

ISSN: 0210-7287

DOI: <https://doi.org/10.14201/1616202313281304>

## BIOFILIA: ARISTÓTELES, EDWARD O. WILSON Y LA NOVELA *PERDITA* DE HILARY C. SCHARPER

### *Biophilia: Aristotle, Edward O. Wilson and Hilary C. Scharper's novel Perdita*

Helena GONZÁLEZ-VAQUERIZO\*  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
[helena.gonzalez@uam.es](mailto:helena.gonzalez@uam.es)

Fecha de conclusión del artículo: 30 de marzo de 2023; Fecha de aceptación:  
14/06/2023

Ref. Bibl. HELENA GONZÁLEZ-VAQUERIZO. BIOFILIA: ARISTÓTELES, EDWARD  
O. WILSON Y LA NOVELA *PERDITA* DE HILARY C. SCHARPER. 1616: *Anuario  
de Literatura Comparada*, 13 (2023), 281-304.

RESUMEN: En este trabajo se estudia el concepto de biofilia desde una perspectiva humanista, literaria y conservacionista. En primer lugar, se propone adoptar la definición de biofilia de Edward O. Wilson como forma de atracción innata que siente el ser humano por la naturaleza y lo vivo. Esta idea se pone en relación con las distintas formas de *filía* («amistad, amor») identificadas por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*. En segundo lugar, se analiza la centralidad del concepto de biofilia en la novela *Perdita* (2013) de Hilary C. Scharper, una obra que propone la existencia de unos fragmentos perdidos de la *Teogonía* de Hesíodo y que supone un interesante ejercicio de adaptación del pensamiento científico y humanista a la expresión literaria y mítica.

\* Trabajo realizado en el marco del Proyecto «*Marginalia Classica: Recepción Clásica y cultura de masas contemporánea. La construcción de identidades y alteridades*» (PID2019-107253GB-I00/AEI/10.13039/501100011033). La autora forma parte del Grupo de Investigación LITERAE y del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid.

*Palabras clave:* biofilia; Edward O. Wilson; Aristóteles; Hilary C. Scharper; *Perdita*.

ABSTRACT: This paper studies the concept of biophilia from a humanistic, literary and conservationist perspective. In the first place, I propose to adopt Edward O. Wilson's definition of biophilia as a form of innate attraction that human beings feel for nature and living things. This idea is related to the different forms of *philia* («friendship, love») identified by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*. Secondly, I analyze biophilia's centrality as a concept in the novel *Perdita* (2013) by Hilary C. Scharper, a work that proposes the existence of some lost fragments of Hesiod's *Theogony* and that represents an interesting adaptation of scientific and humanist thought into the literary and mythical expression.

*Key words:* biophilia; Edward O. Wilson; Aristotle; Hilary C. Scharper; *Perdita*.

## 1. INTRODUCCIÓN

En 1984 el biólogo y divulgador Edward O. Wilson publicó un ensayo titulado *Biofilia (Biophilia)*. Definía este término –compuesto del griego *bíos* «vida» y *filía* «amistad, amor» y que ya había sido empleado anteriormente por Erich Fromm (1966, 35)<sup>1</sup> como «la tendencia innata a interesarse por la vida y los procesos vitales<sup>2</sup>» (Wilson 1984, 1) y proponía una salida al problema de la conservación a partir del humanismo científico. Puesto que el «amor a la vida» representaría algo así como un instinto en el ser humano, el cuidado de la vida sería una tendencia natural, enraizada en nuestro ADN tras siglos de evolución en el medio natural. Nuestra curiosidad por conocer la vida y sus mecanismos sería clave para protegerla de las amenazas que enfrenta en un medio ambiente cada vez más condicionado por la propia acción humana. Nuestro amor a la naturaleza sería determinante a la hora de conservar en el planeta las condiciones en las que la vida humana y la biodiversidad son posibles.

El pensamiento del biólogo estadounidense, tal y como se expresa en *Biofilia* y otras de sus obras, se puede conectar con el pensamiento

1. Fromm definió la biofilia como una orientación psicológica, un «amor a la vida» que se manifiesta en «los procesos corporales de una persona, en sus emociones, en sus pensamientos, en sus gestos» y que comparte con el resto de los seres vivos.

2. «The innate tendency to focus on life and lifelike processes». Todas las traducciones del inglés en este trabajo son propias.

griego clásico y, en particular, con el corpus de Aristóteles. Algunas de las ideas que Wilson desarrolla en *Sociobiología: La nueva síntesis* (*Sociobiology: The New Synthesis*, 1975), *Sobre la naturaleza humana* (*On Human Nature*, 1978), *Consilience. La unidad del conocimiento* (*Consilience. The unity of knowledge*, 1998a), *El sentido de la existencia humana* (*The Meaning of Human Existence*, 2014), *Medio Planeta: La lucha por las tierras salvajes en la era de la sexta extinción* (*Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*, 2016) o *Génesis: El origen de las sociedades* (*Genesis: The Deep Origin of Societies*, 2019), por mencionar solo algunas de sus más de treinta monografías, pueden ponerse en correspondencia con pasajes de la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco* o la *Investigación sobre los animales* del filósofo griego Aristóteles, con quien, como buen humanista y científico, Wilson comparte el afán de conocimiento y el sentido de admiración por todo lo vivo.

En concreto, el presente trabajo presta atención al concepto de la *filía* («amistad, amor») y la ética de la reciprocidad en las relaciones que planteaba Aristóteles. Tal y como ha señalado Santos (2014), la ética aristotélica ofrece una buena base para entender la biofilia y un sólido argumento para la conservación de la naturaleza. De este modo, los dominios de la ética y la conservación se encuentran a través del pensamiento clásico o, lo que es lo mismo, la conservación halla un fundamento ético en la recepción de las ideas de Aristóteles por parte de Wilson.

El concepto de biofilia ha resultado tan exitoso como para ser hoy empleado en ámbitos tan diversos como el discurso arquitectónico, la psicología, la educación medioambiental<sup>3</sup>, la ecología popular o la música –véase el álbum de la artista islandesa Björk, *Biophilia* (Polydor, 2011)–. Este trabajo pone como ejemplo de la popularización del concepto científico de biofilia la novela *Perdita* (2013) de la escritora canadiense Hilary C. Scharper. La protagonista de esta obra del género ecogótico es la mítica guardiana de los distintos tipos de amor que pueden sentir los seres humanos y que coinciden con las formas de relación identificadas por Aristóteles y Wilson: la amistad (*filía*), el amor erótico (*éros*), el amor desinteresado (*agápe*) y el amor por la naturaleza (*biofilia*). La novela constituye así un interesante regreso a los orígenes griegos del concepto de biofilia, donde destacan además las referencias a la *Teogonía* de Hesíodo y donde subyace el mismo afán conservacionista de Wilson. En la novela *Perdita* las

3. En 2009 se puso en marcha el E. O. Wilson Biophilia Center, en el ecosistema de Longleaf Pine en Florida. Sobre los usos del término en los ámbitos mencionados cf. Greyson (2019, 38; 98; 101).

humanidades y la ciencia, el *mýthos* y el *lógos*, se dan la mano en forma de propuesta literaria de conservación de la naturaleza<sup>4</sup>.

## 2. EDWARD O. WILSON. CIENTÍFICO HUMANISTA

Edward O. Wilson (1929-2021) ha sido una figura destacada en el pensamiento y la ciencia de nuestro tiempo<sup>5</sup>. A pesar de ser un eminente especialista en su ámbito, la entomología, fue capaz de conjugar la atención al detalle con una amplia visión de conjunto. Sus intereses científicos fueron enormemente amplios, destacando en especial por su capacidad para unir conocimientos de diversos ámbitos –la «unidad del conocimiento» que denominó *Consilience* en la obra homónima de 1998– y por sus dotes como divulgador científico.

En su labor divulgativa destaca el acierto con el que empleó el vocabulario: acuñó y desarrolló el concepto de sociobiología, también recuperó los de consiliencia<sup>6</sup> y biofilia, y propuso con éxito la adopción de la «biodiversidad» como bandera en el Foro Nacional sobre Biodiversidad (National Forum on BioDiversity) en 1986<sup>7</sup>. Estos ejemplos muestran la fe que Wilson ponía en la

4. Algunos trabajos que exploran relaciones entre mitos y/o conceptos de la Antigüedad grecorromana y propuestas científicas contemporáneas en el ámbito de la ecología son los de Barbiero (2011) y Greyson (2019), que abordan la biofilia de Edward O. Wilson, la hipótesis Gaia de James Lovelock (1979) y Lynn Margulis (1974) y el *Cosmos* de Carl Sagan (1980). Mis trabajos sobre las hipótesis Cronos, Medea y Gaia (2019a, 2019b y 2021), por otro lado, exploran las implicaciones del empleo de figuras mitológicas para describir el comportamiento de la biosfera como sistema.

5. Especializado en entomología, el estudio de los insectos y, en particular, en su caso, de las hormigas, fue profesor en la Universidad de Harvard, donde dedicó su vida a la investigación. Ganador en 1990 del premio Crafoord (el Nobel de la biología) y dos veces ganador del premio Pulitzer. En 1979 en la categoría de no ficción por *Sobre la naturaleza humana* (*On Human Nature*) y en 1991 por *The Ants*, en coautoría con Bert Holldobler y también en la categoría de no ficción. Su inmenso legado se mantiene a través de la fundación que lleva su nombre: <https://eowilsonfoundation.org/> [24 febrero 2023].

6. El término lo emplea por primera vez William Whewell (1847, 469), quien considera que «la consiliencia de las inducciones tiene lugar cuando una inducción, que se obtiene de una clase de realidades, coincide con otra inducción, que surge de una diferente clase de realidades» («The Consilience of Inductions takes place when an Induction, obtained from one class of facts, coincides with an Induction obtained from another different class»).

7. Este encuentro, determinante para la conservación, se celebró en Washington bajo los auspicios de la Academia Nacional de las Ciencias y el Instituto Smithsonian. Wilson fue coeditor junto con Frances Peter de la publicación resultante, *Biodiversity* (1988).

palabra y en la potencia de los nombres a la hora de articular el conocimiento y crear conciencia ecológica. No en vano habla Wilson de científicos como James Lovelock y Lynn Margulis –autores de la hipótesis Gaia (1974, 1979)– o de Carl Sagan –autor de *Cosmos* (1980)–<sup>8</sup> como «poetas» (Wilson 1984, 85), un calificativo que podría aplicarse al propio Wilson, en tanto creador (del griego *poietés*) de metáforas y, con ello, de realidades<sup>9</sup>. Las obras de Wilson, Lovelock-Margulis y Sagan coinciden en varios aspectos<sup>10</sup>: el temporal –pues se publican en un intervalo de 10 años–, el onomástico –pues emplean términos griegos– y el divulgativo. Aunque este tema no es el objeto de este trabajo, el recurso a las metáforas y los referentes clásicos para la divulgación en general y para la conservación en particular es destacable y habla de la vigencia y la potencia de dichos referentes<sup>11</sup>.

Entre los hitos de la larga trayectoria de Wilson sobresalen aquellos que denotan su carácter eminentemente humanista. En este sentido, cabe subrayar la adhesión de Wilson al tercer Manifiesto humanista (Humanist Manifesto III), denominado «El humanismo y sus aspiraciones» («Humanism and its Aspirations») de 2003<sup>12</sup>, donde se afirma que: (1) El conocimiento del mundo se deriva de la observación, de la experimentación y del análisis racional; (2) El ser humano es parte integral de la naturaleza, el resultado de un cambio evolucionario no guiado; (3) Los valores éticos se derivan de la necesidad y del interés humano sometido a la experiencia; (4) La satisfacción de la vida emerge de la participación del individuo al servicio

8. Además del libro *Cosmos*, Sagan escribió y presentó la serie documental de divulgación científica *Cosmos: un viaje personal* (*Cosmos: A Personal Voyage*).

9. Greyson (2019) ofrece un interesante estudio sobre Biofilia, Gaia y *Cosmos* como ejemplos de «ecología efectiva». Mis trabajos sobre las hipótesis Gaia, Medea y Cronos estudian el empleo de mitos en la geofisiología y el impacto de las metáforas empleadas para la conformación de una conciencia ecológica (González-Vaquerizo 2019a, 2019b y 2021).

10. Los tres autores, por otra parte, se encuentran emparentados de diversos modos: James Lovelock trabajó en su hipótesis Gaia de la mano de la científica Lynn Margulis, quien fue, además, pareja de Carl Sagan. Junto al hijo de ambos, Dorian Sagan, ha sido una de las defensoras de la biofilia como un concepto y un término capaces de fomentar la conciencia ecológica y de mejorar nuestra relación con la naturaleza (Margulis y Sagan 1993, 349).

11. Junto a las tres obras de las tres «celebrities» de la divulgación científica de los 80 (Lovelock, Sagan y Wilson) o el habitual empleo de términos grecolatinos en la nomenclatura científica, tenemos la llamativa tradición dentro de la geofisiología donde, a partir de la hipótesis Gaia, se han desarrollado las propuestas alternativas de las hipótesis Medea (Ward 2009) y Cronos (Bradshaw y Brook, 2009) para explicar el funcionamiento de la Tierra como sistema.

12. Disponible en: <https://americanhumanist.org/what-is-humanism/manifesto3/>, con versión en español ([http://americanhumanist.org/wp-content/uploads/2017/07/hm3\\_spanish.pdf](http://americanhumanist.org/wp-content/uploads/2017/07/hm3_spanish.pdf)) [24 febrero 2023].

de los ideales humanos; (5) Los humanos son seres sociales por naturaleza y encuentran significado en sus relaciones; (6) El esfuerzo para mejorar la sociedad da mayor felicidad al individuo.

Es esta faceta de humanista científico de Wilson la que interesa aquí fundamentalmente, pues en ella se encuentra la afinidad intelectual con el griego Aristóteles. El Estagirita fue, entre otras cosas, precursor del método científico, entendió y defendió una ética contingente a las necesidades humanas y célebremente declaró que el hombre es un animal social (*Política*, I 1253a 2-8). Ambos pensadores comparten el afán por ese tipo de conocimiento universal y humanista, al tiempo que eminentemente científico, que no desprecia ningún objeto de estudio ni se detiene ante ninguna barrera disciplinaria. Aristóteles consideró en su *Metafísica* que «todos los hombres por naturaleza desean saber» (980a) y postuló en su *Investigación sobre los animales* que «en todas las realidades naturales hay algo de maravilloso» (644b-645a). Ideas paralelas se encuentran en la *Biofilia* de Wilson, donde asegura que «el estudio de un organismo cualquiera es relevante, en cualquier parte del mundo» (1984, 8); que «cada especie es un pozo mágico» (1984, 19), o que no hay organismo alguno que le resulte repulsivo, sino que «cada uno es hermoso, con un nombre y un significado especial» (1984, 28)<sup>13</sup>. Wilson se sitúa así en línea con otros defensores del pensamiento nearistotélico, como Daniel Dombrowski o Martha Nussbaum (Horta 2009, 44).

Al hilo de esto, se hace necesario mencionar, aunque sea de manera sucinta, el debate que existe en el ámbito de la ética medioambiental entre el antropocentrismo y el biocentrismo, toda vez que ambos enfoques se relacionan con el legado de Aristóteles.

Por un lado, la postura antropocéntrica coloca al ser humano en un lugar de superioridad, como sujeto consciente que articula la comprensión de la realidad, incluida la naturaleza. Esta postura encuentra una temprana justificación en Aristóteles, quien, al clasificar los seres vivos según el tipo de alma que poseen (vegetativa, sensitiva, intelectual)<sup>14</sup>, establece la primacía del ser humano sobre el resto. Así, el antropocentrismo tiene sus raíces en la cultura greco-romana y la judeo-cristiana (con la lectura que hace santo Tomás de Aristóteles). Asumir la postura antropocéntrica puede justificar el abuso de los recursos naturales, al considerarse estos como subalternos

13. «Our sense of wonder grows exponentially: the greater the knowledge, the deeper the mystery and the more we seek knowledge to create new mystery», «the study of every kind of organism matters, everywhere in the world», «Every species is a magic well», «None of these organisms was repulsive to me; each was beautiful, with a name and special meaning».

14. Aristóteles desarrolla estas ideas en el libro II de *Acerca del alma*.

y, en esencia, destinados a cubrir las necesidades del ser humano. Pero también puede convertirse en base de una ética de la responsabilidad del ser humano que, en virtud de su inherente superioridad y conciencia, adquiere el deber moral de preservar la vida. Esta es la línea que sigue, por ejemplo, la encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015) del papa Francisco (Sánchez-Romero 2017, 43).

Por otro lado, la postura biocentrista nace como reacción a los excesos del antropocentrismo. Considera que todos los seres vivos son moralmente relevantes y que el ser humano es uno más de estos, sin privilegios intrínsecos. Aunque existen en el biocentrismo posturas diversas (desde la moderación al extremo), todas cuestionan los derechos y obligaciones que tiene el ser humano para con la naturaleza. Se trata de una «ética centrada en la vida de todo organismo individual, donde cada uno tiende a su realización, a su desarrollo y florecimiento al modo de la *physis* aristotélica» (Leyton 2009, 41). Así, el biocentrismo trata de corregir al antropocentrismo desde unos postulados éticos que también se basan en Aristóteles, en su ética de la virtud y la autorrealización, matizada, eso sí, por la distinta posición que ocupan los seres humanos en el conjunto de la vida.

### 3. ARISTÓTELES. DE LA FILIA A LA BIOFILIA

Aristóteles de Estagira (384-322 a. n. e.) no cabe en la etiqueta de filósofo o en la de científico. Movido por múltiples intereses intelectuales, investigó, describió y teorizó sobre muy diversos ámbitos del conocimiento, tanto en ciencia, como en arte y humanidades. Sería imposible resumir aquí el enorme legado de Aristóteles para el pensamiento occidental. Este apartado se fijará solamente en aquellas de sus aportaciones a la biología, la antropología y la ética cuyos ecos resuenan con la biofilia de Wilson y en la novela *Perdita* de Hilary C. Scharper.

En primer lugar, merece la pena pararse en el sentido de admiración (*to thaumázein*) que mueve a Aristóteles y que expresa en un conocido pasaje de la *Metafísica* (I, 982 b12):

Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos).

La admiración o asombro recorren la historia de la filosofía y la ciencia<sup>15</sup> desde los presocráticos<sup>16</sup>, Platón<sup>17</sup> y Aristóteles hasta hoy, pues sin esa sorpresa y curiosidad primeras no habría afán de conocimiento, no nos haríamos preguntas ni buscaríamos respuestas. Así mismo, el pasaje alude a la cercanía que tiene la filosofía (entendida como «amor a la sabiduría») con el mito, que no deja de ser otra vía de aproximación al conocimiento.

Hay numerosos ejemplos de cómo en el proceso creativo del descubrimiento científico la admiración juega un papel primordial. Charles Darwin se refería a ello cuando, al describir un bosque en Rio de Janeiro durante el viaje del *Beagle* escribió «Admiración, asombro y devoción sublime, llenan y elevan la mente» (Darwin 1988, 59)<sup>18</sup>. También Wilson se refiere a la admiración cuando dice, en términos que recuerdan mucho a los de Aristóteles, que «nuestro sentido de asombro crece exponencialmente: cuanto mayor es el conocimiento, más profundo es el misterio y más buscamos el conocimiento para crear un nuevo misterio» (1984, 10)<sup>19</sup>. La cita, que procede de *Biofilia*, es un ejemplo más de esa afinidad intelectual entre Wilson y Aristóteles, que este trabajo plantea<sup>20</sup>.

En segundo lugar, hay que enfatizar la enorme importancia que tiene la biología en el *corpus aristotelicum*, pues, lejos de ser uno más de los intereses del polímata Aristóteles, los seres vivos son el tema que más ocupa en su producción (Marcos 1996). Así mismo, la obra de su discípulo Teofrasto, especializado en botánica, es testimonio de la relevancia que la biología tenía en el Liceo, centro de la investigación aristotélica ocupado de observar metódicamente el mundo humano y animal. Por último, cabe destacar que para Aristóteles y sus discípulos la analogía, y, en particular, la

15. El libro de Deckard y Losonczi (2011), *Philosophy Begins in Wonder*, se ocupa precisamente de este tema.

16. El deslumbramiento en presencia de las cosas y la búsqueda incansable del porqué de los fenómenos caracteriza ya a los filósofos de la naturaleza (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) y a poetas como Hesíodo, pues la primera filosofía griega fue tan naturalista como la religión griega. Aristóteles se inscribe en esa tradición, que llega hasta Edward O. Wilson.

17. Sócrates asegura en el diálogo platónico *Teeteto* (155b) que «experimentar esto que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Este y no otro es, efectivamente, el origen de la filosofía».

18. «Wonder, astonishment & sublime devotion, fill & elevate the mind».

19. «Our sense of wonder grows exponentially: the greater the knowledge, the deeper the mystery and the more we seek knowledge».

20. El tema merecería un estudio en profundidad que aquí no tiene cabida, pues las similitudes entre ambos autores son numerosas. El trabajo de Santas (2014) sobre la ética aristotélica en *Biofilia* se centra en un aspecto concreto, pero cuestiones como la admiración o la consiliencia están todavía sin estudiar.



metáfora biológica, constituye un instrumento metodológico al que todavía recurren hoy los hombres y las mujeres de ciencia. Una de las metáforas aristotélicas que más repercusión ha tenido en la biología y en la antropología es la de la *scala naturae* o gran cadena del ser, que sitúa en orden jerárquico a todos los seres, con el humano a la cabeza. Esta metáfora tuvo un gran desarrollo en la teología medieval con santo Tomás de Aquino y culmina en la taxonomía de Carlos Linneo y el árbol evolutivo de las especies de Darwin<sup>21</sup>. Así mismo, la *scala naturae* se encuentra en la base de muchos de los debates actuales sobre el antropocentrismo. Como ya se señaló anteriormente, en el ámbito de la conservación de la naturaleza resulta de especial relevancia el lugar que el ser humano se adjudique a sí mismo. Un ser que se sitúa en lo más alto de la escala tenderá a identificarse como superior, más perfecto y complejo, en oposición a los seres inferiores, imperfectos y simples situados en los escalones más bajos, de los que eventualmente, y en virtud de esas mismas características, podrá hacer uso en su beneficio.

La biofilia de Wilson, esa «tendencia innata a interesarse por la vida y los procesos vitales» (1984, 1)<sup>22</sup>, nos invita a pensarnos, como especie, en una relación de interdependencia con el resto de los seres vivos. Así pues, se aleja de la visión antropocéntrica que parece desprenderse de la clasificación aristotélica. No es, por tanto, ahí donde la filosofía de Aristóteles puede ofrecer un argumento conservacionista. Las raíces griegas de la biofilia –si es que las hay más allá de las puramente lingüísticas– se encuentran en la ética aristotélica. Como señalaba Partridge (2002, 32):

podemos alcanzar nuestro máximo potencial en el sentido aristotélico – tener el mejor tipo de vida– si esa vida puede desarrollarse en un entorno que es genéticamente natural para nosotros, es decir, un entorno con el que estamos «sintonizados». Esto, creo, es una afirmación esencial de la biofilia que Aristóteles podría reconocer e, informado de los hechos, incluso respaldar<sup>23</sup>.

Aristóteles examina el concepto de filia en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*. Aunque su interés fundamental en esta obra son las

21. Archibald (2014) ha estudiado la evolución de las metáforas visuales para describir el orden biológico desde Aristóteles y la *scala naturae*, hasta Darwin y el árbol de la evolución.

22. «The innate tendency to focus on life and lifelike processes».

23. «We can accomplish our fullest potential in the Aristotelian sense –have the best kinds of lives– if those lives can develop in an environment that is genetically natural to us, which is to say an environment to which we are «attuned». This, I think, is an essential claim of biophilia that Aristotle might recognize and, apprised of the facts, even endorse».

relaciones humanas, su análisis puede servir de base a una ética de las relaciones humanas con otras especies y con el medio ambiente, pues, como sostiene Santos (2014, 97-98), hay numerosos casos de interdependencia entre especies distintas, que serían ejemplos de biofilia, y que se pueden explicar a partir de las formas de amistad observadas y descritas por el filósofo de Estagira: la utilitaria –basada en el beneficio que la relación reporta a quienes forman parte de ella–, la hedonista –en la que se persigue el placer– y la virtuosa –basada en la excelencia, esto es, la virtud<sup>24</sup>. Esta última forma es la más perfecta, pues en ella la amistad se da independientemente de las circunstancias y por la admiración que se profesan quienes la comparten. Según Santos (2014, 106-107), el concepto de la filia aristotélica se desgrana en tres posibles formas de relación entre especies, que él entiende como formas de biofilia:

1. Simbiótica (Beneficio): dos o más individuos o grupos de diferentes especies que se asocian o cooperan de manera mutuamente beneficiosa;
2. Hedonista (Placer): dos o más individuos o grupos de diferentes especies que se asocian en un intercambio mutuo de afecto (es decir, comparten);
3. Kalondística (Excelencia): dos o más individuos o grupos de diferentes especies que se asocian en virtud de cualidades que perciben como excelentes<sup>25</sup>.

Santos continúa el análisis de cada una de estas formas de relación y concluye que la que se basa en la excelencia es la que más se acerca a la biofilia tal y como la caracterizan Fromm y Wilson (2014, 109)<sup>26</sup>. Si llevamos el análisis de Santos al concepto de biofilia entendida como forma de relación del ser humano, en particular, con la naturaleza, podríamos decir que existen tres modalidades de biofilia que abogarían por la conservación en tres niveles distintos: 1. Utilidad, que busca la conservación del medio ambiente en beneficio de la especie; 2. Placer, pues el ser humano obtiene placer a través

24. La virtud (*areté*) es un concepto clave en la ética aristotélica. Constituye, junto con la prudencia y el placer, el camino para alcanzar la felicidad (*eudaimonía*), que sería el objetivo de la vida (*Ética Eudemia* 1218b32).

25. «1. Symbiotic (Benefit): two or more individuals or groups from differing species associating and or cooperating in a mutually beneficial manner; 2. Hedonistic (Pleasure): two or more individuals or groups from differing species associating in a mutual exchange (i.e., sharing) of affection; 3. Kalondistic (Excellence): two or more individuals or groups from differing species associating by virtue of perceived qualities of admirability».

26. Según Santos, se podrían identificar en ella, además, las bases de la «ecología profunda» de Arne Naess (1973).

de la naturaleza; 3. Virtud, basada en la admiración que despierta en nosotros la complejidad de los ecosistemas. Todas estas formas de relacionarnos con la naturaleza tendrían un sentido evolutivo para la especie.

La propuesta de Santas de ligar la biofilia de Wilson con la ética aristotélica no solo se encuentra en otros autores, como el citado Partridge, sino que encaja perfectamente con la afinidad intelectual que venimos planteando entre el filósofo griego y el científico estadounidense. Por otra parte, Wilson cita explícitamente la *Ética a Nicómaco* en el capítulo que dedica a la ética y la religión en *Consilience* (1998a, 271) y en un extenso artículo sobre las bases biológicas de la moralidad (1998b). En ambos casos, Wilson está examinando los argumentos a favor del empirismo en ética, del que se muestra partidario en detrimento del trascendentalismo: la moralidad humana, simplificando mucho el debate, sería una construcción humana y no existirían valores trascendentales independientes de la experiencia<sup>27</sup>. Wilson también argumenta en el mencionado artículo que la ética debe tener en cuenta las ciencias naturales y, en particular, el origen evolutivo y el funcionamiento material de cerebro.

La ética de la conservación de Wilson es, por tanto, una ética basada en la experiencia y en la biología. Así mismo, se diferencia de otras propuestas conservacionistas contemporáneas en tanto se desmarca de la supuesta responsabilidad que podamos tener para con las generaciones futuras –la de legarles un planeta tan biodiverso y habitable, al menos, como el que hemos conocido–, en favor de una ética práctica para el presente<sup>28</sup>. Según Wilson, ni tenemos una deuda contraída con las generaciones futuras ni existe una moral abstracta y trascendente (Wilson 1984, 121)<sup>29</sup>. En conso-

27. En el mismo artículo Wilson define el principio empírico de forma más precisa como «Un fuerte sentimiento innato y la experiencia histórica hacen que se prefieran ciertas acciones; las hemos experimentado, y hemos sopesado sus consecuencias, y estamos de acuerdo en ajustarnos a los códigos que las expresan. Hagamos un juramento sobre los códigos, invirtamos nuestro honor personal en ellos y suframos el castigo por su violación». («Strong innate feeling and historical experience cause certain actions to be preferred; we have experienced them, and have weighed their consequences, and agree to conform with codes that express them. Let us take an oath upon the codes, invest our personal honor in them, and suffer punishment for their violation»).

28. Entender la conservación como imperativo ético hacia las generaciones futuras es una de las corrientes en el conservacionismo, defendida, por ejemplo, por Hans Jonas (1976). Otra rama del conservacionismo aboga por una ética de y para el presente. Argumentos en favor de esta visión, más cercana seguramente al pensamiento de Wilson, pueden encontrarse en Jane Bennett (2001).

29. «It is for ourselves, and not for them or any abstract morality, that we think into the distant future».

nancia con nuestra biofilia innata, la relación que establecemos con el ecosistema es «afectiva» y nos impulsa a conservar un medio ambiente del que podamos disfrutar en términos estéticos y con el que nos podamos «afiliar» (Greyson 2009, 37). Esta ética es eminentemente antropocéntrica, al igual que lo fuera la de Aristóteles, pues considera la naturaleza una fuente y una causa de admiración. La admiración, como se señaló previamente, es parte esencial de la experiencia humana, de donde surge el imperativo ético de proteger la naturaleza. Debemos cuidar el planeta para mantenerlo en las condiciones que lo hacen habitable para la especie humana, pero también porque sin la naturaleza tal y como la conocemos seríamos intelectual y espiritualmente infrahumanos (Greyson 2019, 127)<sup>30</sup>.

En 1993 Wilson editó junto con Stephen R. Kellert el volumen colectivo *Biophilia Hypothesis*, en el que se ofrecía una nueva definición de la biofilia como «la afiliación emocional innata de los seres humanos a otros organismos vivos<sup>31</sup>» (Kellert y Wilson 1993, 31) y en el que distintas investigaciones ponían a prueba el concepto en busca de evidencia científica. Del estudio se desprendía que esta «tendencia» denominada biofilia es inherente (esto es, tiene base biológica); forma parte de nuestro legado evolutivo como especie; está asociada a nuestra ventaja competitiva y aptitud genética; es susceptible de aumentar las posibilidades de alcanzar significado individual y plenitud personal, y constituye la base interesada de una ética humana del cuidado y la conservación de la naturaleza y, en particular, de la diversidad de la vida (Kellert y Wilson 1993, 21). Si bien para algunos autores el carácter innato de la biofilia es difícilmente demostrable –la biofilia sería más bien un rasgo experiencial y aprendido– sí existe consenso en torno a la idea de que la biofilia contribuye al bienestar humano y puede constituirse en una ética universal para la conservación de la biodiversidad (Simaika y Samways 2010, 904-905).

Algunas de las manifestaciones de la biofilia –lo mismo que de su contraparte, la biofobia (Ulrich 1993, 73)– las veríamos en la preferencia que, por lo general, tenemos los seres humanos por los paisajes naturales (agua, vegetación, flores); en nuestro miedo atávico y/o rechazo por las serpientes o arañas, y en nuestra cultura, mediante el uso de símbolos naturales en el desarrollo del lenguaje y el mito. Precisamente al mito recurre la novela de Hilary C. Scharper para justificar la existencia y las virtudes de la biofilia.

30. «If the living world is such a profoundly important source, or at least cause, of wonder, and wonder can be conceived of as essential to human experience, there arises an ethical imperative to protect the living world. Here the impetus for conservation emerges not so much from the fact that we are dependent on the natural world for our physical survival, but from the idea that, without it, we would be intellectually and spiritually subhuman».

31. «The innately emotional affiliation of human beings to other living organisms».

#### 4. HILARY C. SCHARPER Y SU NOVELA ECOGÓTICA

Hilary C. Scharper (Canadá, 1961) es profesora de Antropología Cultural en la Universidad de Toronto<sup>32</sup>, donde realiza estudios sobre posthumanismo y explora la creación de límites como un encuentro multifacético con la naturaleza, que genera ciertos tipos de interacciones entre el ser humano y esta, al tiempo que excluye o margina otros. En su faceta de escritora de ficción<sup>33</sup> es autora de la serie de relatos breves *Dream Dresses* (2009) y las novelas *Perdita* (2013) e *Inmanence*, esta última aún sin publicar. Tanto su literatura como su investigación se enmarcan en el ámbito de lo ecogótico, que aúna la ecocrítica<sup>34</sup> con los estudios góticos.

Como campo académico, el ecogótico es relativamente nuevo. Inicialmente fue abordado por Smith y Hughes en *EcoGothic* (2013), la primera obra que se ocupó de estudiar la literatura gótica desde el ecocriticismo. A través de distintos casos de estudio, que incluían a Ann Radcliffe, Mary Shelley, Margaret Atwood, Cormac McCarthy o Dan Simmons, entre otros, se ponían de manifiesto las preocupaciones y estéticas comunes de la ecocrítica y el género gótico: el malestar y el miedo por lo salvaje, las catástrofes ambientales, la desaparición de los límites entre lo humano, lo animal y lo monstruoso, entre ellas. Más recientemente Keetley y Sivils (2018, 2) han sugerido que en las relaciones literarias y culturales de los humanos con lo no humano –animales, plantas, minerales, clima y ecosistemas– «adoptar una lente ecocrítica específicamente gótica ilumina el miedo, la ansiedad y el pavor que a menudo impregnan esas relaciones: nos orienta, en resumen, hacia los aspectos más perturbadores e inquietantes de nuestras interacciones con ecologías no humanas<sup>35</sup>».

Scharper ubica sus historias ecogóticas en los «bordes salvajes» o márgenes de los paisajes urbanos y silvestres, trazando las complejas relaciones que caracterizan los encuentros humanos y no humanos. Explora la naturaleza gótica como lugares de anhelo y rechazo, es decir, como lugares de amor e intimidad, así como de ansiedad y distanciamiento. Para Scharper es

32. Cf. <https://www.anthropology.utoronto.ca/people/directories/all-faculty/hilary-cunningham-scharper> [24 febrero 2023].

33. Cf. <http://www.hilaryscharper.com/> [24 febrero 2023].

34. Definida por Glotfelty en el que todavía es el estudio canónico por excelencia de la disciplina como el estudio de las relaciones entre la literatura y el medio ambiente (1996, XVIII) y con un fuerte componente de conciencia ecológica.

35. «Adopting a specifically gothic ecocritical lens illuminates the fear, anxiety, and dread that often pervades those relationships: it orients us, in short, to the more disturbing and unsettling aspects of our interactions with nonhuman ecologies».

en estos momentos de entrega y amor, miedo y alejamiento que se encuentra evidencia de biofilia, esa cualidad o fuerza que atrae a todos los seres vivos entre sí. En las obras de Scharper hay momentos de conexión de los personajes consigo mismos y con la naturaleza, instantes en los que el paisaje exterior parece invadir al individuo, mientras que la subjetividad de este se proyecta sobre las fuerzas desatadas de la naturaleza. Un ejemplo en la novela *Perdita* de esta relación afectiva con la naturaleza se produce cuando la protagonista evoca su lugar en el mundo, el faro de Península Bruce en la Bahía de Georgia en el parque nacional homónimo de Canadá: «Aquí mi corazón se rompe entero. Aquí mi alma se llena. Aquí mi odio y mi ira son verdaderas tormentas –y aquí mi amor llena todos los cielos y toda la tierra–» [299]<sup>36</sup>.

La novela *Perdita* narra la historia de Marged Brice, una anciana que asegura tener 134 años y que vive en una residencia por deseo de sus familiares. Hasta allí llega el historiador Garth Hellyer, que lleva a cabo una investigación para encontrar a la persona más longeva del planeta. La única prueba que Marged puede aportar de su identidad y longevidad son unos diarios de finales del siglo XIX. Si bien el historiador no cree que sean realmente suyos ni que ella tenga la edad que asegura tener, se va interesando por conocer la historia relatada en los diarios y por lo que le cuenta Marged: que lleva tiempo dispuesta a morir, pero que no puede hacerlo por la presencia de alguien a quien llama Perdita. Con la ayuda de Clare, una amiga de la infancia, Garth irá desentrañando la verdadera historia de Marged y descubrirá que el fantasma al que esta llama Perdita es la guardiana de las distintas formas de amor: la *filía*, el *éros*, el *agápe* y la *biofilia*. Este fantasma dejará ir a Marged cuando cumpla su destino, que no es otro que enseñar a los mortales la importancia de la cuarta forma de amor, la biofilia.

De la novela interesan aquí, fundamentalmente, las referencias clásicas sobre las que se construye el relato mitológico y la interpretación –e incorporación al mito– del concepto de biofilia. Al hacer un hueco en la mitología clásica a la biofilia, Scharper está dotando al concepto científico contemporáneo de una vinculación con la Antigüedad griega<sup>37</sup>. Se establece, por tanto, en

36. «Here my heart breaks whole. Here my soul is filled. Here my hate and anger are true storms –and here my love fills all the heavens and all the earth». Las citas y referencias a números de página de la novela se indican a partir de aquí mediante corchetes.

37. Cabe señalar, además, que existe una tendencia en las novelas ecogóticas de escritores del Norte de América, como EE. UU. y Canadá, de referirse a los griegos y a su cultura como paradigma de relación con la naturaleza. Esta tendencia se encuentra ya en una de las obras que sirven de antecedente a la novela de Scharper, *Summer on the Lakes* de Margaret Fuller, quien, en referencia a las interacciones con los indígenas comenta: «Toda

la novela un circuito de asociaciones entre mito y ciencia, que funciona como mecanismo de conocimiento a medio camino entre lo racional y lo intuitivo, un modo «indígena» de conocimiento, como diría la antropología<sup>38</sup>.

## 5. *PERDITA* Y LA MITOLOGÍA<sup>39</sup>

El relato mítico de la novela se construye sobre la *Teogonía* de Hesíodo, una obra que Scharper considera «especialmente misteriosa y relevante<sup>40</sup>». Para incorporar a Perdita como un personaje más del mito, Scharper imagina unos fragmentos perdidos de la *Teogonía* de Hesíodo, cuya existencia descubren Garth y Clare a partir de los diarios de Marged. En ellos se topan con una carta de Muriel Hampstead, filóloga y discípula del profesor de clásicas Victor Latham. A través de esta carta [316-323] y de estos personajes ficticios, la novela plantea la existencia de una copia de la *Teogonía* hecha por un tal Lumenius (100-160 d. n. e.) en latín y conservada en los Museos Vaticanos, que contendría 51 versos sobre el robo del fuego y la creación de Pandora. A estos 51 versos habría que sumar un fragmento conocido únicamente por Victor Latham.

Los 51 versos de la *Teogonía* de Lumenius contienen la historia de Perdita. Perdita es una niña huérfana, de ahí su nombre, que significa «perdida» y que evoca, además, otras tradiciones literarias<sup>41</sup>. Como muchos huérfanos en los cuentos y leyendas, realmente Perdita sí tenía un padre y una madre,

la escena me sugería un esplendor griego, una dulzura griega y puedo creer que un indio valiente, acostumbrado a deambular por tales caminos, podría ser confundido con Apolo» («The whole scene suggested to me a Greek splendor, a Greek sweetness, and I can believe that an Indian brave, accustomed to ramble in such paths, and be bathed by such sunbeams, might be mistaken for Apollo», Fuller 1844, 53).

38. Según la Oficina de Iniciativas Indígenas de la Universidad canadiense de Queen's, el término «modos de conocimiento indígena» es un concepto útil que reconoce la hermosa complejidad y diversidad de las formas de aprendizaje y enseñanza indígenas (cf. <https://www.queensu.ca/indigenous/ways-knowing/about> [9 marzo 2023]). Su estudio y reconocimiento se encuentra muy extendido en Norteamérica. El artículo de Barnhardt y Kawagley (2005) ofrece una aproximación asequible al concepto.

39. Cf. <https://perditanovel.com/mythology-and-perdita/> [24 febrero 2023].

40. En intercambio de correos electrónicos en 2021.

41. En la obra teatral de William Shakespeare *Cuento de invierno* (1611) hay un personaje llamado Perdita, una niña abandonada, hija de la reina Hermíone, que el rey Leontes ordena exponer porque la cree hija del amante de su esposa. Como en tantos relatos similares, la niña sobrevive rescatada por unos pastores. En la novela *101 Dálmatas* de Dodie Smith (1956) también una de las protagonistas, una dálmata abandonada, recibe este nombre.

que además eran especialmente ilustres. Según los versos recuperados de la *Teogonía*, Perdita no es ni más ni menos que el fruto del amor entre Hefesto y Pandora. En la versión canónica del mito<sup>42</sup> Hefesto habría creado a Pandora por encargo de Zeus y como esposa para Epimeteo (regalo envenenado que junto con su deslumbrante belleza llevaría todos los males a la humanidad). Pero en la versión de Lumenius sucede que, como un Pigmalión, Hefesto se enamora de su creación, Pandora, y esta de él. La niña que conciben en secreto representa una amenaza para el orden establecido, así que la ocultan entre las Parcas para evitar las represalias de Zeus.

Perdita vive primero escondida entre las Parcas. La novela la imagina como una niña que juega con los hilos del destino que manejan Cloto, Láquesis y Átropos, enredando en una madeja aquellos que quedan sueltos (*fila perdida*). Transcurrido un tiempo, Zeus sabe de su existencia y las Parcas la entregan a Prometeo a fin de que este la ponga a salvo. Prometeo la entrega, junto con el fuego, a la humanidad, pero esta no sabe apreciar su valor. Después, es recogida por las Oceánides, con quienes se establece como ser liminal. En los momentos en los que las fronteras entre distintos ámbitos de la naturaleza son más susceptibles de romperse, como en el transcurso de una tormenta, Perdita puede ser vista llevando consigo su madeja de hilos. Es lo que contará la novela que le sucedió a una joven Marged y a su amante George, a quienes una mujer de mirada acuosa (una Oceánide) les entregó a Perdita y su «muñeca» de hilos [348-349]. Desde entonces, Perdita no ha dejado de acompañar a Marged, manteniéndola con vida más allá de lo humanamente esperable.

Así pues, Perdita es una suerte de fantasma amable<sup>43</sup>, una niña con una muñeca de trapo que busca quien la cuide y que, además, tiene una misión por cumplir. Su manojo de hilos está formado por los propios hilos del destino que iban dejando caer las Parcas y se asocia en la novela a las distintas formas de amor de las que ella misma es portadora: la *filía* –afecto y amistad–, el *éros* –pasión–, el *agápe* –amor incondicional– y la *biofilia* –amor entre humanos y naturaleza–. También Pandora era portadora de las tres primeras formas de amor y, según cuenta el fragmento conocido

42. Hesíodo, *Teogonía* (535-570) y *Trabajos y días* (47-58).

43. En general, los elementos góticos en esta novela son de carácter amable. No se busca tanto provocar sensaciones de miedo o inquietud, como asociaciones evocadoras de las posibilidades que subyacen si se suprimen los límites racionales. Las referencias a fantasmas o cadáveres aparecen diseminadas a lo largo de la novela, ofreciendo pistas en torno al misterio de la identidad de Perdita. Así, encontramos una niña enterrada en el cementerio [183], el cadáver de una mujer con un bebé muerto [353] o el fantasma de una mujer que ha perdido a su hija en una sesión de espiritismo [229].



por el profesor Latham, trató de entregárselas a un mortal del que se había enamorado. Sin embargo, la cuarta forma de amor, la biofilia, que es la más poderosa («una poderosa pero secreta forma de amor que conecta a todos los seres vivos»)⁴⁴ la conoce solo Perdita, de ahí que su destino sea encontrar un mortal que desenrede el cuarto hilo de su manojo [414-415]. De ahí que Marged no pueda morir hasta que Perdita no cumpla su destino.

El diario de Marged lleva a Garth y Clare a desentrañar la compleja trama de la historia de Perdita, que se entrelaza con la del pasado y presente de Marged. Así mismo, a través de esta búsqueda se convierten ellos mismos en la nueva pareja de amantes que se hará cargo de Perdita y de su regalo, la biofilia. En unas pocas líneas, Clare resume el significado de esta en el contexto de la novela con referencias a Edward O. Wilson y a los antiguos griegos:

Y ese cuarto tipo de amor en el manojo de hilos de Perdita –la biofilia– ¿no es bastante intrigante? Sabes que hay un científico de Harvard que ha escrito sobre eso. Piensa que todos los seres vivos tienen una orientación instintiva hacia los demás. Se supone que la biofilia está profundamente imbricada en nuestra estructura biológica. Pero si Muriel tiene razón, los antiguos griegos lo consideraban más como una especie de amor. [326]⁴⁵

## 6. LOS «HILOS» DE *PERDITA*

Tanto en el pasaje arriba citado como en los agradecimientos de la novela, Scharper reconoce explícitamente su deuda con Wilson, de quien toma prestado el concepto de biofilia. La conexión que establece entre este y la Antigüedad griega es, sin embargo, completamente original. No hay evidencia alguna de los fragmentos que Scharper atribuye a Hesíodo –ni, por supuesto, mención en su *Teogonía* a la biofilia–; se trata de un juego literario, de un mecanismo de inserción del personaje de Perdita y del concepto de biofilia en la mitología de la novela. Para la autora este juego literario constituye, además, una reivindicación de las muchas tradiciones perdidas o suprimidas de la literatura y el pensamiento occidentales⁴⁶. Esta idea conecta

44. «A powerful but secret form of love that connects all living things».

45. «And that fourth kind of love in Perdita's bundle –biophilia– isn't it rather intriguing? You know there's a Harvard scientist who's written about it. He thinks that all living things have an instinctive orientation toward one another. Biophilia is supposed to be deep in our biological makeup. But if Muriel's right, the Ancient Greeks thought of it more as a kind of love».

46. En intercambio de correos electrónicos en 2021.

con el célebre estudio la *Invencción de la tradición* de Eric Hobsbawn y Terence Ranger (1983), citado por Scharper en los agradecimientos de su novela. Hobsbawn argumenta que muchas de las tradiciones que consideramos centenarias –tales como la indumentaria tradicional escocesa o los rituales de la Corona británica– son a menudo producto de invenciones recientes e interesadas. En este sentido va la propuesta de Scharper de una tradición perdida en relación con la *Teogonía* de Hesíodo: una versión incómoda por el protagonismo que otorga a Pandora y al cuidado de la vida.

Las influencias clásicas en la novela proceden, según la propia autora<sup>47</sup>, de su amor por la literatura, por un lado, y de dos de sus áreas de enseñanza, por otro: los estudios de los animales y el posthumanismo. Junto con la *scala naturae* aristotélica, que se encuentra en la base de muchos de los debates sobre el antropocentrismo que se dan en la biología y la antropología, Scharper destaca el interés que siempre despertó en ella la relación de los antiguos con la naturaleza y de la que encuentra evidencia en la *Teogonía*. Por otro lado, Scharper reconoce la influencia de dos obras pictóricas de tema mitológico en el origen de *Perdita*: El famoso cuadro de Jan Cossier *Prometeo trayendo el fuego* (1637), donde el titán aparece vestido con una amplia túnica naranja que flota por detrás de su espalda, le dio la idea de que un «polizón» podría esconderse entre las telas, lo mismo que bajo las ropas de Láquesis en el óleo *Un hilo de oro* de John Melhuish Strudwick (1885) podría haberse escondido una niña pequeña<sup>48</sup>.

Así mismo, en los agradecimientos de la novela Scharper cita los «enredos» (*entanglements*) de Tim Ingold. Este antropólogo británico es autor de varias obras que exploran la metáfora de las «líneas» como forma de expresión de la vida y la cultura, líneas sobre las que estas se desarrollan y conectan (Ingold 2007, 2015). Concretamente en su discusión sobre el hilemorfismo aristotélico –esto es, la distinción de materia y forma– propone un modelo alternativo en el que la realidad estaría compuesta literalmente de «enredos», entendidos no como una red de conexiones, sino como una malla de líneas entrelazadas de crecimiento y movimiento (Ingold 2010, 4). La imagen del manojo de hilos de *Perdita* sin duda se beneficia de este modelo en el que vuelve a emerger –en esta ocasión como contrapunto– el pensamiento de Aristóteles.

Scharper reconoce finalmente en el apartado de agradecimientos la influencia del pensamiento de Tom Berry, sacerdote y conservacionista que tomó el nombre cristiano de Thomas en honor de santo Tomás de Aquino, el

47. *Ibidem*.

48. *Ibidem*.

gran comentarista de Aristóteles. Concretamente, *Perdita* recibe inspiración de la visión que Berry tiene del universo como una «comunidad de sujetos» y no una «colección de objetos» (Berry 2006, 17-18). Para Berry, la destrucción del planeta que está provocando el ser humano está directamente relacionada con la pérdida de la capacidad de relacionarnos con la Tierra en su conjunto en términos de reciprocidad. Su propuesta ética para superar esta situación parte de recuperar el sentido de la admiración, de la emoción por el mundo natural y por el conocimiento (Berry 2006, 20-21). No extraña que nuevamente vuelvan a encontrarse coincidencias entre el pensamiento de Berry y el de Wilson ni que estas se puedan remontar una vez más a un sentimiento de admiración y afán de saber puramente aristotélicos.

En la novela se encuentran, por último, otras referencias científicas y clásicas, que dan cuenta de los intereses de Scharper: se mencionan, empleando sus nombres científicos, distintas especies de aves (*Progne subis* [141], *Stercorarius pomarinuis*, *Sterna caspia*, *Fratercula cirrbata* [252]); los personajes de Mr. Muir y Dr. McTavish dialogan sobre el funcionamiento de los bosques como sistema [294]; se describe un retrato pictórico llamado *Eidos* (en griego «figura»)⁴⁹ del paisajista George Stewart [263]; y se alude a la *hypodoché*, definida como aquello que los antiguos filósofos denominaban «los co-principios del devenir del otro» [429]⁵⁰.

## 7. DEL MÝTHOS AL LÓGOS... Y VUELTA

Este trabajo ha estudiado las relaciones del concepto de biofilia con la filosofía y la mitología griegas. Proyectado hacia el pasado el concepto se encuentra con el pensamiento de Aristóteles, mientras que en una de sus muchas recepciones contemporáneas la biofilia se inserta en el relato mitológico griego de la novela de Hilary C. Scharper. El estudio ha establecido así el itinerario de la recepción del concepto de biofilia que implica, por un lado, la recepción de las ideas de Aristóteles en Edward O. Wilson y, por otro, la recepción de este en *Perdita*. En este itinerario se entrecruzan lógicamente otras muchas influencias: Platón y Hesíodo; Lovelock y Margulis; Hobsbawn, Ingold y Berry, entre ellas.

49. El *eidos* («forma o causa formal», «esencia inteligible», «actualización de la sustancia») es un concepto analizado por Aristóteles en su *Física* (194b 9-28) y en la *Metafísica* (1013a, 1050b).

50. «The co-principles of each other's becoming». Es Platón en el *Timeo* (49e - 52c8) quien caracteriza la *hypodoché* como «receptáculo» de lo generado.

Del estudio se desprende, en primer lugar, que, junto al conocimiento directo que Wilson tiene del corpus aristotélico, se da entre ambos autores una afinidad intelectual que se manifiesta de diversas maneras: afán de conocimiento, atención a todas las disciplinas, humanismo, sentido de la admiración, interés por todo lo vivo, foco en la biología y empleo de metáforas. Los dos son, además, autores excelentes, universalmente reconocidos, cuyas aportaciones han tenido y tienen todavía un enorme impacto.

En segundo lugar, se ha comprobado que una lectura de la biofilia a partir de las tres formas de filia aristotélica puede servir de base a una propuesta ética para la conservación de la naturaleza: por razones ligadas a la utilidad –pues para nuestra supervivencia como individuos y como especie necesitamos un planeta en las mismas o similares condiciones a las que han hecho posible nuestra vida en él–, por razones relativas al placer –esto es, el disfrute presente y futuro de la biodiversidad– y por razones concernientes a la virtud –pues el objetivo último de la vida es la felicidad, que el ser humano obtendría mediante la excelencia de sus relaciones con el ecosistema–. Al aplicar una lente aristotélica a la biofilia, sale a la luz una ética puramente antropocéntrica, práctica y de la experiencia, que permite redimir parcialmente al antropocentrismo como problema en el Antropoceno. El trinomio utilidad-placer-virtud apoya la propuesta conservacionista desde una perspectiva humana y científica, a partir de nociones como la afiliación, la afectividad o la admiración.

En tercer lugar, el análisis de la recepción de la biofilia en la novela de Scharper ha expuesto mecanismos literarios diversos –la inserción del personaje de Perdita en el relato mitológico, la invención de tradiciones perdidas, el entretrejimiento de ciencia con literatura– y ha revelado las influencias que ha recibido la autora a partir de sus investigaciones como antropóloga y de sus intereses como conservacionista –como la existencia de vías de conocimiento complementarias a través de la ciencia y el mito–. De especial interés para el estudio es el género de la novela, el ecogótico, que conjuga lo marginal, lo liminal, lo no humano y lo animal por medio de esa red de relaciones que es para Scharper la biofilia.

El hilo que conecta a Aristóteles, Wilson y Scharper es la biofilia entendida, sobre todo, como forma y fuente de admiración por la naturaleza. La ciencia contemporánea ya tiene evidencias de que la destrucción del medio ambiente tiene un impacto negativo en términos materiales, psicológicos y espirituales para el ser humano. La biofilia de Wilson, leída desde la ética aristotélica, proporciona un argumento adicional para la conservación de la diversidad biológica y demuestra que la ciencia escrita en clave de poesía tiene un impacto real en la creación de la conciencia ecológica. En la novela de Scharper esto se hace evidente, mostrando que el *mythos* y el *lógos* son vías de conocimiento

complementarias que persiguen, en este caso, el mismo objetivo de plantear la urgente necesidad de conectar con la vida, fuente de admiración.

## 8. AGRADECIMIENTOS

A Hilary C. Scharper, que desde el primer contacto vía correo electrónico en 2021 estuvo disponible para responder a mis preguntas sobre la influencia en su obra del pensamiento y la mitología clásicas. A las personas anónimas que revisaron este artículo y cuyas sugerencias contribuyeron notablemente a mejorarlo.

## 9. BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIBALD, David. *Aristotle's Ladder. Darwin's Tree. The Evolution of Visual metaphors for Biological Order*. New York: Columbia University Press, 2014.
- ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco. Ética Eudemia*. Trad. de Emilio Lledó y Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2010.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2020.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2022a.
- ARISTÓTELES. *Física*. Trad. de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022b.
- BARNHARDT, Ray y Angayuqaq Oscar KAWAGLEY. «Indigenous Knowledge Systems and Alaska Native Ways of Knowing». *Anthropology & Education Quarterly*, 2005, 6.1, pp. 8-23.
- BARBIERO, Giuseppe. «Biophilia and Gaia. Two Hypothesis for an Affective Ecology». *Journal of Biourbanism*, 2011, 1, pp. 11-27.
- BENNETT, Jane. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- BERRY, Thomas. «Our Way into the Future: A Communion of Subjects». En *Evening Thoughts: Reflecting on Earth as a Sacred Community*. San Francisco (CA): Sierra Club Books, 2006, pp. 17-23.
- BRADSHAW, Corey J. A. y Barry W. BROOK. «The Cronus Hypothesis. Extinction as a Necessary and Dynamic Balance to Evolutionary Diversification». *Journal of Cosmology*, 2009, 2, pp. 221-229.
- DARWIN, Charles. *Charles Darwin's Beagle Diary (Diary of the Voyage of H.M.S. Beagle, 1831-1836)*. Ed. Richard Dawkins Keynes. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1988.

- DECKARD, Michael Funk y Péter LOSONCZI (eds.). *Philosophy Begins in Wonder: An Introduction to Early Modern Philosophy, Theology and Science*. Cambridge (UK): James Clark & Co, 2011.
- FROMM, Erich. *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*. Trad. de Florentino M. Torner. México (DF): Fondo de Cultura Económica, [1964] 1966.
- FULLER, Margaret. *Summer in the Lakes*. Boston: Charles C. Little and James Brown, 1844.
- GLOTFELTY, Cheryll y Harold FROMM (eds.). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Athens (GA): University of Georgia Press, 1996.
- GONZÁLEZ VAQUERIZO, Helena. «From Ancient Greek myth to contemporary science in Australia: Cronus as an environmental hypothesis». *Journal of Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)*, 2019a, Special Issue, pp. 101-122.
- GONZÁLEZ VAQUERIZO, Helena. «Recepción clásica en la biosfera. La hipótesis Medea o la vida como enemiga de sí misma». *Euphrosyne. Revista de Filología Clásica*, 2019b, XLVII, pp. 309-318.
- GONZÁLEZ VAQUERIZO, Helena. «The Gaia, Medea and Cronus Hypotheses. Classical Reception in Earth System Science». *Maia. Rivista di letteratura classica*, 2021, 73.2, pp. 440-459.
- GREYSON, Lauren. *Vital Reenchantments: Biophilia, Gaia, Cosmos, and the affectively ecological*. Goleta (CA): Punctum books, 2019.
- HESÍODO. *Teogonía. Trabajos y días*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díaz. Madrid: RBA, 2008.
- HOBBSAWM, Eric y Terence RANGER (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, [1983] 2012. doi:10.1017/CBO9781107295636
- HOLDOBLER, Bert y Edward O. WILSON. *The Ants*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1990.
- INGOLD, Tim. *Lines: A Brief History*. London: Routledge, 2007.
- INGOLD, Tim. «Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials». *ESRC National Centre for Research Methods. Working Paper Series*, 2010, 15, pp. 1-16. [https://eprints.ncrm.ac.uk/id/eprint/1306/1/0510\\_creative\\_entanglements.pdf](https://eprints.ncrm.ac.uk/id/eprint/1306/1/0510_creative_entanglements.pdf) [16 marzo 2023].
- INGOLD, Tim. *The Life of Lines*. London: Routledge, 2015.
- JONAS, Hans. «Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future». *Social Research*, 1976, 43.1, pp. 77-97. <https://www.jstor.org/stable/40970214> [16 marzo 2023].
- KEETLEY, Dawn y Matthew WYNN-SIVILS. «Introduction: Approaches to Ecogothic». En KEETLEY, Dawn y Matthew WYNN-SIVILS (eds.). *Ecogothic in Nineteenth Century American Literature*. London; New York: Routledge, 2018, pp. 1-20.
- KELLERT, Stephen R. y Edward O. WILSON. *Biophilia Hypothesis*. Washington (DC): Island Press, 1993.
- LEYTON, Fabiola. «Ética medio ambiental: una revisión de la ética biocentrista». *Revista de Bioética y Derecho*, 2009, 16, pp. 40-44.
- LOVELOCK, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, [1979] 2000.

- LOVELOCK, James y Lynn MARGULIS. «Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis». *Tellus. Series A*, 1974, 26.1-2, pp. 2-10.
- MARCOS, Alfredo. *Aristóteles y otros animales: una lectura filosófica de la biología aristotélica*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1996.
- MARGULIS, Lynn y Dorion SAGAN. «God, Gaia, and Biophilia». En KELLERT, Stephen R. y Edward O. WILSON (eds.). *Biophilia Hypothesis*. Washington (DC): Island Press, 1993, pp. 345-364.
- NAESS, Arne. «The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary». *Inquiry*, 1973, 16.1, pp. 95-100. doi: 10.1080/00201747308601682
- PARTRIDGE, Earnest. «Ecological Morality and Nonmoral Sentiments». En OUDERKIRK, Wayne y Jim HILL (eds.). *Land, Value, and Community: Callicott and Environmental Philosophy*. Albany: SUNY Press, 2002, pp. 21-35.
- PETER, Frances M. y Edward O. WILSON (eds.). *Biodiversity*. Washington (DC): The National Academies Press, 1988. <https://doi.org/10.17226/989>
- PLATÓN. *IÓN, Timeo, Critias*. Trad. de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- PLATÓN. *DIÁLOGOS V: PARMÉNIDES, Teeteto, Sofista, Político*. Trad. de M.<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 2021.
- SAGAN, Carl. *Cosmos*. New York: Random House, 1980.
- SÁNCHEZ-ROMERO MARTÍN-ARROYO, José Manuel. «El antropocentrismo en la ecología occidental». *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 2017, 10, pp. 43-60.
- SANTAS, Aristotelis. «Aristotelian Ethics and Biophilia». *Ethics and the Environment*, 2014, 19.1, pp. 95-121. <https://www.muse.jhu.edu/article/547347> [7 marzo 2023].
- SCHARPER, Hilary C. *Dream Dresses: Stories*. Woodstock, Ontario (Canada): Seraphim Editions, 2009.
- SCHARPER, Hilary C. *Perdita*. Naperville (IL): Sourcebooks Landmark, [Simon & Schuster, 2013] 2015.
- SIMAİKA, John P. y Michael J. SAMWAYS. «Biophilia as a universal ethic for conserving biodiversity». *Conservation Biology*, 2010, 24.3, pp. 903-906. <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2010.01485.x> [15 marzo 2023].
- SMITH, Andrew y William HUGHES. *EcoGothic*. Manchester: Manchester University Press, 2013.
- ULRICH, Roger S. «Biophilia, Biophobia, and Natural Landscapes». En KELLERT, Stephen R. y Edward O. WILSON (eds.). *Biophilia Hypothesis*. Washington (DC): Island Press, 1993, pp. 73-93.
- WARD, Peter. *The Medea Hypothesis. Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?* Princeton-Oxford: Oxford University Press, 2009.
- WHEWELL, William. *Philosophy of the Inductive Sciences Founded on Their History*. Volume II. London: John W. Parker, 18472.
- WILSON, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1975. [Trad. de Ramón Navarro: *Sociobiología: La nueva síntesis*. Barcelona: Omega, 1980].
- WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1979. [Trad. de Antonio Sánchez Mayo: *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1980].

- WILSON, Edward O. *Biophilia. The bond with other species*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1984. [Trad. de Teresa Lanero Ladrón de Guevara: *Biofilia. El amor a la naturaleza o aquello que nos hace humanos*. Madrid: Errata Naturae, 2021].
- WILSON, Edward O. *Consilience. The unity of knowledge*. New York: Alfred A. Knopf, 1998a. [Trad. de Joandomènec Ros: *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona: Galaxia Gutemberg: Círculo de Lectores, 1999].
- WILSON, Edward O. «The Biological Basis of Morality». *The Atlantic*, April Issue, 1998b. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1998/04/the-biological-basis-of-morality/377087/> [22 marzo 2023].
- WILSON, Edward O. *The Meaning of Human Existence*. New York: Liveright, 2014. [Trad. de Xavier Gaillard Pla: *El sentido de la existencia humana*. Barcelona: Gedisa, 2014].
- WILSON, Edward O. *Half-Earth: Our Planet's Fight for Life*. New York: Liveright, 2016. [Trad. de Teresa Lanero: *Medio Planeta: La lucha por las tierras salvajes en la era de la sexta extinción*. Madrid: Errata naturae, 2017].
- WILSON, Edward O. *Genesis: The Deep Origin of Societies*. New York: Liveright, 2019. [Trad. de Pedro Pacheco González: *Génesis: El origen de las sociedades*. Barcelona: Crítica, 2020].