, D. (2014). *Ruido de fondo*, Booklet.
- Dennet, D. (1996). *Contenido y conciencia*. Gedisa.
- Fechner, G. T. (2025). *Nanna o el alma de las plantas*. Siruela. (Trabajo original publicado en 1848).
- Fodor, J. (1999). *Conceptos. Donde la ciencia cognitiva se equivocó*. Gedisa.
- Foessel, M. (2020). *La noche. Vivir sin testigo*. Metales Pesados.
- Goethe, J. W. (2019). *Anotaciones sobre la planta originaria*. Cuadro de Tiza.
- Hallé, F. (2021). *Elogio de la planta. Por una nueva biología*. Libros del Jata.
- Jagadis, C. B. (1926). *The Nervous Mechanisms of Plants*, Longmans Green.
- Krenak, A. (2024). *Futuro Ancestral*. Taurus.
- Lowy, M. y Sayre, R. (2024). *Anticapitalismo romántico y naturaleza*. Virus.
- Marder, M. y Tondeur, A. (2021). *Chérnobil Herbarium*. Ned.
- Marx, L. (2000). *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*. Oxford UPress.
- Moreiras, A. (2020). *Infrapolítica. Instrucciones de uso*. La Oficina.
- Moreiras, A. (2025). *Tiempo roto. Vivir el Antropoceno*. Palinodia.
- Nealon, J. (2015). *Plant Theory. Biopower and Vegetable Life*. Stanford UPress.
- Nieva, M. (2024). *Ciencia ficción capitalista*. Anagrama.
- Rodríguez Freire, R. (2024). *Literatura, crítica y crisis climática*. Veracruzana.
- Schmitt, C. (2000). *Romanticismo político*. Quilmes.
- Serres, M. (2001). *El contrato natural*. Pre-Textos.
- Stengers, I. (2025). *La evolución especulativa*. Saposcat.
- Tamay, R. (2023). Sonic Plants, De Mola, G. y Alfaro, B. (eds), *El sonido de las plantas. Experiencias sonoras con mundos vegetales* (pp. 38-54). Libroverde.
- Thoreau, H. D. (2017). *Una vida sin principios*. Godot. (Trabajo original publicado en 1871).
- Thoreau, H. D. (2025). *Walden*. Godot. (Trabajo original publicado en 1825).
- Traisnel, A. (2023). Thoreau's Garden Politics, *Miranda*, 27, pp. 69-84. <http://journals.openedition.org/miranda/52145>
- Wyndham, J. (1951). *The Day of the Triffids*. Abril.