

ALIA
Revista de Estudios Transversales
Número 6_{05/2017}

Ignacio Marcio Cid **Prologo** p. 2

Francesco Consiglio **Analogie e concetti fluidi:
il progetto Copycat** p. 4

Mosè Cometta **Borghesia e precarietà
identitaria** p. 23

Joshua Beneite Martí **Ramon Margalef,
de lo posible y lo razonable** p. 30

Verna Martínez Martín **El “biopoder”
en Michel Foucault. Emergencia y linaje
de un concepto** p. 52

Ana María Bautista López **El exilio del texto.
De traductione** p. 61



*Joshua Beneite Martí**
Ramon Margalef,
de lo posible y lo razonable

“Hemos llegado al límite, agotado/ las posibilidades. Hemos/
conquistado los reinos/ materiales, violado los secretos/
de la vida, alcanzando/ el borde mismo donde/ termina la razón./
Es hora/ de dar un paso más.”¹

ABSTRACT

El científico que se presenta aquí ha realizado contribuciones muy significativas al desarrollo de la teoría ecológica a nivel internacional. Pero su pensamiento descansa, por un lado, sobre un evidente cañamazo filosófico y, por otro, se extiende hasta alcanzar campos como la política y la ética. Se tratará, pues, de señalar tanto su itinerario al través de la filosofía natural, como de la medida en que su legado afecta a cuestiones ambientales muy discutidas en distintos ámbitos. Para la conclusión, se confrontan sus propuestas con algunas corrientes ‘intervencionistas’ que despuntan en el actual paraguas de la ética ecológica.

KEYWORDS

Ramon Margalef / Ecología / Filosofía natural / Ética ecológica / Antiespecismo

1. Exhortatio:
**hacia un espacio tridimensional
para la ecología**

El fenómeno de la vida alberga todavía muchos secretos y, aunque haya habido avances formidables en su comprensión, puede decirse que las preguntas fundamentales esperan todavía su contestación. Tampoco, a redopelo del discurso fatalista hoy instrumentalizado por el capitalismo², es rotundamente cierto que hayamos agotado todas las posibilidades, y parece mejor contemplar un presente preñado de tantos retos como oportunidades, antes que ceder ante las premisas civilizatorias y de consumo que desde el mismo se nos imponen. Sin embargo, el poeta está en lo cierto cuando apela a la necesidad de “dar un paso más”: un

* Doctorando en el programa de Ética y Democracia de la *Universitat de València*. Miembro del Grupo de Investigación en Bioética de la misma universidad, de la Societat de Filosofia del País Valencià (SFPV) y de la Asociación Tales.

1 GUILLÉN Rafael, *Las edades del frío*, Barcelona: Tusquets, 2002, p. 101.

2 Véase en este sentido PACCINO Dario, *El embrollo ecológico. La ideología de la naturaleza*, Barcelona: Avance, 1975; al biólogo TIBALDI Ettore, *Anti-ecología*, Barcelona: Anagrama, 1980, quién cita a Margalef en la p. 34; o una visión más actual en ZIZEK Slavoj, *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid: Akal, 2012. Por desgracia, lo cierto es que, a pesar de lo que sostenía CONTI Laura, *¿Qué es la ecología?*, Barcelona: Blume, 1978, el capitalismo sí ha demostrado ser capaz de integrar la cuestión ecológica “sin contradecirse ostensiblemente a sí mismo”, en p. 155.

paso más allende la razón hacia cuyo borde se ha escorado arriesgadamente la humanidad. En efecto, se trataría de superar una razón instalada en la dualidad cultura/naturaleza, en el mecanicismo y el determinismo, en la creencia en un desarrollo económico y material ilimitado, en la capacidad del ser humano de intervenir en los procesos naturales de forma infalible, etc. Pero ello, dado el profundo arraigo de estas equívocas ideas, requiere, tal y como sugirió ya el personaje que aquí se presentará, que “la voluntad de poner algún remedio en nuestra manera de tratar lo que nos queda del mundo que heredamos ha de contener, para ser efectiva, elementos que van más allá de los puramente científicos”³.

Félix Guattari bautizó con el nombre “ecosofía” a la articulación ético-política de tres registros ecológicos fundamentales: “el del medioambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana”⁴. Con ello, el francés intentaba capturar a su manera la complejidad de la nueva cosmovisión que se abría ante la humanidad una vez integrada cierta, en palabras de Jesús Ballesteros, “conciencia ecológica”⁵. Esta conciencia, *grosso modo*, supone la asimilación de la condición ecológica del ser humano, su propio medio y, más allá, toda la realidad circundante. Como sostenía el biólogo Ettore Tibaldi, no es que la ecología exista como una “visión «global» de la realidad”, es que sencillamente “existe sólo como realidad”⁶; o por decirlo con Tim Morton, el literato de la *dark ecology*, no existe una “metaperspectiva desde la cual podamos realizar pronunciamientos ecológicos”⁷. De manera que, en cierto sentido, *todo* lo que hace el ser humano es siempre ecológico: es siempre un acto permitido por los límites que impone dicha lógica o, sencillamente, no tiene lugar.

Dejando de lado estas cuestiones de profundo calado filosófico, conviene advertir que sin excesiva dificultad⁸ las categorías de Guattari pueden reformularse de forma distinta para proporcionar un sentido de continuidad al resto de la exposición. Así, el enfoque de la “ecología medioambiental”⁹, en la que son posibles desde las “peores catástrofes [hasta] las evoluciones imperceptibles”, se correspondería con la dimensión “maquinica”¹⁰ de la ciencia de los ecosistemas.

3 MARGALEF Ramon, “Bases ecològiques per a una gestió de la natura”, en *Natura, ús o abús?*, Barcelona, Barcino, 1976a, pp. 25-66, p. 29. La misma CONTI, 1978, sostiene que para reconstituir el ambiente “se precisa una voluntad”; una voluntad, dice, “basada en los conocimientos científicos y capaz de plasmarse en actos políticos bien coordinados”, en p. 10. No obstante, aquí se quiere dar a entender que no sólo ciencia y política son necesarias, sino que también debe considerarse la necesidad de la filosofía y la ética; dimensiones más profundas y personales las cuales, sin embargo, son capaces de producir también grandes impactos en el imaginario colectivo.

4 GUATTARI Félix, *Las tres ecologías*, Valencia: Pre-textos, 1996a, p. 8. Una perspectiva triple que, como refiere el mismo Guattari, encuentra muchos paralelismos en la propuesta de Jacques Robin (p. 79); aunque hay muchos otros planteamientos de este tipo, además del que aquí se sugiere.

5 BALLESTEROS Jesús, “Hacia un modo de pensar ecológico”, *Anuario filosófico*, vol. 18, nº 2, pp. 169-176, 1985.

6 TIBALDI, 1980, p. 58.

7 MORTON Tim, *The ecological thought*, New York: Harvard University Press, 2010, p. 17.

8 Dice Guattari, en ese mismo texto, que “la ecología generalizada -o la ecosofía- obrará como ciencia de los ecosistemas, como apuesta de regeneración política, pero también como compromiso ético, estético, analítico” (p. 111). No en vano, el mismo Guattari afirmará posteriormente en *Caosmosis* –la conferencia que da pie a *Las tres ecologías* es de 1991- que la exploración de la ecosofía “articula entre sí las ecologías científica, política, ambiental y mental”, véase GUATTARI, Félix, *Caosmosis*, Buenos Aires: Manantial, 1996b, p. 162. Desgraciadamente no aclarará la nueva distinción entre ecología “científica” y “ambiental”, aunque personalmente continuaría sosteniendo que son niveles relativamente equivalentes cuya identificación, no obstante, resulta de gran valor heurístico.

9 GUATTARI, 1996a, p. 74.

10 Habría que cotejar este maquinismo con el “enfoque mecanístico” de Mario Bunge, pues no se refiere estrictamente a que dicha ciencia responda a fundamentos mecanicistas o similares. Véase para ello BUNGE Mario y MAHNER Martin, *Biofilosofía*, México D.F.: Siglo XXI, 2000 y MARONE Luis, “Dos enfoques mecanísticos de la explicación en ecología”, en *Elogio de la sabiduría. Ensayos en homenaje a Mario Bunge en su 95º aniversario*, Buenos Aires, EUDEBA, 2014, pp. 185-207.

La “ecología social”¹¹, toda vez que “deberá trabajar en la reconstrucción de las relaciones sociales humanas a todos los niveles del *socius*”, se correspondería con la misma dimensión ética que -así en Guattari como de forma menos evidente aquí- es también estética y política. Curiosamente en último lugar, la “ecología mental” se correspondería entonces con el nivel filosófico por cuanto que intenta “reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los «misterios» de la vida y de la muerte”¹².

Pero lo interesante, además de ofrecer un apoyo para nuestra propia perspectiva ecológica tridimensional, es la relación entre dichos niveles que prescribirá como adecuada el francés. Según Guattari, al ser dependientes de “una disciplina común ético-estética” las tres ecologías habrían de concebirse en bloque; sin embargo, es preciso percibir al mismo tiempo que son “distintas las unas de las otras desde el punto de vista las prácticas que las caracterizan” y, por ello, se hallan inmersas en un continuo proceso de “heterogénesis” o “resingularización”¹³. Digamos, pues, que, en el curso de la constitución y la necesariamente continua actualización de la perspectiva ecológica, tanto la ciencia como la filosofía y la ética están obligadas a emprender procesos de resingularización mediante la continua observancia mutua. Dicho de otro modo, los frenos, los avances o las reflexiones en cada una de ellas no deben pasar desapercibido para las demás, si es que pretenden orientar de forma positiva a la humanidad en este posible tránsito crítico hacia nuevas configuraciones socioecológicas (una especie de colapso lento, minuciosamente dosificado y muy bien rentabilizado).

Otra manera de expresar esta irrenunciable triplicidad para la perspectiva que aspire a ser verdaderamente ecológica, es la que ofrecen desde la escuela valenciana de “ecología personalista”¹⁴ Jesús Ballesteros y Vicente Bellver. Para el primero, de quien tomábamos con anterioridad su idea de la “conciencia ecológica”, la emergencia de ésta misma “afectaría a la crisis del pensamiento moderno y a la reflexión filosófica en general al menos en tres niveles o ámbitos: filosofía práctica, epistemología y metafísica”¹⁵. Bellver, por su lado, no sólo adopta el mismo circuito de irrigación al través de la filosofía señalado por Ballesteros, sino que además presentará su propia idea de la emergencia de un “paradigma ecológico”¹⁶ como relativo a una triple determinación:

“Partimos de la idea de que a la ecología se le pueden dar tres sentidos distintos: como ciencia experimental desgajada del tronco de la biología (...); como paradigma de

11 GUATTARI, 1996a, p. 45.

12 *Ibidem*, p. 20.

13 *Ibidem*, p. 78.

14 Puede verse un interesante debate entre esta escuela y la de Francisco Garrido en SERRANO José L., SOLANA ANTONIO, GARRIDO FRANCISCO y PEÑA ANTONIO, “Ecologismo personalista: ecos de premodernidad”, *Anuario de filosofía del derecho*, vol. XII, pp. 653-665, 1991 y la respuesta en BALLESTEROS Jesús, BELLVER Vicente, FERNÁNDEZ Encarna y MARTÍNEZ-PUJALTE ANTONIO, “Las razones del ecologismo personalista”, *Anuario de filosofía del derecho*, vol. XII, pp. 667-678, 1995.

15 BALLESTEROS, 1985, p. 169.

16 Hay otras propuestas que consideran la ecología, o la era de la ecología -cuando ésta se ha implementado en un ecologismo o, al menos, en una conciencia ecológica- como un nuevo paradigma que ha emergido aportando luz y una base sobre la que construir una visión del mundo y del ser humano renovadas. Por ejemplo, cabe recordar, por su proximidad con Margalef, a Ramón Tamames, quien no obstante sí asumía el sentido pleno de Kuhn para el paradigma ecológico. A su parecer, el nuevo paradigma ecológico era “respuesta racional frente a los problemas de un planeta cada vez más hominizado, y por ello crecientemente conflictivo”. Y este paradigma debía, además, “variar la fundamentación misma de las ciencias sociales”. Véase la cita de TAMAMES Ramón, *Ecología y desarrollo. La polémica sobre los límites al crecimiento*, Madrid: Alianza, 1985, pp. 237-238. También Francisco Garrido ha tocado esta idea en su interesante artículo sobre “epistemología ecológica” en GARRIDO FRANCISCO, “Sobre la epistemología ecológica”, en *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Barcelona: Icaria, 2007, pp. 31-54.

racionalidad, alternativo al dominante durante la Modernidad, desde el que se reinterpreta la realidad (paradigma ecológico); y como reflexión ética y política acerca de las relaciones del hombre con la naturaleza (ética ambiental).¹⁷

Con posterioridad habremos de volver a mencionar a los valencianos de la ecología personalista, ya que justamente en su visión del programa necesario para sortear el embrollo ecológico en el que se haya la humanidad se encuentran ciertos paralelismos con la del personaje que se presenta a continuación. Aquí, para contribuir a la construcción de este espacio tridimensional, se ha optado por rastrear sus fundamentos en un pionero de la teoría ecológica de síntesis¹⁸. Ramon Margalef i López (1919-2004) realizó importantes aportaciones a este campo, pero también al desarrollo de la limnología, la oceanografía y otros muchos aspectos del ensamblaje de ciencias constituido como ecología. Su principal objeto de estudio teórico fue la cubierta viva del planeta, o biosfera, aunque a su abordaje partió desde la observación de los organismos más minúsculos y erráticos (πλαγκτός) que la componen¹⁹. Su particularmente amplio e integrador enfoque, siempre más allá de la “indigestión mental crónica”²⁰ que, a su juicio, representa el conflicto holismo-reduccionismo, también dio lugar a una visión de la ecología humana con profundas implicaciones para la filosofía o la ética ecológica, y entre los propósitos de lo que sigue se cuenta el poner esto en relieve.

Una breve semblanza nos introducirá en su biografía, así como en su *corpus* textual básico. Seguido de eso, se ofrece un sucinto esquema de sus principales aportaciones al mundo de la ciencia de la ecología, cuya agrupación denominaremos síntesis margalefiana. Para el cuarto apartado se ha reservado señalar la presencia de la tradición filosófica en el pensamiento científico de Margalef. Finalmente, se abordan las dimensiones éticas y políticas que, con carácter propio, introducirá en el debate sobre la cuestión ambiental²¹.

2. Breve semblanza de Ramon Margalef i López

De un lado, el de la ciencia, sobran las presentaciones y cualquier cosa que se diga sobre el Dr. Margalef sabrá seguramente a poco; del otro, el de la filosofía, harían falta sin embargo muchos antecedentes y, por tanto, lo que se recoja en lo que sigue sabrá igualmente a poco. Así las cosas, no queda más remedio que ser algo descortés con ambos ‘bandos’ si, como aquí se pretende, el objetivo es formarnos una visión global de su legado. Dado que sobre la vida y obra de nuestro biólogo hay ya numerosas y muy competentes publicaciones²², me limitaré a referenciar sucintamente algunos acontecimientos vitales, además de acotar de forma muy breve su principal obra escrita.

17 BELLVER Vicente, “Tema de estudio: ecología, demografía y bioética”, *Cuadernos de bioética*, vol. 4, pp. 389-399, 1995, p. 389.

18 ARMENGOL Joan, “El Doctor Margalef i l’ecologia teórica”, en *Ramon Margalef: sessió en memoria*, 2005, pp. 35-44.

19 Fue Victor Hensen quien acuñara el término *planctós* (plancton); además de, a juicio de Margalef, haber sido el primero –y no Haeckel– en proponer un enfoque ecológico en biología; véase MARGALEF Ramon, *Planeta azul, planeta verde*, Barcelona: Prensa Científica S.A, 1992b, pp. X-XI.

20 MARGALEF Ramon, *Teoría de los sistemas ecológicos*, Barcelona: SPUB, 1991, p. 17.

21 Huelga decir que cualquier mala interpretación debe remitirse a un fallo por parte de quien firma, y que este pequeño estudio es, ante todo, la invitación a considerar un legado muy vigente todavía en sus distintas facetas.

22 Véase para ambas cuestiones el magnífico volumen editado por PRAT Narcís, ROS Joandomènec y PETERS Francesc, *Ramon Margalef, ecólogo de la biosfera. Una biografía científica*, Barcelona: Publicacions

Margalef nació muy cerca del *Palau de la Música* barceloní el 6 de mayo de 1919, pero con siete años su familia se traslada a una casa con huerto. En ese espacio, y una pequeña charca contigua, se cifrará su salida al mundo como naturalista. Aunque se matriculará en comercio, comenzará a frecuentar con entusiasmo el Centro Excursionista de Catalunya a principios de los años treinta. Entonces será llamado a engrosar las filas que comanda Enrique Líster en 1938, a las que entrará como furriel y encargado de los partes de guerra, pero, al romperse su máquina de escribir, será enviado al frente de la batalla del Ebro. De regreso se escapará del camión que traslada a los supervivientes y regresará a Barcelona; poco después, sin embargo, lo reclutará nuevamente el bando nacional hasta 1944. Para entonces ya había perdido a algunas personas muy queridas y, sin duda, la experiencia de la guerra había modelado su visión de la humanidad y la vida.

De vuelta se emplea en una correduría de seguros, pero su talento le proporcionará una beca del Instituto de Biología Aplicada. Obtendrá su licenciatura (Ciencias Naturales) en un tiempo record, y durante ese acelerado itinerario formativo conocerá a su querida esposa, la bióloga María Mir i Tauler. Las décadas siguientes trabajará codo con codo con Rafael García del Cid, Oriol de Bolòs, Karl Faust o Josías Braun-Blanquet, además de otros importantes investigadores del momento. Hacia 1951 obtendrá su doctorado y, posteriormente, enrolarse en un programa de cazatalentos norteamericano le permitiría viajar a lo largo de EEUU y otras partes del globo, consagrándose de forma definitiva como un prodigio científico emergente.

En 1967 inaugurará la primera cátedra de ecología española (Universitat de Barcelona) creada *ad hoc*, se dice, para evitar que fuera reclutado por una universidad extranjera. Al año siguiente publicará *Perspectives on ecological theory*²³, una obrita de apenas cien páginas en la que prefigura la mayor parte de sus líneas de trabajo teórico, y que todavía hoy se cuenta entre las diez más citadas en biología. Tras él vendrá *La biosfera: entre la termodinámica y el juego*²⁴, seguido de *Teoría de los sistemas ecológicos*²⁵ y *Our Biosphere*²⁶, que será el último libro que publique en 1997. Estos cuatro libros –sin contar *Oblik biosfery*²⁷– constituyen una tetralogía sobre la biosfera, el tema preferido de nuestro biólogo. Pero cabría recordar también sus mamotretos al estilo de *Ecología*²⁸, algunas obras divulgativas como *Planeta azul, planeta verde*²⁹ y, entre otras cosas, los más de cuatrocientos artículos publicados en diversas revistas³⁰.

Tras casi dos décadas de carismática cátedra, vendrá su jubilación como docente en 1986, pero continuará como emérito hasta cumplir setenta y cuatro años. Luego incluso de eso, cuando su definitivo retiro, seguirá no obstante escribiendo mucho e intentando influir en la actitud hacia la naturaleza de la sociedad española. Con cierto talante estoico, rehusará recibir ningún tipo de

i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2015; la biografía de BONNÍN Pere, *Ramon Margalef*, Barcelona: Pagés Editors, 1994; o semblanzas como la de FERRER Xavier, “Margalef, el naturalista que yo conocí”, *Aranzadiana*, vol. 125, pp. 38-41, 2004.

23 MARGALEF Ramon, *Perspectives de la teoria ecológica*, Barcelona: Blume, 1978.

24 MARGALEF Ramon, *La biosfera. Entre la termodinámica y el juego*, Barcelona: Omega, 1980.

25 MARGALEF, 1991.

26 Hay traducción al catalán, MARGALEF Ramon, *La nostra biosfera*, Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 2012.

27 Publicado únicamente en ruso.

28 MARGALEF Ramon, *Ecología*, Barcelona: Omega, 1974.

29 MARGALEF, 1992b.

30 Sobre su bibliografía puede verse PRAT, ROS y PETERS, 2015; pues son algunos más los libros que publicará además de los reseñados.

tratamiento para prolongar una vida que se le llevaba el cáncer: en su opinión, decía aludiendo a la parábola de san Mateo³¹, los talentos que le habían sido entregados ya estaban lo suficientemente amortizados. Y es que quizá Margalef, como Pitágoras, no temía a la muerte porque esperaba la transformación³². Poco después, en 2004, le llegará por fin el momento de lo que en alguna ocasión llamó el “reciclaje final”³³, dejando atrás una extensa familia, un sinfín de discípulos/as y amigos/as, así como numerosas vías abiertas de exploración científica, filosófica y ética.

3. De lo posible: filosofía natural y ciencia ecológica

3.1 Un esquema de la síntesis margalefiana

Aunque es una reducción casi imperdonable, y se requerirían muchas más especificaciones acerca de sus aportaciones, tomaré la propuesta de Jordi Bascompte, quien sugiere que la visión científica de nuestro biólogo puede condensarse en cinco piedras angulares³⁴. La primera radicaría en haber introducido la teoría matemática de la información en la ecología, permitiendo medir ciertos aspectos relacionados con la diversidad, o elucidar el vínculo entre esta noción y la de entropía³⁵. En principio, el aumento de información en cualquier biosistema restringe sus estados posibles futuros, y puede decirse que reduce sus niveles de entropía, en tanto en cuanto le proporcionan estructura y organización: lo informan. Seguido de eso, está su estudio de la sucesión ecológica³⁶ -desarrollado durante algún tiempo junto a uno de los célebres hermanos Odum- que ha revelado la existencia de una constante universal en la disminución de la relación producción/biomasa a lo largo de la misma. Entre otras cosas, se descubre que, al acaparar toda la producción para su propio mantenimiento, cuanto más maduro es un ecosistema menos rendimiento ofrece al ser humano, y que por eso éste necesita estar siempre simplificando su entorno para obtener de él más rendimiento.

También conviene recordar, en tercer lugar, su visión acerca de la asimetría, pues Margalef entenderá el tiempo según la tónica de la termodinámica de los sistemas irreversibles -como también son ecosistemas, poblaciones y organismos- desarrollada, entre otros, por Ilya Prigogine³⁷. No obstante, quizá cabría considerar aquí también la elaboración de su famoso “principio de san Mateo”³⁸. Con él se identifica un curioso fenómeno de la naturaleza que deviene principio universal: la información fluye siempre desde los sistemas más sencillos hacia los que ya están mejor dotados, es decir, que los sistemas con más información (más complejos) siempre “controlan” o “explotan” a los que menos poseen (más sencillos)³⁹. Sin duda, un principio operatorio asimétrico que –desde un afuera

34 Aunque no sigo necesariamente su orden de exposición; véase BASCOMPTE Jordi, “Pròleg”, en *La nostra biosfera*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2012, pp. 9-12, p. 10 y 11.

35 FLOS Jordi, “El concepto de información en la ecología margalefiana”, *Ecosistemas*, vol. 14, nº 1, pp. 7-17, 2005.

36 WALKER L. Ray, “Margalef y la sucesión ecológica”, *Ecosistemas*, vol. 14, nº 1, pp. 66-78, 2005.

37 MARGALEF Ramon, “Asimetrías inducidas por la operación de energía externa”, *Acta Geologica Hispanica*, vol. 16, pp. 35-38, 1981.

38 De nuevo se refiere a la parábola de los talentos, que reza un principio *a priori* bastante injusto: “al que tiene, le será dado, y tendrá más; y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado” Mateo 25: 28-29. Dicha parábola se repetirá hasta cuatro veces más en distintos pasajes comprendidos entre los libros de Mateo y Lucas; véase Mateo 13: 11-13 [y 25: 14-30] y Marcos 4: 25 y Lucas 8: 18 y 19: 26.

39 MARGALEF, 1974, pp. 784 y ss.

muy dudoso- quizá se nos antoja injusto, pero que resulta ser en pocas palabras una especie de motor de la naturaleza. En cuarto lugar, Margalef se formulará una importante pregunta sobre la diversidad y la biodiversidad de tintes leibznianos, la cual, si bien no interroga ya porqué hay algo y no nada, sí cuestiona por qué hay tantas cosas y no solo una⁴⁰. Por ejemplo, nuestro biólogo gustaba de imaginar y dilucidar porque, frente a la gran diversidad de relictos o meras complicaciones que presenta el “barroco de la naturaleza”⁴¹, la biosfera entera no se había constituido de forma mucho más funcional como una sola película –autótrofa en su parte superior, y heterótrofa en su parte inferior- recubriendo la superficie del planeta.

Por último, el hecho de considerar al ser humano parte de una unidad funcional con la biosfera, es otra de las grandes aportaciones del biólogo a la teoría de la ecología y, por supuesto, esta visión va mucho más allá, pues en general tendrá un profundo impacto en diversos campos de conocimiento neutralizando, sin ir más lejos, el clásico dualismo humanidad/naturaleza. Estos cinco aspectos de la síntesis margalefiana, vistos, insisto, de forma excesivamente reducida, tendrán cada uno a su manera profundas implicaciones en nuestra percepción de la realidad, pero también, como se ha sugerido, en el desarrollo de la antropología filosófica, la ética o incluso la política, las cuales deberán ahora partir siempre desde este trasfondo sistemático ecológico del que emerge la vida. A la vista está que las aportaciones de Margalef se relacionan directamente con numerosas cuestiones de las que también se ocupa, por su parte, la filosofía. En lo que sigue, pues, se trata de mostrar -casi de forma doxográfica- la incidencia de la tradición filosófica en su pensamiento, además de, al hilo de lo planteado acerca de la necesaria triplicidad de la perspectiva ecológica, intentar implementar ambas dimensiones (ciencia y filosofía) en un programa ético que, al cabo, adquirirá ciertos tintes políticos.

3.2 La filosofía natural del científico galileano

Por lo pronto, una buena manera de caracterizar la actitud naturalista de Margalef puede ser la distinción que, al hilo de un comentario sobre “la historia natural humanística”, ofrecerá el paleontólogo Stephen Jay Gould. Hay, según el estadounidense, dos vertientes en esta materia: la de corte galileano, y la de disposición franciscana. Los galileanos, sin negar la belleza visceral de la naturaleza, encuentran “un deleite mayor en el placer de la comprensión causal y en su poderoso tema de unificación”; mientras que los franciscanos, que son más bien poetas, ofrecen una “exaltación de la belleza orgánica mediante la correspondiente elección de palabras y frases”⁴². Como bien señalará el Catedrático Joandomènec Ros, el retrato intelectual de Margalef se aproxima más a un paradigma del primer tipo⁴³. Así es también a mi juicio, pero quizá sólo en un sentido restringido, ya que en otro -más allá, claro está, de lo estrictamente científico- conviene

40 MARGALEF Ramon, “Sobre diversidad y conectividad en ecosistemas y en artefactos que funcionan”, *Munibe*, vol. 32, nº 3-4, pp. 297-300, 1980d y “Diversidad, estabilidad y madurez en los ecosistemas naturales”, en *Conceptos unificadores en ecología*, Barcelona: Blume, 1980, pp. 190-202.

41 “Lo que llamo lo barroco en la naturaleza –dice- [son] organismos que pasan a tener la calidad del objeto de arte, es decir, piezas que están fuera de un contexto original en el que sus propiedades tenían sentido, pero que pueden sobrevivir por algún tiempo en un mundo que no es ya el que las creó”; véase MARGALEF, 1980a, p. 49.

42 GOULD S. Jay, *Brontosaurus y la nalga del ministro*, Barcelona: Crítica, 1993, pp. 10 y 11.

43 ROS Joandomènec, “Ramon Margalef: Mestre d'ecòlegs i d'ecologistes”, *Medi Ambient Tecnologia i Cultura*, vol. 30, pp. 51-61, 2006.

advertir que el biólogo pone en práctica un franciscanismo de ‘primera orden’⁴⁴. Esta aventurada afirmación se justificará en el último apartado, la invitación nos da pie ahora a iniciar un itinerario por la filosofía natural del científico galileano que, en efecto, fue según Ros ante todo Margalef.

La filosofía margalefiana tiene –al igual tal vez que toda– un principio acuático, pues, no sólo se gesta en sus estudios seminales sobre el plancton, sino que sus raíces cosmológicas se remontan hasta los pensadores preáticos de la escuela jónica como, sin ir más lejos, Tales de Mileto, para el cual todo muere y todo nace de un arché acuático. Jaume Llopis, en esta línea, caracterizaba a Margalef como un “filósofo postpresocrático” y lo equiparaba a Heráclito el oscuro⁴⁵, ofreciendo al tiempo una interesante revisión de su “filosofía del *En* y del *Y*”⁴⁶, la cual está marcada por una visión integrativa del lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza. Lo cierto es que Margalef recogerá para su propio acervo la tradición holista que se gesta precisamente en esa época, al principio del pensamiento mismo, y que con posterioridad se integrará en una disciplina o tronco llamado –con sus propias palabras– “filosofía natural”⁴⁷. No obstante, conviene advertir desde ya que no es habitual que el biólogo cite directamente a pensadores del mundo de la filosofía; pero ello, no obstante, cabe achacarlo más a su pragmatismo propedéutico y a su humildad intelectual –otra muestra temprana de su franciscanismo, por así decir, vital o ético– que a una falta de conocimiento, y debo confesar que las posibilidades de ubicar diversas ideas filosóficas en su sistema son muchas más de las que serán señaladas. No cabe duda de que el legado del gran biólogo merecerá posteriores y mejores revisiones desde campos metacientíficos como el nuestro⁴⁸.

A lo largo de la historia, si se me permite esta metáfora deformada, el comportamiento de la filosofía de la naturaleza ha sido tal vez similar al de los taxones Lázaro. En biología, recordando a Lázaro el resucitado, podemos entender que un taxón responde a dicha condición cuando parece ausente durante un periodo de tiempo y luego vuelve a reaparecer. La verdad es que la filosofía natural, o filosofía de la naturaleza, nunca ha estado completamente ausente de la cartografía filosófica; es decir, que siempre es posible ubicar aquí o allá alguna referencia o

44 Es decir, de la primera fraternidad reunida por san Francisco, que resulta ser en gran parte una apología del cristianismo primitivo.

45 LLOPIS Jaume, *Lo visible y lo oculto. Los caminos del Ser*, Barcelona: Manuscrito (Tesina de licenciatura), 1987. Agradezco al profesor Llopis el haberme prestado generosamente dicho documento, así como algunas orientaciones acerca de la filosofía de Margalef. Aprovecho igualmente para agradecer que Joan Armengol, Joandomenèc Ros, Narcís Prat, Pere Bonnín, Xavier Pikaza y Xavier Ferrer respondieran a los correos que les enviara, así como sus orientaciones y sus valoraciones acerca de la posibilidad de iniciar este estudio.

46 MARGALEF Ramon, “Manipulació a l’escala de l’ecosistema. Gestió de recursos naturals”, Tretze congrès de metges i biòlegs de llengua catalana. *Llibre de ponències*, pp. 53-64, 1988a, p. 53.

47 MARGALEF, 2102, p. 29. El Catedrático Jaume Terradas apuntaba que “Margalef buscaba una explicación de la naturaleza, no quiero decir que creyera que la encontraría, pero sí que la buscaba, una teoría global sobre la naturaleza. Quizá a medio camino entre por qué o el cómo. El por qué es filosofía metafísica, el cómo es ciencia, y él se movió entre estos dos niveles, atrapado entre la curiosidad apasionada por los hechos y el misterio imposible de los porqués”; en TERRADAS Jaume, “Ramon Margalef i l’ecologia terrestre”, *Medi Ambient, Tecnologia i Cultura*, vol. 38, pp. 16-21, 2006., p. 21.

48 Una labor muy bien iniciada por HOMS Patricia, *El dualisme natura/cultura en ecologia. Anàlisi del pensament ecològic margalefià i de les practiques cooperatives*, Barcelona: Publicaciones de la UB, 2012. señalando su antropología filosófica; o por BENÍTEZ Jorge, *Un modelo ecológico para la reformulación de lo político*, Madrid: UAM, 2014, quién recurre a su ciencia para fundamentar su propuesta política. En mi opinión, no obstante, tanto una como, especialmente, el otro –que deja pasar desapercibido los numerosos comentarios a su materia del biólogo– podrían haber sacado mucho más partido del legado margalefiano. Gran parte de los motivos de este texto, y de mi propio estudio, radican precisamente en contribuir a esta recuperación allende la ciencia del biólogo.

algún desarrollo desde dicho enfoque. Lo que no se puede negar, sin embargo, es que su lugar en el conjunto total de la filosofía -ya sea como principio rector, o como contrapunto- ha oscilado salvajemente según fuera una u otra época⁴⁹.

En suma, como la refiere Mariano Artigas, “la filosofía de la naturaleza busca explicaciones que se refieren al «ser» y a los «modos de ser» de las entidades y procesos naturales”⁵⁰. El ser humano es, por supuesto, una entidad que responde a esas características y, naturalmente, está siempre en proceso –su vida (y toda la demás) es un *faciendum*, diría Ortega y Gasset- por lo que, evidentemente, la filosofía natural también se refiere al ser del humano. Así, “la filosofía de la naturaleza sirve (...) como base para la *metafísica*, que estudia los principios últimos del ser como tal, aplicables tanto a lo material como a lo espiritual”, y para ello se remonta “a las leyes generales del ser a través de la reflexión acerca de la naturaleza”⁵¹. No obstante, es difícil, por no decir, con Artigas, imposible, “construir una metafísica rigurosa sin contar con una reflexión igualmente rigurosa sobre el mundo físico”⁵²; o, como de otro modo afirmará Alfred N. Whitehead, lo que no se puede hacer es “hablar vagamente sobre la Naturaleza en general”⁵³. Es entonces necesario seguir la indicación que, a *soto voce*, nos proporcionaba el filósofo de la ciencia Manuel Garrido⁵⁴, pues, si éste consideraba lo más natural que los científicos preocupados por la trasposición metafísica de sus principios fueran a caer en los grandes sistemas filosóficos -de corte marcadamente holista- a la hora de realizar la operación inversa, cuando, como filósofos y filosofas nos preguntamos por el ser de la naturaleza, cabe decir que no podemos conformarnos con menos.

Dejamos a Margalef un poco más arriba en compañía de sus queridos presocráticos, al estilo de Tales o Heráclito, pero también vale la pena mencionar su paso por la tríada de áticos que fundamentará definitivamente la filosofía, como son Sócrates, Platón y Aristóteles. Del primero no se encuentra mención explícita –diría- en parte alguna de la obra de Margalef; sin embargo, cuando dice que “a la ecología se la ha interrogado demasiado en relación con los «panes y los peces» y demasiado poco en relación a sus posibles contestaciones a las preguntas que giran en torno al *nosce te ipsum*”⁵⁵, se percibe como el célebre “conócete a ti mismo” se inserta a la perfección en el espíritu de su ciencia, toda vez que, como naturaleza y pero también perturbador de ésta, el ser humano ha de conocerse a sí mismo primero para poder conocer al resto de la naturaleza y, sobre todo, los efectos de su acción sobre ella. Del segundo no ofrecerá mayores valoraciones, excepto su afirmación de que la idea de nicho es una “peligrosa idea platónica”, entendiendo esto como una crítica a la rigidez comprensiva de dicho fenómeno que, más bien, se refiere a la función, la tarea o el oficio que desempeñan los organismos en los ecosistemas, pero de una forma más flexible de lo que se suele tratar⁵⁶. Respecto

49 No obstante, con la consolidación de las llamadas “ciencias de la complejidad” y, ante todo, gracias a la perspectiva de la ciencia de la ecología –especialmente como la viera Margalef- parece que los principios de dicha filosofía son ya irrevocables. Por desgracia, no todo el mundo opina así, mutilando incomprensiblemente una realidad natural que debe abrazarse en toda su complejidad, y de la que puede y debe aspirarse a conocer algunos principios básicos de su funcionamiento.

50 ARTIGAS Mariano, *Filosofía de la naturaleza*, Ansoáin: Ediciones Universidad de Navarra, 1984, p. 21.

51 *Ibidem*, p. 21.

52 *Ibidem*, p. 22.

53 WHITEHEAD Alfred N., «Naturaleza y Vida», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 37, pp. 257-288, 2007, p. 258.

54 GARRIDO Manuel, “La dimensión ecologista del pensamiento de Santayana”, *Teorema*, vol. XXI, nº 1-3, pp. 161-164, 2002.

55 MARGALEF, 1980a, p. 3.

56 MARGALEF Ramon, *Ecología*, Barcelona: Editorial Planeta S.A., 1992a, p. 136.

del tercero, Aristóteles, la cuestión exigiría un estudio más a fondo, pues el propio Margalef reconoce que su idea de *información* “tiene una larga tradición en filosofía”⁵⁷ y, por ejemplo, Patricia Homs ha querido aproximar esta visión al hilemorfismo aristotélico⁵⁸. Con todo, en mi opinión la idea de información margalefiana debe cobrarse una distancia respecto de la aristotélica que, al menos, alcanza hasta la medida en que los renacentistas se alejaron de la misma. Pero no es momento de discutir estas cuestiones, cuyo corte remite a ciertos debates escolásticos que no resultan de excesivo interés ahora, y para los cuales tampoco se está muy preparado.

Puede entonces que el nudo primigenio de lo que será hoy la filosofía natural haya que ubicarlo mejor en el Renacimiento, con autores como Nicolás de Cusa o Giordano Bruno, cuya visión del cosmos, del mundo y del lugar del ser humano en ellos no pasó desapercibida a nuestro biólogo⁵⁹. Por otro lado, dando un salto hasta el filo de la Modernidad, es grato observar que Margalef prefiere referirse a la visión panteísta y relacional de Baruch Spinoza como sustrato filosófico de la ecología, antes que a otros como el mecanicista René Descartes⁶⁰; no en vano, en Spinoza puede identificarse fácilmente con una buena fuente para la filosofía ecológica⁶¹. Quitado de alguna asociación del *a priori* kantiano con la esencia de las matemáticas, o de alguna referencia eventual al gran sistema de Hegel, la próxima parada filosófica del biólogo pasa por la “la filosofía de la naturaleza a la antigua usanza europea”⁶². En cualquier caso, si parece incomprensible no dedicar más tiempo a estos dos gigantes, conviene recordar que del primero se ha dicho que asestó un golpe temporal precisamente a ese tipo de filosofía -cifrado en su escisión sujeto/objeto⁶³- y del segundo es dudosa la correcta interpretación de las ciencias naturales de su tiempo; todo lo cual no fue óbice para que dejaran de asomar sus cabelleras por la obra margalefiana. Dado que no aporta más referencias en este sentido, mi parecer particular es que con “filosofía de la naturaleza a la antigua usanza europea” Margalef se refiere al movimiento de la *Naturphilosophie* y la *Lebensphilosophie*, por ejemplo, de Schelling o de los hermanos Schlegel⁶⁴; pero convendría ser muy cautos en este aspecto por cuanto que, normalmente, estos pensadores tienden a derivar en un romanticismo acientífico.

Con posterioridad, se percibe explícitamente la presencia de Herbert Spencer en alguna referencia del biólogo⁶⁵, aunque es muy necesario matizar el papel que juega este filósofo evolucionista en su pensamiento. Margalef se mostrará partidario de la sociobiología de Owen Wilson, y ello, junto a sus alusiones a Spencer, es susceptible de generar la acusación de darwinismo social o biologicismo. Sin embargo, lo que le interesará del filósofo será más bien su percepción de una ley del progreso evolutivo universal y, ante todo, que dicha tendencia se

57 MARGALEF, 1980a, p. 17; MARGALEF, 1991, p. 89.

58 HOMS, 2012, p. 74.

59 Véase MARGALEF, 1991, p. 88; y la anécdota contada por NIELL Xavier, “Homenaje a Margalef”, *Encuentros en la biología*, vol. 7, nº 147, pp. 7-10, 2014, p. 7.

60 Margalef se referirá a Spinoza en una entrevista concedida a TV3. Tras quitarse de encima la tradición humanista, y señalar el enfoque de su “filosofía natural” más próximo a las cosmovisiones presocráticas, el biólogo volverá a campos más humanistas para destacar el nombre del filósofo judío; véase MARGALEF Ramon, Entrevista en Identitats, https://www.youtube.com/watch?v=S54ukNOa_Ho&t=2300s, 1989, a partir del minuto 25.

61 ESPINOSA Luciano, *Spinoza: naturaleza y ecosistema*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1995.

62 MARGALEF, 1980a, p. 215.

63 ARANA Juan, “Kant y el fin de la filosofía de la naturaleza”, *Enrahonar*, vol. 36, pp. 11-24, 2004.

64 ARÉCHIGA Victoria, “La teoría de la materia de la Naturphilosophie”, *Metatheoria*, vol. 5, nº 1, pp. 7-20, 2014.

65 MARGALEF, 1980a, p. 159 y 1992b, p. 233.

muestra realmente como un aumento gradual de la complejidad. Por lo demás, debe sostenerse firmemente que Margalef rechazaba una trasposición estricta de la (ausente) moral de la naturaleza hacia cuestiones humanas, pues las implicaciones éticas -al alcance únicamente del ser humano- obligan a adoptar una perspectiva diferente sobre las cuestiones del darwinismo social más aguerrido. Cabría en este punto referir la también incidencia de Marx en sus escritos, muy eventual, pero significativa, con la cual llega a revelar incluso algunos aspectos de una ecología marxiana *avant la lettre*⁶⁶. No obstante, he preferido dejar esto para hilvanarlo con su postura ética y su propuesta política en el apartado siguiente, pues, a mi juicio, Marx influye algo tanto en su antropología como en su visión crítica sobre la situación de la humanidad. En cualquier caso, debe decirse que la noción de explotación para el principio de san Mateo la tomará inspirado por la visión marxiana.

Notemos ahora que hay una característica tríada de pensadores que estará presente con cierta frecuencia en su obra. Se trata de Henri Bergson, Whitehead y Pierre Teilhard de Chardin⁶⁷; de los cuales beberá, más que su filosofía natural, su espiritualidad ecológica. Margalef era un hombre profundamente religioso y, como refiere el padre Ynaraja, también muy practicante⁶⁸. Sin embargo, lo que no tiene lugar en este punto es hacer aflorar sospechas acerca de que profesara o un vitalismo misteriosamente emergentista o finalista, y ni siquiera que se encuentre en su obra un cierto creacionismo, pues, precisamente con su Miquel Crusafont⁶⁹ discutirá la retórica en la que se pierde el “punto Omega”⁷⁰ de Teilhard o la “sintropía”⁷¹ del físico Luigi Fantappiè, prefiriendo también antes la postura más clara de Whitehead que la del vitalista Bergson⁷².

En lo que toca al campo de la filosofía de la ciencia, pero también en orden cronológico, Karl Popper es tal vez el pensador no estrictamente científico que aparece en más ocasiones a lo largo de la obra margalefiana, mostrándose muchas

66 Véase un comentario sobre Marx y sus apreciaciones de la energía real proporcionada por un motor en MARGALEF, 2012, p. 161. Véase también MARGALEF, Ramon, “Irreversibility of information and its implications for living systems”, *Microbiología SEM*, n. 13, 1997, pp. 357-360.

67 Véase, por ejemplo, MARGALEF, Ramon, “Las fronteras de la ecología”, *Boletín Informativo de la Fundación Juan March*, pp. 3-25, 1977a, p. 22-23 y

68 YNARAJA Pedro J., “A propósito de Ramón Margalef”, *Catalunya Cristiana*, vol. 1291, p. 12, 2004.

69 Dice Margalef que “las obras y las concepciones de Monod y de Teilhard tienen una buena dosis de humanismo (...) la obra de Teilhard es muy literaria, una mezcla entre ciencia y filosofía, y presenta puntos débiles en diversos aspectos. Se trata de desentrañar un fenómeno, y él pasa a la utopía; extrapola, pero el punto Omega es poco satisfactorio (...) las ideas de Fantappiè me parecen pura literatura, pues la organización no solo ocurre en la vida, y no se puede hablar de una tendencia al caos. Decir que aumenta el caos, es también literario”; véase SOCIETAT CATALANA DE BIOLOGIA, *Col·loquis VII (Evolució)*, Barcelona: Publicacions de la Societat Catalana de Biologia, 1974, pp. 137-138. Conviene anotar que Crusafont fue conocido como el apóstol de Teilhard en Tierra; véase MARGALEF, Ramon, “Miquel Crusafont. A la recerca del temps passat”, *Paleontologia i evolució*, vol. 26-27, pp. 7-8, 1993, p. 7. Sobre el rechazo del creacionismo, véase MARGALEF, Ramon, “Variaciones sobre el tema de la selección natural. Exploración, selección y decisión en sistemas complejos de baja energía”, en *Proceso al azar*, Barcelona: Tusquets, 1986, pp. 121-140, p. 122.

70 CORTÁZAR José A. G., “El mito del punto Omega del Padre Teilhard de Chardin”, en *Los mitos actuales*, Barcelona: Speiro, 1969, pp. 47-84.

71 GALLONI Marco, “The heresy of Fantappiè and Teilhard and the converging evolution”, *Syntropy*, vol. 1, pp. 79-84, 2012.

72 La cita completa dice: “Todavía necesitamos, tras muchos siglos de búsqueda, una síntesis filosófica capaz de relacionar, en términos más satisfactorios que los presentes, los eventos en los seres vivos y la biosfera con la ciencia física, eludiendo la centralidad de los conceptos de patrón o planes. Los filósofos han discutido la implausibilidad de los estados estacionarios, la tendencia al cambio, pero frecuentemente en términos retóricos (Bergson, 1907) aunque estoy dispuesto a aceptar que quizá un acercamiento más profundo y razonable pueda inspirarse en Whitehead (1929)”; en MARGALEF Ramon, “Exosomatic structures and captive energies relevant in succession and evolution”, en *Thermodynamics and Ecological Modelling*, Lewis Publisher: London, 2001, pp. 3-16, p. 10.

veces Margalef acorde a su visión del “universo abierto”⁷³. También se referirá, de forma menos favorable, a Thomas Kuhn⁷⁴; aunque es curioso leer a Margalef “reconociendo personalmente una indudable, que no total, simpatía por Paul Feyerabend”⁷⁵. Se entiende que, como Popper y otros, Paul Feyerabend se enmarca en la corriente de la filosofía natural⁷⁶, pero en la alusión a éste del biólogo hay mucho más implicado, toda vez que en no pocas ocasiones aconsejará abrir la epistemología al sentido común y al conocimiento tradicional, y nunca dejará de practicar una sana iconoclastia irreverente hacia ciertos establecimientos.

Los últimos pensadores, es decir, los más recientes, a los que se referirá Margalef son Gilles Deleuze, Michel Foucault y Bruno Latour. Del primero comentará principalmente su concepción territorial del dinero⁷⁷, aunque no se encuentra referencia alguna a Guattari, su gran amigo, cuya lectura del mismo hubiera, a mi juicio, resultado interesante al biólogo. Del segundo, tomará claramente su análisis del fenómeno del poder, una noción que, a través principalmente del principio de san Mateo, adquirirá un lugar central en su ciencia pero también en su crítica social⁷⁸. Tal vez Margalef supo ver bien que la evolución ‘natural’ del biopoder foucaultiano era el paso a una nueva forma de ecopoder: no ya el asalto al cuerpo de la especie, sino al los controles de la vida y el planeta, toda vez que hoy el ser humano se erige con las cualidades semi-divinas como la geomorfología, la ecodisrupción y la bioingeniería. Como lo ve Tibaldi, la ecología pasa hoy -en lo que aquí se llama la era del ecopoder- a “ser la ciencia del control global sobre el territorio por parte del poder y [a] desviar sobre los problemas ecológicos el discurso crítico que debería hacerse sobre la sociedad”⁷⁹. Por último, de Bruno Latour, de quien se ha dicho precisamente que revive la *Naturphilosophie*⁸⁰, tomará en mi opinión más bien elementos de sus críticas al movimiento ecologista y, en general, de la idea de naturaleza que se tiene normalmente en la sociedad de masas⁸¹. Sin embargo, estas y muchas de las cuestiones que tienen que ver también con Marx y con Foucault, forman parte ya del siguiente apartado.

Hasta aquí se ha querido ofrecer de forma muy somera el itinerario filosófico que subyace al sistema científico de Margalef, y vale decir que este itinerario se corresponde en gran medida con el de la filosofía natural, ya que muchos de

73 Véase, entre otros, MARGALEF Ramon, “Organització de la biosfera i reflexions sobre el present i el futur de la nostra espècie i de la ciència ecològica”, en *La biologia a l'alba d'un nou mil·leni*, Barcelona: Treballs de la Societat Catalana de Biologia (n. 50), 2000b, pp. 47-59, p. 48; o también MARGALEF, 2012, p. 30 y 178; MARGALEF, 1992b, p. 244; MARGALEF Ramon, “Variaciones sobre el tema de la selección natural. Exploración, selección y decisión en sistemas complejos de baja energía”, en *Proceso al azar*, Barcelona: Tusquets, 1986, pp. 121-140, p. 122.

74 Dice el biólogo: “Los paradigmas de Kuhn serían sencillamente otro ejemplo de dinámica sucesionista, bajo el imperio de un *vis a tergo* cultural, del cual no se sale sino es de forma descalabrada. La misma dificultad para entender las asimetrías se propaga, tanto en la antigua consideración de la sucesión como en la moderna de cambio global”; para la cita véase MARGALEF, 2000b, p. 48 y MARGALEF Ramon, “Progreso: una valoración subjetiva entusiasta de casi la mitad de los cambios en los sistemas vivos” en *El progreso, ¿un concepto acabado o emergente?*, Barcelona: Tusquets, 1998, pp. 169-192, p. 172.

75 MARGALEF, 1991, p. 15.

76 Véase su obra póstuma FEYERABEND Paul, *Filosofía Natural*, Madrid: Debate, 2013.

77 Para ver dónde se refiere Margalef a Deleuze y su concepción territorial del dinero véase MARGALEF Ramon, “El marco ecológico para iluminar la sociedad actual”, en *Economía, ecología y sostenibilidad en la sociedad actual*, Madrid: Siglo XXI, 2000a, pp. 51-65, p. 56; véase también MARGALEF, 2012, p. 86.

78 MARGALEF, 1991, p. 177.

79 TIBALDI, 1980, p. 25.

80 WILDING Adrian, “Naturphilosophie redivivus. On Bruno Latour’s Political ecology”, *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 6, nº 1, pp. 18-32, 2010.

81 MARGALEF Ramon, “Lo que se llama ecología y posibles condicionantes de nuestro futuro”, en *Hacia una ideología para el siglo XXI. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*, Madrid, Akal, 2000c, pp. 329-344, p. 330.

los autores –aunque no todos- referidos en este apartado contribuyen de forma más o menos intencional al desarrollo de la misma. El inicio de la investigación que ha alumbrado este itinerario no fue, en pocas palabras, muy prometedor. Sin embargo, todo y que es cierto que la presencia de la tradición filosófica se halla encriptada en unas cuantas referencias muy vagas, o en alguna cita textual de carácter muy eventual a lo largo de la casi inabarcable producción margalefiana, tampoco deja de serlo que, si se realizan una serie de pequeñas operaciones hermenéuticas, es posible apercibirse de la medida en que a su visión científica es sostenida por un inevitable espinazo filosófico. El propio Margalef decía que el estudio de entidades tan complejas como la biosfera “suscita inevitablemente cuestiones filosóficas”⁸²; y en cualquier caso, creo que el ejercicio que se ha llevado a cabo, lejos de desmerecer el rigor intelectual del biólogo, no hace sino enriquecer su legado.

4. De lo razonable: política y ética ecológica

4.1 Por una socialización universal

La ontología política que opera en la ideología margalefiana –pues, aunque aparentemente se resiste a participar de dichas cuestiones, sobre todo hacia el final de su producción se prodiga mucho más en éstas- tiene mucho que ver con el materialismo histórico y la antropología marxiana. Se recordará que en la antropología del alemán el ser humano no es algo sustancialmente distinto a la naturaleza, y que incluso su actividad metabólica –donde, para Bellamy Foster, radica el núcleo de *La ecología de Marx*⁸³- no se distingue de la del resto de animales más que por la intensidad y, por supuesto, su intencionalidad consciente. Lo mismo puede decirse de la antropología margalefiana, ya que en ella el ser humano forma una unidad funcional con la naturaleza, insistiendo además el biólogo a lo largo de toda su obra en esta cuestión. De hecho, no solo no era un “monstruo” ajeno a la misma, sino que incluso, dado el impacto ya a escala planetaria de la acción del ser humano sobre su biosfera, Margalef pensaba que no se podía contemplar una ecología general sin tener en cuenta las alteraciones que hemos provocado en los distintos ecosistemas⁸⁴. Si la biología descubrió la unidad genética de la humanidad con el resto de la naturaleza, tarea de la ecología ha sido mostrar su unidad funcional con la misma⁸⁵.

Sin embargo, hay algunos aspectos que apunta a una particular inserción de la humanidad en la zoología, y al amparo de estas peculiaridades se generará, como indica nuestro biólogo, la actual desigualdad con raíz ecológica que impera entre unos y otros grupos humanos⁸⁶. La clave reside en el fenómeno del lenguaje (como comunicación cultural) junto a la habilidad manual, que, cuando se combinan, proporcionan una gran capacidad al ser humano para elaborar técnicas y fabricar tecnología. Ambos recursos, la técnica y la tecnología,

82 MARGALEF, 1991, p. 13.

83 FOSTER J. Bellamy, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Madrid: El Viejo Topo, 2004.

84 Véase, por ejemplo, MARGALEF Ramon, “La ciencia ecológica y los problemas ambientales técnicos, sociales y humanos” en *Diez años después de Estocolmo*, Madrid: Unigraf, 1983, pp. 177-220, p. 55 y MARGALEF Ramon, “Bases ecológicas per a una gestió de la natura”, en *Natura, ús o abús?*, Barcelona: Barcino, 1976a, pp. 25-66, p. 55.

85 “La aportación de la teoría de la evolución ha consistido en mostrar la continuidad genética del hombre con el resto de la naturaleza viva. Creo que la ecología nos está haciendo ver la unidad funcional del hombre con el resto de la biosfera y el planeta”, en MARGALEF, 1985, p. 28.

86 Sobre esta cuestión puede verse KEUCHEYAN Razmig, *La naturaleza es un campo de batalla*, Madrid:

los empleará éste para el control de energías exosomáticas, que son aquellas externas a lo que es estrictamente el metabolismo orgánico, y cuyo incremento permite tanto la fabricación de herramientas, la generación de infraestructuras físicas (carreteras, canales, viviendas, etc.), o incluso el incremento del capital cultural que, en suma, es un gesto exometabólico. Como lo diría el filósofo José Ortega y Gasset, “habremos de reconocer que la civilización no es más que el conjunto de las técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales”⁸⁷. Pues bien, tras reconstruir brevemente la historia de la civilización en base a su manera de explotar el medio, marcando al menos dos hitos al estilo de la revolución neolítica, la industrial y sus consecuentes explosiones demográficas, Margalef va a señalar que la desigualdad del mundo se origina en el acceso diferenciado a la captación y el control de este tipo de energías⁸⁸. Es aquí donde puede decirse que hay ciertas similitudes con el materialismo histórico, toda vez que también se refiere Margalef a que la desigualdad y la explotación entre naciones cifra su origen en el modo de metabolizar la naturaleza que esgrime cada grupo humano.

Ahora bien, Margalef será muy crítico con las medidas que se imponen en su tiempo frente al panorama crítico anunciado por diversas cumbres de tintes apocalípticos. En concreto, discutirá la idea del desarrollo sostenible y la del crecimiento cero propuestas por algunos de los expertos que nutren las filas de dichos encuentros, pero se centrará especialmente en su visión de la explosión demográfica y los riesgos que ésta comporta. Del desarrollo sostenible, sostendrá, valga la redundancia, que es poco menos que un oxímoron si se plantea en los términos de desarrollo económico y material ilimitados que marca el ritmo, por ejemplo, del propio mercado capitalista o del socialista⁸⁹. Sobre el crecimiento cero elaborará una observación que no ha adquirido su máxima importancia hasta nuestros días, cuando el movimiento decrecentista⁹⁰ ha cobrado más presencia. Lo importante para el biólogo era tener en cuenta el consumo energético por individuo, y no tanto el contingente demótico total de cada nación⁹¹. El aumento de la población planetaria, si bien no deja de ser un problema para Margalef, tampoco dejará de tener soluciones alternativas que le parecen más adecuadas. En este punto cabe añadir que su visión gravitará en la misma órbita que la ecología personalista de Ballesteros y Bellver, a quienes ya se ha citado en la introducción de este escrito; aunque veamos antes como resuelve naturalmente la grave situación que hoy se instala acriticamente en las sociedades occidentales.

Clave intelectual, 2016; o también BENEITE-MARTÍ Joshua, “Papúa occidental, ¿un paisaje comestible en la despensa global?”, *Lecturas de nuestro tiempo*, vol. 1, 2016, pp. 91-108.

87 ORTEGA Y GASSET José, *Obras Completas*, Madrid: Taurus, 2004-2010, T. I, p. 116. Sobre la ecología de Ortega, véase una aproximación preliminar –y algo torpe– en BENEITE-MARTÍ Joshua, “Ortega, ¿una alternativa para la filosofía ecológica?”, *Tales. Revista de Filosofía*, nº 5, pp. 97-115, 2015.

88 MARGALEF Ramon y CAMARASA Josep M., “L’artificialització antròpica de la biosfera”, en *La biosfera*, 1993, pp. 289-318.

89 “El hombre acelera el flujo de energía en la naturaleza, en grado infinitamente mayor en los países más desarrollados, indistintamente si son capitalistas o socialistas”; véase MARGALEF Ramon, “Régimen futuro de los mares”, *Arbor*, vol. 297, pp. 46-61, 1970a, p. 61.

90 TAIBO Carlos, ¿Por qué el decrecimiento? Un ensayo sobre la antesala del colapso, Barcelona: Los libros del lince, 2014.

91 “Las diferencias en el consumo son la base de la desigualdad en el mundo. El crecimiento cero, contrariamente a lo que mucha gente cree, no se refiere sólo a la evolución de la población, sino que se calcula a partir de la tasa de crecimiento de la población más la tasa de crecimiento del uso de energía por individuo. Esta desigualdad es la causa última del hambre que padecen muchos pueblos del mundo. La raíz del problema es que el monopolio de las energías está en manos de pocos estados y grupos económicos”; véase MARGALEF citado en entrevista con REALES Luis, Reales, “Entrevista a Ramón Margalef”, *Quaderns de tecnologia*, nº 3, pp. 34-38, 1991, p. 35.

“Es natural que la población se limite por factores naturales. Aún no hemos llegado a este límite, pero en las discusiones que se entablan entre los distintos pueblos sobre la forma de controlar el aumento de la población se comete siempre esta tremenda injusticia, se habla del número de individuos sin mencionar la tasa de consumo de recursos per cápita. Ahí está el quid de la mala comprensión de la verdadera naturaleza del hombre. Si el hombre es un descendiente del mono, es una estirpe en la que sigue siendo vigente la dinámica de la selección natural. De lo contrario, si no se considera como un organismo que forma parte de la naturaleza, no cesará de proponer soluciones muy poco convincentes y no le quedará más remedio que sufrir el problema. Esto va mucho más allá de las posturas religiosas. La única forma que tienen las poblaciones con pocos recursos de mantener su capital génico, que es la forma como compiten los organismos, es produciendo más hijos”⁹².

Como los valencianos, Margalef piensa que es injusto que se impongan medidas desde los países desarrollados hacia los que todavía están en vías, teniendo en cuenta que, debido a nuestro consumo individual, somos nosotros los responsables del embrollo ecológico en el que se encuentra la humanidad. Por un lado, resulta chocante que ahora queramos pedir a ciertos países que frenen su desarrollo, y por otro, no hay ninguna autoridad que nos habilite para ello, pues no son las piezas de un museo vivo, ni el chivo expiatorio que sublima nuestra irresponsabilidad⁹³. Margalef urdirá un cañamazo de virtudes para contrarrestar esta perspectiva poco humanista que, en algunos casos, roza la misantropía. Por lo pronto puede recordarse como apelaba a la renuncia por parte de los países más favorecidos, lo cual, como se ha insinuado anteriormente, representa una prefiguración del movimiento decrecentista: “cualquier relación entre países pobres y ricos es, por tanto, de explotación o control, en términos ecológicos, y apenas puede hacerse otra cosa que practicar la templanza los ricos y no impedir a que los pobres se desarrollen por sí”⁹⁴.

Pero, ¿cómo articula Margalef estos elementos en una propuesta política concreta? En alguna ocasión va a referirse a un “socialismo universal”⁹⁵, “forzado más por motivos técnicos que ideológicos”⁹⁶, en el que, además, las “libertades individuales quedan restringidas”⁹⁷. Sin embargo, conviene ahora matizar el carácter de esta socialización, la cual, puede en cierto modo decirse que es la propia de “marxistas y cristianos”⁹⁸ como lo fuera también el economista –por cierto, teilhardista- Ramon Tamames. A otro nivel, el estratégico, cuando le preguntaban a Margalef por la constitución de partidos verdes, sostenía que no es necesario que hubiera un solo partido verde frente a todos los demás, sino que en cada uno de los partidos debe haber un espacio dedicado a la ecología⁹⁹. Con ello Margalef quiere dar a entender que la cuestión ecológica es más bien un epígrafe

92 MARGALEF citado en entrevista con FERNÁNDEZ Luis, “Entrevista a Ramón Margalef”, *Medi Ambient, tecnologia i Cultura*, nº 11, pp. 44-49, 1995, p. 45.

93 Son “individuos de nuestra especie, son hermanos y no piezas de museo (...) cuando los miembros de una cultura desean el acceso a la movilidad horizontal, se los ha de aceptar plenamente”; en MARGALEF Ramon, “Viure la terra: dels limits i de les regles del joc”, en *Els llibres de l’ Institut d’ Humanitats. Club de Barcelona*, Barcelona: Barcanova, pp. 21-55, p. 43.

94 MARGALEF, 1970a, p. 61.

95 MARGALEF Ramon, “Conversa amb Xavier Rubert de Ventós”, en *Pensadors Catalans*, Barcelona: Ediciones 62, 1987a, pp. 79-91, p. 81.

96 MARGALEF, 1985, p. 23.

97 MARGALEF, 1987a, p. 81.

98 TAMAMES Ramón, *Ecología y desarrollo. La polémica sobre los límites al crecimiento*, Madrid: Alianza, 1985, p. 188 y 189.

99 MARGALEF citado en entrevista con CAMPS Manuel, “Conversa amb el primer Catedràtic d’ Ecologia”, *Espais*, Gener-Febrer, pp. 24-28, 1987, p. 24.

de ‘lucha’ común, por cuanto implica a la humanidad al completo y es responsabilidad exclusiva suya hacer frente a los problemas que se dan en su problemática inserción biosférica.

Como lo quiero ver, este es el primer elemento de una política prefigurativa¹⁰⁰, cuyo lineamiento invita a la unidad de diversos movimientos en causas comunes al estilo de la ecología. El segundo elemento constituyente de las políticas prefigurativas pide que se tenga siempre un pie en el futuro, favoreciendo en el presente las prácticas que ya forman parte de ese atractor ideal. Para Margalef, la anticipación tanto de los envites externos que pueden acontecer, así como de las conductas o las acciones adecuadas que resultarán exitosas en un futuro próximo, son estrategias claves para la supervivencia de cualquier biosistema. Por eso decía -insisto que a mi juicio esgrimiendo un evidente lenguaje prefigurativo- que “tenemos una situación presente, enfrente a la situación deseable. Sería oportuno considerar la diferencia entre ambas como un sistema cibernético de regulación y marcarnos el propósito de acelerar los cambios que nos acerquen a la situación ideal y de entorpecer aquellos que nos alejan”¹⁰¹.

4.2 Hágase la fraternidad cósmica aquí en la Tierra

En efecto, de la propia política de Margalef ya puede decirse que es una política de corte franciscano, tanto más cuanto que muestra una innegable deferencia hacia los colectivos más desfavorecidos, o pobres, acompañada por una invitación a la humildad y la sencillez –“la pura santa sencillez, que avergüenza toda sabiduría”¹⁰², decía san Francisco- además de, como se ha señalado, una necesaria renuncia de los niveles de consumo y bienestar a nuestro alcance. Recuperando un útil planteamiento, Margalef instará a retomar el ejercicio de las “obras de misericordia corporales”¹⁰³; cuya descripción puede verse, por ejemplo, en una obra de Xavier Pikaza¹⁰⁴, quien, junto al padre Ynaraja, es otro de los sacerdotes ecologistas con los que Margalef compartirá eventualmente la lucha hacia una civilización más ecológica, pero nunca menos humanitaria. Además de lo descrito en el inventario de las obras corporales de misericordia recomendado por nuestro biólogo (nueve en total)¹⁰⁵, a lo largo de sus textos diseminará un encomio al ejercicio de otras virtudes al estilo de la comprensión, la caridad, la solidaridad y, de nuevo, la templanza¹⁰⁶. No cabe duda, desde esta perspectiva, que Margalef considera a la humanidad como una gran hermandad. Pero no termina ahí su

100 KOVEL Joel, *The enemy of nature. the end of capitalism of the end of the world*, London: Zed Books, 2002.

101 MARGALEF, 1976a, p. 63.

102 F. J. R. DE LEGÍSIMA Fray Juan R. GÓMEZ Fray Lino, *Escritos completos de san Francisco de Asís y Biografías de su época*, Madrid: La Editorial Católica, 1945. (De Legísima & Gómez, 1945)

103 “Los poetas tienen que comer y los filósofos se hacen viejos, y las manifestaciones más elevadas del espíritu están sometidas a las restricciones impuestas por un mundo material, que tiene una lógica satisfactoria o, al menos, inevitable. La dependencia de este mundo físico, palpable, nos ha de impedir dejar de tener los pies en la tierra y, entre otras cosas, nos habría de llevar a una especie de solidaridad planetaria, y valorar más, incluso a nivel individual, lo que se llamaban «obras de misericordia corporales». Personalmente creo que el mundo físico fuerza las reglas de convivencia, mucho más que lo hacen las aspiraciones que brotan de una fuente que se supone menos material”; en MARGALEF, 1990a, p. 26.

104 PIKAZA Xavier, *Entrañable Dios. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión*, Salamanca: Verbo divino, 2000.

105 A saber: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, acoger al extranjero, vestir al desnudo, visitar/cuidar a los enfermos, visitar/cuidar a los encarcelados, enterrar a los muertos y –esta resulta más delicada, por ser una idea algo rancia- dotar a las muchachas; en PIKAZA, 2000.

106 Véase MARGALEF, 1985, p. 58 y 78; MARGALEF, 1970a, p. 61;

franciscanismo, pues éste se arraiga en lo profundo incluso de su sistema científico que, al cabo, es también una cosmología y una cosmovisión al estilo de la “fraternidad cósmica”¹⁰⁷. Nada menos podía esperarse de una filosofía natural de *primera orden* como la de Margalef.

Partamos de la consideración de que su antropología filosófica¹⁰⁸ es ya un franciscanismo, en el sentido de que señala la unidad humanidad/naturaleza, y por ello puede decirse que representa un reflejo de la idea de “fraternidad cósmica” que propuso Francisco de Asís en su orden originaria (la compuesta por doce apóstoles y él, considerado un *alter cristus*). Ahora bien, para el biólogo, como lo era sin ir más lejos para Hans Jonas¹⁰⁹, el ser humano asume el papel de *frater* responsable en esta hermandad. No obstante, es interesante observar como la heurística de esta responsabilidad no se cifra en una heurística del miedo, propuesta otrora por Jonas como un acicate adecuado para la reacción frente a nuestra riesgosa situación. Margalef, sin dejar de reconocer el valor indicador de ciertos fenómenos, como la contaminación¹¹⁰ –una, en sus palabras, “enfermedad del transporte”¹¹¹– sostendrá que es mucho más útil recurrir al amor: “es mejor amar la naturaleza y el *proïsme* y encontrar la inspiración en el amor que llamar y actuar bajo el miedo de las amenazas continuas de riesgos reales e imaginarios, con los cuales los ecologistas profetas nos introducen en la ofrenda de su gracia. También pedagógicamente, el amor es preferible al miedo”¹¹².

Por otro lado, su posición respecto de la protección de las “generaciones futuras”¹¹³, disientirá sensiblemente de la de Jonas u otras propuestas que se han elaborado en este importante tópico –bien que a la baja– del debate ecológico y/o ambiental. A nuestro biólogo le parece más importante actuar en el presente, que perdernos en especulaciones sobre los incógnitos deseos y las vaporosas necesidades de los individuos futuros¹¹⁴. Al hilo de esta digresión respecto de la tónica dominante en el mundo del ecologismo, conviene advertir que Margalef tendrá su propia opinión acerca de los problemas ambientales que amenazan a la humanidad. Una opinión de la que en ningún caso puede decirse que carece de fundamento. Por ejemplo, disientirá con el enfoque que cifra el peligro de la humanidad en el cambio climático, el cual, sin dejar de suceder, viene dado por una multitud de factores que, muy a menudo, son ajenos a la humanidad y responden a grandes ciclos caórdicos (o estocásticos) que no queremos asumir dada nuestra temporalidad caduca¹¹⁵. Hay otros problemas que presentan más riesgo para la humanidad, por lo tanto centrarnos en cuestiones de este tipo, así como en el reciclaje (no obstante, también necesario), o en todo lo que queda bajo la égida de la “ecología de pala y escoba”¹¹⁶ propia de las instituciones, son pasos en

107 GARCÍA Eduardo, “Francisco de Asís y la ecología, Actualidad de su experiencia de fraternidad cósmica”, *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, vol. 64, nº 242, pp. 1121-1125, 2008.

108 Véase la antropología filosófica, y ecológica, de ARREGUI Vicente y CHOZA Jacinto, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid: Rialp, 1992.

109 JONAS Hans, *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder, 1995.

110 MARGALEF, 1974, 793.

111 Véase por ejemplo MARGALEF, 1992, p. 235 y MARGALEF, 1980, p. 15.

112 MARGALEF Ramon, Prólogo a “La necessitat d’una economia ecològica mundial” en *Una sola terra*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1990, pp. 111-125, p. 114.

113 Sobre este tópico, véase PONTARA Giuliano, *Ética y generaciones futuras*, Barcelona: Ariel, 1996; o BENEITE MARTÍ Joshua, “En diálogo con el futuro. Ecología política y justicia intergeneracional”, *Papeles de relaciones sociales y cambio global*, nº 127, pp. 15-28, 2014 y BENEITE MARTÍ Joshua, “Propuestas para justicia intergeneracional omnicompreensiva”, *Ecología Política*, nº 46, 2013, pp. 20-22.

114 Véase MARGALEF citado en entrevista con SEMPERE Joaquim, “Entrevista a Ramon Margalef”, *Mientras Tanto*, nº 68/69, pp. 17-28, 1997, p. 27.

115 MARGALEF, 2012, p. 27.

116 MARGALEF, 1987a, p. 81

falso respecto de lo que de verdad importa. Sobre todo, le preocupará a nuestro biólogo la inversión topológica del paisaje, que cada vez existe menos en su configuración prístina, y la intervención humana del ciclo del agua¹¹⁷.

De forma todavía más general, hay que destacar que, frente a la perspectiva de la destrucción del planeta debido a la superpoblación, Margalef también va a desmarcarse por distintos derroteros. Por un lado, el colapso, afortunadamente, sólo alcanzaría a destruir a la humanidad, no el planeta entero: “si el hombre se excede en sus depredaciones, la especie más amenazada es la propia (...) adviértase que soy optimista, pues considero que el hombre no puede acabar con la vida y menos con el planeta”¹¹⁸; del otro, como vimos, está convencido de que la superpoblación humana terminará por regularse debido a procesos naturales. Con todo, no sé si tecnologías del tipo acelerador de partículas del CERN -al abasto del cual queda la capacidad de abrir un agujero en el espacio/tiempo- harían al biólogo cambiar de opinión acerca de nuestra potencialidad destructiva.

4.3 Hipótesis de las dos humanidades

Hay, no obstante, un riesgo del que advierte Margalef al que, en mi opinión, no se ha dado demasiada importancia tampoco desde la perspectiva científica de la ecología. Se trata de lo que podemos llamar la hipótesis de la divergencia evolutiva, o, dicho de otro modo -que hace pasar más desapercibido mi poca pericia en materia de biología y evolución- la hipótesis de las dos humanidades. La única forma de competir que tiene las poblaciones desfavorecidas es aumentando su tasa de natalidad, según una estrategia de la r ; mientras que las poblaciones del mundo rico optan por una estrategia de la K , es decir, por reducir el índice de natalidad, pero asegurar la vida de cada individuo hasta el máximo de posibilidades e incrementar sus cuotas de control del medio. La estrategia de las segundas (estrategia K) tiene el inconveniente de cercenar el paso a los experimentos eugenésicos evolutivos, y un posible escenario futuro podría ser, a su parecer, el que las poblaciones menos desarrolladas (estrategia r) terminaran por desarrollar una caracterización genética diferenciada respecto de las anteriores¹¹⁹.

Las consecuencias de este fenómeno oscilarían, a mi juicio, entre varias posibilidades. Por un lado, podría suceder que, estando mejor dotados genéticamente, las poblaciones de la estrategia r terminarían por resultar más exitosas evolutivamente y se impusieran sobre las demás -lo cual, bien mirado, resultaría en una especie de justicia compensatoria histórica. Del otro lado, el escenario que queda no es más halagüeño, pues, más allá de las atrocidades que se han cometido al resguardo de la rancia idea de las razas humanas, ¿qué pasaría si estuviéramos tratando no ya de esta o aquella raza, sino de una u otra alteridad intraespecífica: de casi de dos especies diferenciadas? Sin duda, es este un horizonte de especismo tal vez no suficientemente advertido, y como dice el biólogo, “es un tema ecológico general” que, especialmente cuando se aplica al ser humano, “es potencialmente subversivo”; cuanto más cuando “no ha sido explotado como tal por radicales de ningún grupo, y probablemente no lo sea, a causa del hecho de que ataca duramente quizá a todas las ideologías

117 MARGALEF Ramon, “De com la civilització modifica l’entorn i accelera la dinàmica d’una evolució global amb inversió de la topologia original dels espais continentals humanitzats” *Treballs de la SCB*, vol. 54, pp. 9-12, 2003.

118 MARGALEF, 1985, p. 38.

119 MARGALEF Ramon, “Ecological theory and prediction in the study of the interaction between man and the rest of the Biosphere”, en *Ökologie und Lebensschutz in internationaler Sicht*, Freiburg: Rombach, 1973, pp. 307-353. Republicado como “La teoria ecològica i la predicció en l’estudi de la interacció entre l’home i la resta de la biosfera”, *Mediambient, tecnologia y cultura*, vol. 38, 2006, pp. 38-61, p. 53.

corrientes o porque hace que cualquier praxis parece injusta, si no permanecemos cerrados a consideraciones éticas”¹²⁰.

Para ir concluyendo, no me gustaría dejar pasar la oportunidad de contrastar la postura de nuestro biólogo respecto de dos propuestas actuales generadas en el amplio y variopinto campo de la ética ecológica. Se trata de dos propuestas cuyo núcleo radica en la intervención sobre el medio: la primera de ellas es el *rewilding* (re-naturalización o restauración), que aspira a reconstituir el orden anterior de un ecosistema tras el paso de la perturbadora acción humana por él; la segunda es también una re-naturalización, pero adquiere dimensiones mucho mayores, toda vez que no pretende devolver la biosfera a estados anteriores previos a la explotación humana, sino que pretende *re-crear* el orden de los ecosistemas y sus componentes. Efectivamente, con esto último quiero referirme a –ignoro si ya se le ha llamado así– al tipo de antiespecismo que es también un intervencionismo; un antiespecismo, pues, intervencionista.

El antiespecismo intervencionista más radical parte de ideas como la de Jeff McMahan¹²¹, quien propuso erradicar los carnívoros de la biosfera, y su objetivo a más largo plazo es establecer un igualitarismo biosférico por obra del cual se considere a toda especie con el mismo derecho al cuidado y la supervivencia que tiene la humana. En efecto, como señala el norteamericano, la naturaleza no es plácida ni armoniosa; aunque eso es algo que sólo han querido ver los románticos, pues, fuera de la moral humana, todo es lucha por la supervivencia y, a veces, parasitismo junto a algunos casos de cooperación y mutualismo. Ciertamente, así lo decía el poeta Leopardi, “uno no puede dirigir la mirada a parte alguna sin encontrar sufrimientos”¹²²; o, dicho con Jean Rostand, “lo que vislumbramos en la lucha por la vida no nos da más que una pálida idea de la matanza universal. En cada instante, en las matrices o a la luz del sol, perecen gérmenes y abortan embriones. Las más enormes hecatombes naturales se producen sin efusión de sangre y sin cadáveres”¹²³. Antes que nada, se diría, volviendo a este antiespecismo, que es una versión radicalizada de la fraternidad cósmica franciscana –además de trasladar las obras de misericordia corporales también a algunos animales– en la que, no obstante, la centralidad del hermano humano se desdibuja *sólo de forma aparente*. Por lo demás, vaya por delante mi respeto y reconocimiento a cualquiera de los y las profesionales trabajando en este campo; el cual, empero, creo necesario problematizar. ¿Para qué sirve sino la filosofía?

4.4 El caso del intervencionismo bienintencionado

Entre el *rewilding* y el antiespecismo (intervencionista) que aquí se trata, el caso más evidente de intervencionismo es, no cabe duda, el del segundo. Pretender acortar las cadenas tróficas –que lo son sólo desde una perspectiva muy cerrada, pues en realidad, se trata más bien de matrices de distribución energética e informativa– conduce, como se ha dicho, a la potencial congelación de la biosfera. Pero este fenómeno abarca un sentido mucho más extenso e importante del que se suele comentar. En pocas palabras, la alteración de estos recorridos por los que se transmite la materia-energía y la información –siempre, recuérdese, ejerciendo el control y explotando los biosistemas mejor equipados sobre los menos

120 *Ibidem*.

121 MCMAHAN Jeff, “The meat eaters”, *The New York Times* (19-9), pp. 0-8, 2010.

122 LEOPARDI Giacomo, *Memorie*, Universale Economica: Milán, 1949, pp. 145-146.

123 ROSTAND Jean, *Pensieri di un biólogo*, Il Borghese: Milán, 1968, p. 72.

(principio san Mateo)- cierra el paso al constante laboratorio evolutivo que constituye la selección natural (recuérdese, por ejemplo, la hipótesis de la Reina Roja). Se trata, pues, de una apuesta que, efectivamente, congela a la naturaleza cercenando posibles vías de innovación alternativas, y restringe su desarrollo a la imagen que culturalmente –o en este caso, moralmente- se tiene como ideal. Pero lo cierto como dice Margalef es que,

“cualquier intervención humana sobre la naturaleza, incluso con buenas intenciones, raramente puede conciliarse con la idea de una conservación estricta. Verdaderamente, la homeostasis en los sistemas naturales está siempre activa, y aunque el hombre prueba una y otra vez, raramente produce cambios catastróficos en la biosfera. Pero ello es mérito de la eficiente organización de los ecosistemas y no del buen sentido del hombre. La conservación genuina prohíbe cualquier tipo de interferencia.”¹²⁴

Con ello no está abogando nuestro biólogo por, en sus palabras, una política del *laissez faire*, sino que más bien está llamando la atención sobre el hecho de que “un sistema constituido por naturaleza con gran número de gente es necesariamente distinto de un sistema constituido por naturaleza sin hombres o por pocos hombres”¹²⁵. Y, en vistas a esta circunstancia, lo más razonable a su juicio parece “simplemente no llevar la explotación más allá de un punto de rendimiento adecuado”, tratando que se incluya como condición el “que se mantenga la estructura del sistema explotado por encima de un nivel definido”¹²⁶.

A propósito de esta crítica, me gustaría dejar apuntadas a modo de conclusión unas pocas ideas acerca de los desafíos que debería enfrentar el antiespecismo intervencionista. En primer lugar, aunque parece un recurso de corte más retórico que otra cosa, vale decir que el propio antiespecismo es un caso paradigmático de especiación, pues se ha desgajado en los últimos tiempos respecto de su tronco común que era la ética ecológica, adquiriendo, como ya hiciera la ecología respecto de la biología, un espacio propio. Su enfoque se dirige hacia los individuos, mientras que de la ecología, en líneas generales, puede decirse que no sólo se centra más bien en las especies, sino incluso que su punto de atención central son los procesos fundamentales de todo ecosistema, tanto más cuanto se sabe que hay ciertas especies redundantes (barroco de la naturaleza) –constituyendo éstas, por así decir, la no parte de la no parte de la biosfera- al igual que hay otras que sí resultan indispensables para el ser humano (ante todo las de mayor tasa de renovación) y que, en cualquier caso, una “cláusula de auto-destrucción”¹²⁷–en palabras del ecólogo Francesco di Castri- es, más tarde o más temprano, el salario de todo biosistema existente.

Hay que advertir, en segundo lugar, que el antiespecismo intervencionista es un antropocentrismo, en virtud del cual se erige al ser humano como agente moral superior y se le legitima para intervenir el ya de por sí, según Margalef, inexistente equilibrio ecológico¹²⁸. En tercer lugar, al hilo de la inexistencia de equilibrios a los que ceñirnos, debe tenerse en cuenta que el resultado de cualquiera de nuestras intervenciones es totalmente impredecible, y, además de todo tipo de catástrofes, no se sabe si, por ejemplo, algunos herbívoros evolucionarían

124 MARGALEF, 1978, p. 49.

125 MARGALEF Ramon, “Explotación y gestión en ecología”, *Pirineos*, vol. 98, pp. 103-121, 1970b, p. 120.

126 MARGALEF, 1978, p. 48.

127 DI CASTRI Francesco, “Posición de la ecología en la ciencia y en la sociedad actual”, *Anales de la Universidad de Chile*, vol. 131, pp. 93-143, 1964

128 PRAT Narcís, “Stability, resilience and sustainability: a tribute to Ramon Margalef, 10 years after his death”, *Limnetica*, vol. 34, nº 2, pp. 457-466, 2015b.

aproximándose al rol que hasta ahora habían ocupado los carnívoros conversos. Por lo pronto, puede vaticinarse el derrumbe temporal de los ecosistemas si se interviene de esta forma radical, y la cuestión es anticipar la manera en que estos se recompondrían y volverían a funcionar. El antiespecismo intervencionista es, en cuarto lugar, una gran utopía que difícilmente será capaz de dar cobertura real a la idea que propone: todo lo más, habría de presentarse como un *especismo matizado* que favorece a los seres vivos con los que, por distintos motivos, sentimos más afinidad. En ecología, se diría que hay siempre alguien que sale perdiendo, y así se expresa con el principio de san Mateo; pero, claro está, instalar en ese fenómeno una injusticia, o una inmoralidad, es algo que ya sólo puede hacerse desde la reciente perspectiva humana.

En el marco de un análisis del intervencionismo antiespecista, surge también una pregunta acerca de qué concepto de naturaleza maneja dicho movimiento. ¿Qué es, pues, *lo natural* para esta propuesta que aspira a ser política global? Puede decirse que, en pocas palabras, reinstaura de nuevo la dicotomía entre el par naturaleza/cultura, y de este modo, se impone al medio un ser en base a lo que se cree que debe ser. El planeta funcionaba de este modo antes de la llegada del ser humano, y tal vez haya sido precisamente gracias a esta praxis –en parte, una dialéctica selectiva– por lo que haya tenido la oportunidad de desarrollarse un biosistema específico de nuestras características. Ausente dicho protagonista del escenario biosférico, sería esta misma dinámica la que continuaría operando, dando lugar, tal vez, quién sabe si a organismos mejores, o también peores, moralmente. De aquello que, en suma, trata de intervenir en un proceso fundador de la diversidad y permanentemente experimental, no puede sino decirse que resulta ‘contraontológico’ y represivo.

Si ahora refiero que Margalef pondría, como mínimo, en crítica las premisas del antiespecismo intervencionista, no es tanto por el trato bondadoso hacia los animales que este preconiza, sino por el lugar en el que deja a las relaciones intraespecíficas entre los propios seres humanos. Distintos motivos conducen a pensar que el antiespecismo intervencionista no puede ser la cumbre moral de la humanidad –como quizá se quiera ver por un tipo de *underground mainstream*– toda vez que, en realidad, es un antihumanismo¹²⁹. Por último, frente a la despreocupada afirmación de que ya se han intervenido los ecosistemas para otros objetivos –y, por tanto, ¿por qué no intervenirlos ahora nosotras y nosotros para reconfigurarlos según nuestra propia idealización?– debe decirse que la estrategia del *cuanto peor mejor* no es horizonte deseable para la civilización humana, pero tampoco para nuestros hermanos y hermanas no humanas. Ramon Folch recordaba ori decir al biólogo que el ser humano no había nacido “para guardián de parque zoológico”, representando ello, también a mi juicio,

“una manera irónica de expresar que, de siempre, el hombre se ha servido de la naturaleza. De siempre y por siempre, porque, biológicamente, depende de ella. El hombre se sirve de la naturaleza, porque de ella ha surgido y, a la vez, de ella forma parte. Se sirve como se sirven, cada cual, a su manera, todos los seres vivos animales o vegetales. No, ciertamente el hombre no es un guardián de parque zoológico, pero debe procurar no acabar siendo el guardián de un gran cementerio, en el cual él mismo sería cadáver”¹³⁰.

129 Que a veces limita religiosamente –así los Testigos de Jehová– las relaciones “erótico-afectivas” entre antiespecistas intervencionistas y quienes no lo son; o sugiere dejar de concebir, para invertir todos los recursos en la reforma de la naturaleza no humana.

130 FOLCH Ramon, *Sobre ecologismo y ecología aplicada*, Barcelona: Ketres, 1977, p. 83.

Aquí reside la centralidad del mensaje que Ramon Margalef quiso imprimir a su legado. Constituyendo él mismo ya un protoespacio tridimensional –como el que se quiso defender en la introducción- a través de la conjugación de ciencia, filosofía y ética, constata que el ser humano tiene muchas capacidades: a su alcance está la explotación irresponsable del medio, la reconstitución de los ecosistemas perjudicados por su acción, o, incluso, la intervención absoluta de estos mediante poderes como la geomorfología, la bioingeniería y la ecodisrupción o, actualmente, la cruzada contra los carnívoros. Sin embargo, ¿son todas estas propuestas, así como las medidas políticas correspondientes, las más razonables? Es más, ¿qué hay de razón en ellas? El legado de Margalef ofrece muchas y muy buenas respuestas; aunque la ecosfera¹³¹, así como el propio universo, continúan siendo un espacio en el que todo está abierto y, por lo tanto, las preguntas no cesarán nunca de surgir. Tarea de los filósofos y las filósofas es remitirse a un sistema capaz de dar cuenta de esta problemática y complejidad.

131 Una manera más correcta de denominar nuestro hábitat, que reúne a la *biosfera* y su “sombra” –por lo demás, de dimensiones mucho mayores- la *necrosfera*; véase MARGALEF Ramon, “La ecología como marco conceptual de reflexión sobre el hombre”, en *Ecología y culturas. Actas de las reuniones de la asociación interdisciplinar José de acosta*, pp. 15-39, 1988b, p. 26 y MARGALEF, 1992b, pp. 90-97.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, maggio 2017

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X