

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 15, No. 30, Julio-Diciembre 2023, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en julio de 2023, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 15 — Número 30

Julio-Diciembre 2023



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade

Facultad de Filosofía

Decanato de Artes y Humanidades

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago

72410 PUEBLA (México)

livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Málaga

Campus de Teatinos

E-29071 MÁLAGA (España)

gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Directora: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

- The “razón de fuerza mayor” and barbarism. Eduardo Nicol and Michel Henry on the Technique*
Stefano Santasilia 11
- A critical reflection on the Antikythera Mechanism from an idealist perspective and its implications on technological development as a means of understanding our Cosmos*
Carlos Alberto Carbajal Constantine 21
- A natural artificial intelligence? Some notes on the computational biomimicry of human intelligence*
Héctor Velázquez 31
- What kind of “intelligence” is Artificial Intelligence?*
Paniel Reyes Cárdenas 39
- Some remarks on Leibniz’s criticisms to mechanics*
Roberto Casales García. 49
- Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada*
David Sánchez Sánchez 61

Notas críticas

- La primera propuesta de Martin Seligman acerca de la felicidad*
Livia Bastos Andrade 99

Reseñas

- Tappolet, C., Philosophy of Emotion. A contemporary Introduction, New York: Routledge, 2022, 255p.*
María Soledad Paladino 117

Panikkar, R., Ecosofía. La sabiduría de la Tierra, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021, 93p.
Paulina Michelle Romero Tenorio, Iñigo Sánchez Trujillo,
Rubén Sánchez Muñoz. 121

Normas editoriales 125

ARTÍCULOS

The “razón de fuerza mayor” and barbarism. Eduardo Nicol and Michel Henry on the Technique

La “razón de fuerza mayor” y la barbarie. Eduardo Nicol y Michel Henry sobre la Técnica

STEFANO SANTASILIA¹

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

stefano.santasilia@uaslp.mx

ABSTRACT

The question of technique is a theme that has engaged the reflections of many contemporary philosophers. Among these, Eduardo Nicol and Michel Henry also took up the theme to identify and underline those problematic articulations of technological development which, according to the two thinkers, negatively affect subjectivity. In fact, despite the differences –contextual and perspective– for both authors the problem of the technique consists in a reduction of human existence to mere automatism, generating a loss of the authentic meaning of life. Thus, for Nicol this is evidenced by the emergence of force majeure, and for Henry by the resurgence of the dimension of barbarism.

Keywords: Eduardo Nicol, Michel Henry, barbarism, technique, philosophy of technology

RESUMEN

La cuestión de la técnica es un tema que ha ocupado las reflexiones de muchos filósofos contemporáneos. Entre ellos, Eduardo Nicol y Michel Henry también abordaron el tema para identificar y subrayar aquellas articulaciones problemáticas del desarrollo tecnológico que, según los dos pensadores, afectan negativamente a la subjetividad. De hecho, a pesar de las diferencias - contextuales y de perspectiva - para ambos autores el problema de la técnica consiste en una reducción de la existencia humana a mero automatismo, generando una pérdida del auténtico sentido de la vida. Así, para Nicol esto se evidencia en la aparición de la fuerza mayor, y para Henry en el resurgimiento de la dimensión de la barbarie.

Palabras clave: Eduardo Nicol, Michel Henry, barbarismo, técnica, filosofía de la tecnología.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

Introduction

The relationship between the technological dimension and that of philosophical reflection has taken on different appearances throughout history. The passage from initial modernity fascinated by the “calculating” capacity of reason, and its direct applications in the world of nature, to the time of postmodernity (or last stage of the modern era) characterized by a “permanent philosophical suspicion” towards the potential of technological development, has made it possible to grasp with time the intimate contradictions inherent in a conception too inclined to see in the technological dimension the realization of the original form of the human.² Despite this, it is not possible to consider the human being regardless of his indissoluble relationship with the world around him, a relationship that implies the very transformation of this world according to the “needs” of those who live in it. A dynamic that is not simply placed in the context of a scientific reading of reality but implies, in its being *praxis*, the presence of an ethical plot that underwrites the same conception of the *Anthropos*.³ Within this context are placed the respective reflections of two contemporary authors who, from different positions, have reflected on the problematic form of the human characterized by technological practice: Eduardo Nicol⁴ and Michel Henry.⁵

These are two authors not far away in time but certainly in space: the first, fleeing the Francoist regime in the aftermath of the Republican defeat, will find refuge in Mexico and having become a university professor, will spend his whole life in this country; the second, after a very short Vietnamese parenthesis, will spend his whole life in France. Nevertheless, both recognize each

² See, in this regard, the reflections of Hans Jonas and Günther Anders about the modification of the “human paradigm” concerning technological development: JONAS, H., *The imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1985; ANDERS, G., *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, München: Beck, 1981; and ANDERS, G., *Die Antiquiertheit der Menschen*, Band I und II, Bd. I, Berlin: Beck, 2002.

³ SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, 1999 –especially the last chapter dedicated to the axiological dimension of the cultural phenomenon and human action.

⁴ Eduardo Nicol was a Spanish thinker who emigrated to Mexico after the establishment of the Franco regime in Spain. His research is oriented towards elaborating an “ontology of man”, in the context of which he has developed an exciting reflection on technique. About the thought of Eduardo Nicol, we allow ourselves to refer to SANTASILIA, S., *Tra metafísica e storia. L’idea dell’uomo in Eduardo Nicol*, Firenze: Le Cárity, 2010; and HORNEFFER, R. (Ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México: UNAM, 2009.

⁵ Michel Henry, phenomenologist and protagonist of what Dominique Janicaud called the “theological turning point” of French phenomenology JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: L’éclat, 1991). His reflection is presented as a radicalization of phenomenological reflection to show the originality of the affective dimension. About his thinking cf. CANULLO, C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean Luis Chrétien*, Torino: Rosenberg & Sellier, 2004; and SANSONETTI, G., *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, Brescia: Morcelliana, 2006.

other –albeit in a heterodox way– placed in the wake of phenomenology, and both turn a glance at the question of technology seeking its deep meaning.

Eduardo Nicol and the razón de fuerza mayor

According to Eduardo Nicol, reflection on technology must highlight how the flattening of the human needs on the possibilities opened by technological development generates a reduction in the potential of reason –reducing it to what the author himself defines as “reason (or cause) of force majeure”. *El Porvenir de la filosofía*⁶ is the text in which the thinker analyzes the problem in detail. According to Nicol, the criticism of the technological dimension must begin with identifying the authentic adversary of philosophizing: “the enemy of freedom of thought cannot be identified because he is not a man, nor a set of men. It is a faceless enemy, a force that reduces the space of human vocations. His victory will be manifested when the possible ceases to be so, when men do only what is necessary”⁷

For the philosopher, the immeasurable expansion of technological domination has provoked a radical modification of the understanding of the world in which philosophy itself risks no longer finding a precise place. With it, the possibility of a genuinely free and creative life would also be lost. Behind the image of man capable of bending nature to his will, but above all of assuming the role of “destroyer / modifier” of that natural dimension that until recently maintained the appearance of permanence, would hide the affirmation of a new form of understanding that boasts an “invincible” characteristic: necessity. The predomination of effectiveness establishes a regime of understanding that empties the subject of any real will to reduce him to a servant of a reason “in-different” to human fate, a reason that derives precisely from a “higher command” or a “force majeure”: “[...] during their own lives, individuals begin to struggle according to a reason of force majeure and not according to the force of their own reason. We speak of “reason of force majeure” in reference to the inevitable, especially regarding the events of nature”⁸ It is not simply a modification related to the philosophical orientation but a total replacement of theoretical reason with pragmatic reason.⁹

Through such statements, the author wants to show how this process entails the loss of the “alternative possibility”: the pragmatic dimension implies

⁶ NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, México: FCE, 1972.

⁷ NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, p. 24.

⁸ NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, p. 71.

⁹ NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, pp. 242, 243 and 354.

recognizing a necessity that cannot be questioned, and what took the form of a hypothetical choice takes on the face of an inevitable path. In this way, according to Nicol, the orientation that recognizes the manifestation of the exact condition of truth in the world in technological development affirms –while hiding it– the reduction of the ethical dimension to the measurability of the data, of creativity to homologation. This reduction consists in concealing the very historicity of human existence sacrificed on the altar of a necessary knowledge which, messianic, will one day reveal all that is still shrouded in mystery. About this concealment, Nicol emphasizes the slow disappearance of a fundamental characteristic of the authentic understanding of reality –which for him is clearly of a philosophical nature– the lack of interest. Only disinterest can guarantee an understanding not spoiled by the result:

What remains of scientific knowledge, once its *philia* for the *sophia* has disappeared, is something that nowadays is considered fundamental [...]: its usefulness remains. Useful knowledge must be more rigorous the more it depends on its success: practice does not forgive mistakes.¹⁰

The subjected reason for the useful is, clearly, an instrumental reason. Now, according to Nicol, reason of force majeure (or instrumental reason) and theoretical reason (dis-interested) constitute two levels inextricably linked: theoretical reason needs the instrumental level because otherwise, it could not develop, but it is precisely its development that allows understanding the instrumental level as basic but reductive.

On a more advanced and superior level, the re-proposal, such as that of “techno-science”,¹¹ of a necessity imposed by a reality that demands the reduction of every possibility to a single and universal reading would correspond to a final flattening of reason on the first level. Only, in this case, it would not be a question of exploitation due to subsistence, but of a reduction surreptitiously oriented by the conviction that a single interpretation can give the reason for every aspect of reality:

The danger does not come from the success of technology nor from the autonomy of the particular sciences. What threatens philosophy, and so science in general, is the totalitarian dominance of utility. Science cannot serve two masters. If all sciences are to be technicalized, that is, oriented in a univocal way towards productivity, the result will not consist only in the disappear-

¹⁰ NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, p. 19.

¹¹ LINARES SALGADO, E., *Ética y mundo tecnológico*, México: FCE, 2010; and SÁNCHEZ CUERVO, A., “Eduardo Nicol y la crítica de la razón instrumental”, in HORNEFFER, R. (Ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México: UNAM, 2009.

ance of philosophy but of science itself. In fact, all sciences *are constitutively useless*: it is precisely in this that their service is based.¹²

The problem, therefore, does not lie in the practical use of reason but the conviction that the effectiveness that characterizes it can be constituted as the fundamental criterion of human action. Technology itself belongs to the human dimension so that it would be a mistake to consider it as something negative a priori.

The danger lies in the assumption of this dimension as the only criterion of truth: a condition of this kind can, according to Nicol, unleash violent and underground forces aimed at standardizing *praxis* according to the conviction that there is no alternative. Not only that: the following consequence consists in the invasion of any other type of knowledge that is, thus, restructured according to a law of necessity capable of relegating to "oblivion" everything that resists identification with the useful. However, this is the point; we must not confuse the victory of pragmatic reason with scientific reason. It is precisely the opposite because the spasmodic search for profit leads to the loss of understanding. Furthermore, with this, the possibility of the exact reflection on man definitively sucked into a condition of neutrality: the reason of force majeure is characterized by a dimension of anonymity for which human action crosses. It is always achieved through human action but never for its benefit. Nicol recognizes its power but, at the same time, emphasizes that this strength does not belong to any individual. According to the same modality, it imposes something foreign to the human constitution: it is rooted in the human condition, but paradoxically, it is foreign. What Nicol is highlighting is the very human possibility of generating the condition of his self-destruction. This possibility corresponds to the degeneration of the very possibilities of reason, and it is what shows the authentic face of the idolatry of progress: the state of barbarism.

Michel Henry and barbarism as a betrayal of life

Moreover, precisely of barbarism speaks Michel Henry about the idolatry of technology understood as the pure truth of human life. For the thinker French, the barbarism understood as the give of a new condition, never considered before, which has upset the relationship of the subject with his own life, and at the bottom of which there is a radical separation: that between cul-

¹² NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, p. 21.

ture and knowledge. In *La barbarie*,¹³ Henry recognizes culture as the capacity of life to transform itself and recognize itself in that transformation. Life, whose most authentic meaning is “the phenomenologically absolute life, the essence of which consists in making oneself capable of feeling and perceiving oneself, before any demonstration”.¹⁴ In Henry’s conception of subjectivity, whose constitution refers to an original affective dimension,¹⁵ the knowledge that we define as “objective” always leads back to a subjective basis; that is, it is inescapably linked to life and its feeling itself.

From this perspective, the objectifying knowledge of natural science turns out to be the result of a double abstraction: on the one hand, it disregards the sensitive qualities and affective predicates of objects to consider only those aspects of things susceptible of ideal determination in a geometric and mathematical sense; on the other hand, the putting in parentheses of subjectivity as sensitivity presupposes the putting out of the circuit of life as self-affection. Life does not relate to itself by abstracting its affections; it is pure sensitivity that feels itself. For this reason, according to Henry, although the natural sciences deal with the living, they do so by conceiving life as a “thing” in a world of things, that is to say, as a dead and devoid of affectivity. If culture is to know about life, since life is both the subject and the object of culture, then science does not belong to the culture because, by its essence, it abstracts from authentic life.

Here is Henry’s thesis: science does not fail to know, but it constitutes a form of knowledge that, for the first time in the history of culture, transcends life to the point of being arranged in a dimension that is not only different but also contrasting.¹⁶ Now, the technique appears as the complete abstraction of life, considering that it assumes the position even of the manipulator of life itself, but for Henry, the question is more complex. “However, the essence of technology –in its double relationship, positive regarding science, negative with regard to life– is difficult to grasp”.¹⁷ In the technique, it is discernible the inverse of an orientation always willing towards the maximum result, which would justify what Nicol defines as “invasion”, by this orientation, of the other forms of knowledge almost obliged to assume the same methodology. Nevertheless, it is not just about this: its most dangerous potential lies in

¹³ HENRY, M., *La barbarie*, Paris: PUF, 2004.

¹⁴ HENRY, M., *La barbarie*, p. 16. Regarding the question of life in the context of Michel Henry’s reflection on barbarism cf. LIBERATI, I., *Dalla barbarie alla vita come auto-manifestazione. La proposta fenomenologica di Michel Henry*, Roma: Aracne, 2010.

¹⁵ HENRY, M., *L’essenza della manifestazione*, Salerno: Orthotes, 2018; and SANSONETTI, G., “L’io in una fenomenologia radicale”, in CANULLO, C. (a cura di), *Michel Henry. Narrare il pathos*, Macerata: Eum, 2007, pp. 155-172.

¹⁶ HENRY, M., *La barbarie*, pp. 43-70.

¹⁷ HENRY, M., *La barbarie*, p. 77.

becoming an end in itself. According to Henry, it is a process that feeds itself, and that has as its objective simply its self-empowerment:

the self-development of a network of processes based on the theoretical knowledge of science, and left to themselves, playing with themselves and for themselves, operating again on this knowledge, arousing and provoking it, finally as its authentic cause instead of letting itself be determined by it. This is the essence of modern technique.¹⁸

This means that techno-science does not already show technology as a derivative of the theory but considers is capable of governing the latter. The objective of the research is no longer “the true” but only what can have actual repercussions on material life (perhaps we could say “effectiveness relative to subsistence”).

If, as Henry himself recognizes, in its original constitution, technology refers to *praxis* –and, through it, expresses the self-affection by which sight itself “feels” in its act of relating to the world– in techno-science, this link is dissolved by the subordination of life itself to the external representation of itself. In the dynamics implemented by modern technology, the categories of rational thought overlap and replace those linked initially to the body and its action, thus concealing the proper meaning and the concrete and accurate dimension of human practice. Nevertheless, the culmination of the overthrow occurs when the action ceases to obey the prescriptions of life, forgetting that it is the knowledge that updates the capacities of subjectivity. Now when technology opened the path of “substitution”, the step towards a new era was marked:

action is possible only in the context of subjectivity and, according to this, as *praxis*. Only in the radical immanence of its original corporeity, the body assumes and disposes of all its power in order to “use” it when it desires it. At the disappearance of this collocation in itself –which characterizes all power and action– and at the moment in which subjectivity is not already perceived as self-affection, no “action” is given but only displacement of material.¹⁹

This is all the actual and significant event: “the crucial event of modernity, which marks the passage from the kingdom of the human to the kingdom of the inhuman, that is, the fact that action has become objective”.²⁰ What is achieved in the age of the full deployment of techno-science is, for Henry, barbarism and implies the reorganization of all practices. If the external objectification of knowledge constitutes the loss of its contact with life, the objectification of action implies uprooting from life through a re-

¹⁸ HENRY, M., *La barbarie*, pp. 78-79.

¹⁹ HENRY, M., *La barbarie*, p. 86.

²⁰ HENRY, M., *La barbarie*, p. 85.

duction to mechanical dynamics. Factual knowledge of life is hidden: “this is the radical revolution that has subverted the humanity of man by hanging over the grave threat already present since the beginning of time”.²¹ This condition is nothing more than the separation between knowledge and authentic action: everything is reduced to the measurable data, and its meaning is conferred starting from the possible reconstruction that the data allows. In this context, life in its fundamental originality, and its most authentic meaning, are lost.

Conclusion

In conclusion, it seems to us that we can recognize, in both authors, the development of a reflection on technology understood as a fundamental dimension and, at the same time, ambivalent: capable of manifesting the remarkable abilities of the human but, precisely for this reason, also capable of opening apocalyptic and self-destructive scenarios. Through different paths, the two philosophers come to elaborate reflections that do not demonize technological progress in any way but try to show the dark side that has completely assumed dominance in the modern era. Both consider the current state of affairs generated by a deficit of understanding: the reason of force majeure denounced by Nicol does not appear so different from the de-subjectivist objectification described by Henry, and both refer to an obscure dialectical game between his own and the stranger about the human subject. Nevertheless, there is a way out for both of them, which consists of recovering a certain level of humanity: an original level to refer to make possible the “rebirth” of a reason conscious of itself and, above all, of its instrumental self-degeneration. After all, both authors’ philosophical cry is only an appeal not to give way to the impersonal.

References

- ANDERS, G., *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, München: Beck, 1981.
ANDERS, G., *Die Antiquiertheit der Menschen*, Band I und II, Bd. I, Berlin: Beck, 2002.
CANULLO, C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean Luis Chrétien*, Torino: Rosenberg & Sellier, 2004.
HENRY, M., *La barbarie*, Paris: PUF, 2004.
HENRY, M., *L'essenza della manifestazione*, Salerno: Orthotes, 2018.

²¹ HENRY, M., *La barbarie*, pp. 88-89.

The razón de fuerza mayor and barbarism. Eduardo Nicol
and Michel Henry about the technique

- HORNEFFER, R. (Ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México: UNAM, 2009.
- JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas: L'éclat, 1991.
- JONAS, H., *The imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- LIBERATI, I., *Dalla barbarie alla vita come auto-manifestazione. La proposta fenomenologica di Michel Henry*, Roma: Aracne, 2010.
- LINARES SALGADO, E., *Ética y mundo tecnológico*, México: FCE, 2010.
- NICOL, E., *El porvenir de la filosofía*, México: FCE, 1972.
- SAN MARTÍN, J., *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, 1999.
- SÁNCHEZ CUERVO, A., "Eduardo Nicol y la crítica de la razón instrumental", in HORNEFFER, R. (Ed.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México: UNAM, 2009, pp. 121-139.
- SANSONETTI, G., *Michel Henry. Fenomenologia vita cristianesimo*, Brescia: Morcelliana, 2006.
- SANSONETTI, G., "L'io in una fenomenologia radicale", in CANULLO, C. (a cura di), *Michel Henry. Narrare il pathos*, Macerata: Eum, 2007, pp. 155-172.
- SANTASILIA, S., *Tra metafisica e storia. L'idea dell'uomo in Eduardo Nicol*, Firenze: Le Cárity, 2010.

A critical reflection on the Antikythera Mechanism from an idealist perspective and its implications on technological development as a means of understanding our Cosmos

Una reflexión crítica sobre el Mecanismo de Antikythera desde una perspectiva idealista y sus implicaciones en el desarrollo tecnológico como medio para entender nuestro Cosmos

CARLOS ALBERTO CARBAJAL CONSTANTINE¹
The Churchill School and College
carlos.carbajal@churchill.edu.mx

ABSTRACT

Technology can be an insight into how humanities' needs have changed along the centuries and how science has been applied in order to solve these conundrums, to make the world our own and understand it to learn about what surrounds, what is true, and what is unchangeable. The Antikythera Mechanism's complexity and recent discoveries allow the academy to know its functions and how exact it was, as a new model has been proposed that shows that it was a device to unravel one of the biggest mysteries of antiquity: The Cosmos and the Stars. Along with the help of the perspective of Collingwood's sense II and sense III, this paper aims to define and analyse the epistemological and methodological significance of the Antikythera Mechanism, by looking into what is says about the old world and how it contrasts with the new.

Keywords: Antikythera Mechanism, Epistemology, Methodology, Idealism, Collingwood, Minimum Space, Minimum Time, Parmenides Proposition, Metaphysics, Astronomy, Theodore of Smyrna, Thinking and Being.

RESUMEN

La tecnología muestra una mirada perspicaz hacia cómo las necesidades de la humanidad han cambiado a lo largo de los siglos, y cómo la ciencia ha sido aplicada para resolver estos acertijos, para hacer el mundo nuestro y entenderlo para aprender lo que rodea, lo que es cierto y lo que es inmutable. La complejidad del mecanismo de Antikythera y

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-8209-0488>

recientes descubrimientos permiten a la academia saber sus funciones y qué tan exacto era, ya que un nuevo modelo ha sido propuesto que muestra que era un dispositivo para descifrar uno de los más grandes misterios de la antigüedad: El cosmos y las estrellas. Con la ayuda de la perspectiva del sentido II y el sentido III de Collingwood, este artículo busca definir y analizar el significado epistemológico y metodológico del mecanismo de Antikythera, al estudiar lo que dice del viejo mundo y cómo contrasta con el nuevo.

Palabras clave: Mecanismo Antikythera, Epistemología, Metodología, Idealismo, Collingwood, Espacio mínimo, Tiempo mínimo, Proposition de Parménides, Metafísica, Astronomía, Teodoro de Esmirna, Pensamiento y Ser.

This paper will explore the historical device and the mathematical and anthropological research done upon it, particular the work done by the University College London team headed by Tony Freeth; having presented a mostly narrative background, we will attempt to analyse it critically from Robin Collingwood's propositions on natural science whilst touching on some related concepts in philosophy of nature as found in the thought of Theodore of Smyrna.

The Antikythera Mechanism –so named scientists found off the coast of the Greek Island of Antikythera– has proven a mystery to scientist for the past twenty years. And not only because there is no signature, dating, or possible provenance, but because it was incomplete and what was recovered was a mechanical marvel too formidable to unravel.

Ascribed to figures such as Posidonius or even the great Archimedes –which gives a wild dating range of over five hundred years– it wasn't until very recently that a team from University College London² pieced together the mathematical principles with a rather finalised (the ambiguity here is necessary, as the ANTIKYTHERA MECHANISM, was broken up into 82 pieces forming 3 distinct bodies) digital rendering of the working of the mechanism.

A commentary on their findings is most necessary before we attempt to view this from Robin Collingwood's idea of causation and minimum time and space as applied to the ANTIKYTHERA MECHANISM.

Firstly, we must clarify what is meant when, in popular scientific parlance, the ANTIKYTHERA MECHANISM is described as a "computer". Inasmuch as it is a machine that uses a definite set of rules to carry out calculations that will yield a model of a state-of-affairs, it is such a device.

But we must be careful to differentiate between what we call a computer in the XXI century and analog computing devices. The ANTIKYTHERA

² <https://doi.org/10.1038/s41598-021-84310-w>

A critical reflection on the Antikythera Mechanism from an idealist perspective and its implications on technological development as a means of understanding our Cosmos

MECHANISM belongs to this latter category and as such, the model of the state-of-affairs it will yield is constrained by minimum space and minimum time, actually bridging humanity's ability to use minimum space to describe cosmic spatial and temporal notions.

The aforementioned UCL team describes the mathematical principle behind the ANTIKYTHERA MECHANISM as that delineated by Plato in Parmenides 154 b-155b.

This model, described by Fowler as the Parmenides' Proposition,³ details the ratios between temporal coordinates which translate into spatial ones in the ANTIKYTHERA MECHANISM. According to Plato, two temporal coordinates will have the same distance between them whether ἀριθμοί are added or subtracted to them. This ratio considers the numbers as relative to a scale. But when ἀριθμοί are added or subtracted to the relative ratios between them, the marginal error decreases as the relative amounts also are fractioned. This is expressed as $p:q < (p + r):(q+s) < r :s$. As Fowler accurately mentions, these ratios are homogenous within confined space, giving us constant relative values that can then be applied to points in space and time, namely, orbital positions.

The orbital positions of the planets in the ANTIKYTHERA MECHANISM are calculated as being relative one to another according to the constraints of minimum space and time as dictated by gear ratios. These follow a very important principle: that of Οικονομία, that is, as many orbital paths as can be determined by the same homogenous ratio that follows Parmenides' Proposition.⁴

This discussion will be developed further, but for the time being, it is imperative that we explain the theoretical basis for a minimum space and minimum time, and for that, we will refer to two works by Robin George Collingwood, ie, *An Essay on Metaphysics* and *The Idea of Nature*.

In *An Essay on Metaphysics*,⁵ Collingwood ventures forth the concept of Causation and makes an argument that this is used in three different "Senses". We will be most concerned with senses II and III, as they are the ones that pertain most closely to the study of the cosmos and the application of mathematical principles to astronomical observation. To be succinct, sense II is that of relativistic causation, that is, when an event in nature can derive its cause from the observation carried out from the point of view of humans. Now, one

³ FOWLER, D., *The mathematics of Plato's Academy* (2nd ed.), Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1999, p. 41.

⁴ FOWLER, D., *The mathematics of Plato's Academy*, p. 42.

⁵ COLLINGWOOD, R., *An essay on metaphysics* (2nd ed.), Lanham, Md: Univ. Pr. of America, 1984, p. 314.

might argue that this is not the case for orbital paths of planets as they were there millions of years before humans and they will inexorably continue their paths around the Sun and Milky Way whether we are there to measure and observe them or not. However, the measurement of orbital paths that correspond to mathematical propositions does tell us one thing about mathematical science, ie: principles are as much derived from Nature as explanatory of nature.

Which leads to Sense III as Collingwood applies it to theoretical sciences, of which astronomy was until not too long ago one of the most prominent. It is not so anymore as it is squarely set within the realm of applied sciences, but we will address this topic at length further on.

Sense III for Collingwood is that contrary to the contingency of the observer-observation synergy required in Sense III, these are necessary events both in existence and operation. He states: “there are no *CONDITIONES SINE QUIBUS NON*”.⁶ Let us rephrase this as a positive statement: the conditions must always be there for its existence and operation.

But which conditions are these if the necessary inference is that they cannot not be? These conditions are such that causation and effect are not only chronologically but also ontologically simultaneous. As applied to the orbits of the planets in the Greek and also our modern Cosmos, the orbits and planets are both chronologically and ontologically simultaneous, necessary one for the other in what Collingwood calls a one-to-one tight relationship.

The *ANTI KYTHERA MECHANISM*, as a computational device for such orbital paths, is then a product of Sense III in which Collingwood describes causation. However, such a simplification does not allow us to deal with the principle of *Οικονομία*. As the authors of the paper explain, this is tied in with the idea of factorisability, that is, finding the common Prime Numbers that will allow the smallest number of related gears within the mechanism to explain more than one orbital path. These two interrelated concepts interestingly are part of Collingwood’s Sense II, inasmuch as there was a volitional and conditional aspect in generating the physical body of the Mechanism. How so? The calendar count used for this was the ever-so-popular in the Ancient World Metonic Calendar, developed fully in its Lunar synodical observation by Meton of Athens, but widespread amongst the Hebrews and Babylonians, from whence the count for the Antikythera Mechanism was devised. The volitional aspect, as well as the existence of *CONDITIONES SINE QUIBUS NON* –mainly, the association of Prime Numbers and the very idea of a compact astronomical

⁶ COLLINGWOOD, R., *An essay on metaphysics*, p. 317.

A critical reflection on the Antikythera Mechanism from an idealist perspective and its implications on technological development as a means of understanding our Cosmos

device over against a large-scale observatory— show us the explanatory view of mathematics, over against the derivational view as seen in Sense III.

This seems elegant, albeit being incomplete, as something else was required to be able to apply the Metonic Calendar, the factorisation using Parmenides' Proposition to the orbital paths of the known planets, and the calculation of exacting periods for multiple celestial bodies using a limited physical space. And it is exactly that, what Collingwood describes as Minimum Space and Minimum Time.⁷

For Collingwood, the advent of contemporary physics, as he draws a distinct line from Newton to Whitehead, has brought back a most important idea that he seems to draw from Pythagoreanism, mainly, that the quantitative and qualitative notions of physical reality are tied in together at the most elementary level, mainly: at the subatomic level in both rhythm and matter, or time and space. As he states, the mathematics behind modern physics is a complicated matter, especially pertaining to mechanics, but we are concerned, as he is, with the metaphysics behind it. We cannot help but see here Aristotelian principles at work. In Physics II (154b-d), Aristotle already established the relationship SINE QUA NON of time and space when he describes motion. Motion can only come from matter into a given space which takes time.

However, it is our suspicion that Collingwood, whilst not mentioning this notion by name, is close to Theodore of Smyrna's supposition of a dynamic cosmos, which the latter describes in his Epitome. Theodore of Smyrna was a Byzantine commentator of Aristotle's and one of his original insights is that Τοπος, that is, a physical place; Διάστημα, that is space-time and the idea of distance between two objects or bodies; and Περιεχον, that is, the space that matter occupies are distinct ontologically. Interestingly, this insight allows Theodore to separate place and motion, that is motion requires space, but space does not produce in Sense III of the definition of causation, any motion.

If we look at the combined elements that make up the Antikythera Mechanism, we see that these three elements are at play: in having a Metonic Cycle ruling the basic calculations alongside Parmenides' Proposition, we have the Διάστημα that in turn, creates the conditions for the Περιεχον to be described in Prime Numbers which in turn gives us the gearing required to establish the Τοπος of each orbital planetary path. Finally, following Theodore of Smyrna along these lines, he proposes the idea of Πόρος και δευτέρως έννουμένου. This is most important as it is through a secondary place, devoid of vacuum—which Collingwood says is one of the advantages of modern physics, whilst

⁷ COLLINGWOOD, R., *The idea of nature* (1st ed.), London: Oxford University Press, 1945, pp.142-143.

making it clear that only in our modern Copenhagen Interpretation and thank to the General Theory of Relativity can we understand this vacuum properly— that the dynamic cosmos can come into play. Place and Location are thus necessary, and we come full circle with our third Sense of Causation in the dynamics of astronomical observation.

Collingwood, of course, was for the most part laying out a historical argument from the metaphysics of science. We merely complement it with some elements from Theodore, but it is the application of such principles to the study of the Antikythera Mechanism that are our focus.

The Antikythera Mechanism was built, as we have shown, with the pre-suppositions of the physical science available at the time, which includes the aforementioned metaphysical implications of time, space, motion, and place. Perhaps we should explain this point further. Not only did Aristotle and his commentators explain these topics at length for they were ultimately trying to understand what Collingwood sees as one of the pivotal points in astronomy, that is: the relation between force and motion. This cannot be understated, as it is a central aspect of both Newton's and Kepler's models for planetary motion but one that, given the context from Theodore, we can see was also paramount for Greek Cosmology.

The main idea, that of *Δύναμις*, is a most complex one as it entails both energy and activity. It is always forceful. So, for Theodore's and Collingwood's dynamic cosmos, movement and so space-time will be dynamic, that is, there is a positive activity, a drive that is intrinsic, a priori, and necessary to the cosmos. So, inasmuch as the cosmos exists and we can perform derivative mathematics from it, it is so because of this dynamism which, as Collingwood explains, is not only a physical quality but a metaphysical reality that underlies the material properties of space and that ultimately allows for an understanding of the cosmos. So, we can establish with certainty that this ontological realm grants epistemic quality to the cosmos which allows for mathematical principles to be derived and explained. The Antikythera Mechanism is a reflection of this inasmuch as it is a dynamic, not a passive machine, that calculates and measures dynamic relations of orbital planes and cycles.

We must clarify once more, lest the reader think that Collingwood was indeed influenced by Byzantine philosophy in his historical appreciation of Greek Cosmology, that this is a personal insight from this author and one that should be taken with a moderate view as Byzantine sources are scarce and much is interpretational. However, we saw it fit as a connection between the Greek and modern understanding of cosmology that is valuable and unique as it allows for a more thorough understanding of the metaphysical underpinnings of this venture.

A critical reflection on the Antikythera Mechanism from an idealist perspective and its implications on technological development as a means of understanding our Cosmos

Having established a theoretical foundation for this discussion, let us centre our attention in the cosmology presented in the Antikythera Mechanism.

The Mechanism is comprised of a central dome representing the Earth. The discussion on Heliocentrism vs Geocentrism is an interesting one, but it will not concern us so long as the metaphysical principles established from Collingwood and Theodore remain true for either and all systems.

Adjacent and tied into the Geodome is a sphere to mark out the lunar phases and its Zodiac position. The gears that are interlinked with the Metonic Cycle according to the mathematical principles described above are, in order: Mercury, Venus true Sun, Mars, Jupiter, and Saturn. Uranus and Neptune would not be a part of the cosmic array until 1781 by Herschel and 1846 by Galle respectively. It must be noted that this would not have affected the relative positioning of the planets nor have an actual effect on gearing calculations for a reason. As discussed above, one of the main concerns with the theory behind orbital location was that of gravity as a force. We now know^{8 9} that Jupiter's gravitational influence on the inner planets is just as important as the Sun's, so, as long as Jupiter accounts as a bridge in its ratio between Mars and Saturn, all of the planetary locations and secondary locations can be more or less accurately pinpointed as the prime factorisation will make Jupiter's calculation of its synodic and Metonic cycle the most accurate. The outermost disc marks the date, as well as the oppositions that will mark Lunar and Solar Eclipses. The mechanisation process that was required to build the mechanism is truly remarkable, as the authors of the article mention, as it allowed for complex calculations and several scientific theories to be proven and systematised. But, whilst the scientific value of it is great, we must look at the philosophical value of analysing this mechanism.

What can we learn about the epistemic need to understand Nature, how are we able to do so; what are our metaphysical presuppositions when approaching the study of nature, and where does this lead in our contemporary society?

The metaphysical presuppositions have been discussed at length; however we can say more about the epistemic requirements and motivations.

And we point to both Collingwood and Harvard Professor Irad Kimhi to give us a satisfying explanation of this. In *Thinking and Being*, Professor Kimhi points to the "syncategorematic" capacity for thought, that is, the Parmenidean conundrum of the thought and the thinker being intrinsically

⁸ CERES, Retrieved 31 May 2021, from <https://solarsystem.nasa.gov/planets/dwarf-planets/ceres/overview/>

⁹ CERES.

linked as the category of thought can only be a category for the thinker.¹⁰ And we would do well to recall Sense II that Collingwood proposes. The actual computation and usage of a machine to determine relative positions cosmologically are entirely volitive and so it's an "anthropocentric idea that man looks at nature from his own point of view". Now, Collingwood asserts that this anthropocentrism might have to do with some utilitarian means to an end as man attempts to manipulate nature in order to benefit from it. This brings up a radical question or rather, series of questions. They're radical inasmuch as it can only be answered by speculation, one that must bridge almost two millennia of scientific and philosophical vacuum: what was the purpose of the Antikythera Mechanism? Well, to study the cosmos. Yes, to what purpose? What was in store for the designer of the Antikythera Mechanism? Why go to such lengths to put together such a complex machine that involved studying all the ancient cosmological theories and charts and piecing together mathematical principles from logical views of the natural world?

Perhaps Collingwood wasn't wrong in ascribing not only an anthropocentric view in the study of nature –ultimately, man can only ever view nature from his perspective and mental state– but also in its utilitarian sense. To be able to understand the movement of the cosmos would grant the wielder a power that was quite terrible. Indeed, that of being able to establish not only astrological data that was important for the religious and social life of a society, but also to have clearly demarcated seasons that would in turn profit the reaping and sowing of harvests.

Now, into the realm of supposition that we find ourselves in, we do not tread lightly but actually find it quite plausible. Both harvesting and religious festivals tied into the seasonal changes are the bloodline of civilisation. The cosmos thus becomes an icon or iconographic representation of our own volitions. And not because as humans we are able to control planetary motion in any way, shape or form. Rather, that in understanding the structure of the cosmos that surrounds us, we can make use of that cosmos to our advantage, to pursue the ultimate Aristotelian goal in life: happiness. Now, it is not our intention to leap into an ethical conclusion, nor do we think it is the scope of this piece. Rather, we wish to show how an understanding of the physical and metaphysical principles of the cosmos is both an epistemic and moral activity for man. Ultimately, knowing when to reap and sow will provide sustenance for the anthropocentric gods and for ourselves, so there is always a utilitarian bend on things. Seeing the cosmos as an icon, or as Theodore of Smyrna says: *ὡσπερ ἄν ἐῖ τις τροχόν ἐν τροχόν ἐννοήσῃ*, that is,

¹⁰ ΚΙΜΗΙ, I. *Thinking and being* (1st ed.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018, p. 14.

A critical reflection on the Antikythera Mechanism from an idealist perspective and its implications on technological development as a means of understanding our Cosmos

as a wheel within a wheel, takes us to the ultimate question on the nature of reality. Is it simple or complex? Of what nature are the elements of the cosmos? Saint Maximos tells us that the universe has a multiplicity of parts and places that share in a single substance. In trying to understand this is that we see causality as a priori to the cosmos, allowing for us to intervene and derive principles from it.

And this leads us to analysing the implications on technological developments in our time. The last few years have been filled with technological wonder, especially in the art of observing the cosmos. We no longer need the Antikythera Mechanism to help us estimate planetary positions: we have Hubble, Cassini, Huygens, Voyagers 1 and 2, New Horizons; we have SETI and the International Space Station; and now we even have eyes and ears on Mars with Perseverance and Zhurong.

Firstly, we must poise the question about the Third Sense of causation in nature. Is the Greek Cosmos, our Solar System –now augmented with Uranus, Neptune, Pluto, and most recently the recognition of Ceres as a dwarf planet¹¹– still operating dynamically under no conditions without which it wouldn't? To put it more bluntly, does our Solar System function without us? As philosophers trying to unravel not only the substance of the natural world but also the minds that wish to comprehend it, we must not be coy in seeing a transition of Astronomy from being a purely theoretical science to an applied one in Collingwood's sense. Ever more we are not only seeking to understand the planetary bodies that surround us but are claiming them by human will for human gain under a human lens. Perseverance and Zhurong are, in opposing Space Programmes, attempting to grasp the terraforming capability of Martian soil and atmosphere; the Israeli Beresheet lander was there to test Lunar minerals that might work towards cleaner energy on Earth; the Parker Solar Probe was designed to study radio-magnetic interference in the Sun and coronal discharges that might adversely affect human telecommunications. We have here a most interesting transition from seeing the cosmos as an icon of an ontological reality to an icon of our own needs. In that sense, we have become the primary looker towards the secondary place that Theodore was so concerned was a purely metaphysical exercise. In doing so, we are learning to manipulate the cosmos as we manipulate other minds in order to reap some benefit other than the intellectual pursuit.

In conclusion, when putting the Antikythera Mechanism under an idealist lens, we see a most noble avocation in seeking to understand the immensity that surrounds us. But Collingwood's idea of Nature is not a fixed science,

¹¹ CERES.

but rather, a historical reality that shifts according to human needs. And humans need to comprehend the cosmos in such a way that it may become an asset, and no longer a vast expanse of mathematical wonder.

References

- ARISTOTLE, *Physics*, McKeon & Reeve (18th ed.), New York: Random House, 2014, pp. 192a10-200b5.
- CERES, Retrieved 31 May 2021, from <https://solarsystem.nasa.gov/planets/dwarf-planets/ceres/overview/>
- COLLINGWOOD, R., *The idea of nature* (1st ed.), London: Oxford University Press, 1945.
- COLLINGWOOD, R., *An essay on metaphysics* (2nd ed.), Lanham, Md: Univ. Pr. of America, 1984.
- EDMUNDS, M.; FREETH, T.; SEIRADAKIS, J.; MOUSSAS, X.; BITSAKIS, Y. & TSELIKAS, A. *et al.*, "Antikythera Mechanism Research Project", 2021. Retrieved 31 May 2021, from <http://www.antikythera-mechanism.gr/>
- FOWLER, D., *The mathematics of Plato's Academy* (2nd ed.), Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press, 1999.
- FREETH, T.; HIGGON, D.; DACANALIS, A.; MACDONALD, L.; GEORGAKOPOULOU, M. & WOJCIK, A., "A Model of the Cosmos in the ancient Greek Antikythera Mechanism", *Scientific Reports*, vol. 11, núm. 1, 2021, pp. 1-15. doi: 10.1038/s41598-021-84310-w
- KIMHI, I., *Thinking and being* (1st ed.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2018.
- PLATO, *Complete Works*, ed. John Cooper, Parmenides (1st ed.), Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

A natural artificial intelligence? Some notes on the computational biomimicry of human intelligence

¿Una inteligencia artificial natural? Algunas notas sobre la biomimesis computacional de la inteligencia humana

HÉCTOR VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ¹
Centro de Bioética, Universidad del Desarrollo, Chile
hv_mx@yahoo.com.mx

ABSTRACT

This article introduces the case that it does not seem plausible that AI can come to be presented as interchangeable with human intellect, as if its processes could pass as natural, as much as our intellectual exercise of understanding reality is. The paper shows that even though AI reproduces the structure of human knowledge yet misses subjectivity. And in that sense, strong AI could not overcome human knowledge, because it is not able to see itself as an active spectator of itself, nor protagonist or responsible for its actions. Though some think that the human being's own lies in a dynamic combination of different characteristics such as vulnerable corporeality, autonomous rationality, and interdependent sociability. It is of no interest to AI to imitate our biographical temporal vulnerability, although it would be interested in imitating rational autonomy; and it does not need interdependent sociability either.

Keywords: Artificial Intelligence, Naturalism, human subjectivity, intelligence

RESUMEN

Este artículo introduce el caso de que no parece plausible que la IA pueda llegar a presentarse como intercambiable con el intelecto humano, como si sus procesos pudieran pasar tan naturales como lo es nuestro ejercicio intelectual de comprensión de la realidad. El documento muestra que, aunque la IA reproduce la estructura del conocimiento humano, aún pierde la subjetividad. Y en ese sentido, la IA fuerte no podría superar al conocimiento humano, porque no es capaz de verse a sí misma como espectadora activa de sí misma, ni protagonista ni responsable de sus actos. Aunque algunos piensan que la propia del ser humano radica en una combinación dinámica de diferentes características como la corporeidad vulnerable, la racionalidad autónoma y la sociabilidad interdependiente. A la IA

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9445-741X>

no le interesa imitar nuestra vulnerabilidad temporal biográfica, aunque sí le interesaría imitar la autonomía racional; y tampoco necesita la sociabilidad interdependiente.

Palabras clave: Inteligencia artificial, naturalismo, subjetividad humana, inteligencia

Introduction

According to Aristotelian tradition, there are different ways to distinguish between natural and artificial beings: natural understood as being that possesses the principle of movement and rest in itself *versus* artificial that has the principle of movement and rest in the human being. And when the artificial tries to imitate the natural, sometimes it tries only to reproduce the natural, but other times it tries to complete or perfect it.

Nowadays it is difficult to establish such a clear criterion to differentiate natural from artificial beings, especially since it is not the same to distinguish natural from artificial when we are talking about the process than when we refer to result.

For medicine, for example, human artificial intervention is required to achieve the synthesis of the active ingredient that triggers a natural reaction that restores health to the body. Today it is possible to carry out artificial reprogramming of cellular activity, and the artificial life concept is in common use in biotechnology. How natural can it be considered transgenic food? Or how natural is the presence of fish genes in strawberries, or luminescence in fluorescent cats by the introduction of jellyfish DNA inside?

Aristotle said that since there is nothing artificial that is not integrated with something natural, the limits of the natural and its potentialities establish the scope of the artificial: we cannot make scissors with paper because they would not cut, but we can grow ears or aortic valves on the skin of a rodent because for this it is only necessary to grow tissue within another tissue.

From its beginnings Artificial Intelligence (AI) set out to go beyond human cognitive abilities through its imitation, it focused its mimesis on the operations of calculation and logical deduction, with the intention of making it difficult to distinguish whether our interlocutor was a real human, or an intelligent system able to disguise its artificial identity.

There is a classic distinction between weak artificial intelligence (which encompasses all the advances that AI has introduced into our daily lives) and strong artificial intelligence (which seeks to equal and even surpass human

intelligence); and yet this distinction does not always start from a clear definition of what is meant by intelligence.

Artificial intelligence strong and weak

AI refers, beyond an imitation of human calculation processes, the study and imitation of the way in which human solve problems through processes of symbolic information.² AI does not include non-symbolic numerical information processing systems but implies the ability to address and solve problems through experience gained from complex patterns. From its beginnings, AI awakened the expectation of reproducing intelligent processes according to that human solve problems. Therefore, the first scope of AI application were strategy games, and later resolution of logarithmic problems, logical reasoning, simultaneous translation of languages and automatic reading of texts, image recognition, as well as artificial neural networks and expert systems.³

On the other hand, in the field of computer programming, AI has achieved great indisputable goals, especially in expert systems and its ability to make logical deductions according to changing learning contexts, in which different criteria for information processing are used. Today expert systems have multiplied their functionality: they are able to diagnose, monitor, plan and interpret information. In other areas such as speech recognition, simultaneous translation or image identification, better results for AI are still being sought. That is weak IA. But strong AI implies the development of intelligent machines with scopes like or greater than those of human intelligence, but without understanding the operations and processes it executes. AI could pose as natural intelligence, but, to this day, hardware has only been able to emulate cognitive structure, while software emulates the process.⁴

From artificial computing to *natural* AI

Sometimes, to contrast human and artificial intelligence, more emphasis is placed on the distance between AI and human intelligence rather than com-

² ALFONSECA, M., "Inteligencia Artificial", en VANNEY, C.; SILVA, I.; FRANCK, F. (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2016. URL=http://dia.austral.edu.ar/Inteligencia_artificial

³ MORENO-DÁVILA, J., "Inteligencia Artificial", en SEGURA, A. (Ed.), *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, Ortuella, España: Liber, vol. 7, 2007, pp. 781-797.

⁴ MELLO, P., "Intelligenza Artificiale", en TANZELLA-NITTI, G., *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, 2002, vol. 1, pp. 771, 768.

paring the scopes of each of them. The difference between them is not those computers only do what a human program indicates, but what differentiates us is the nature of the exercise of our intellect; that is, there is a qualitative difference between AI and humans, impossible to eliminate by biomimicry.

The first artificial imitations of human intelligence reproduced logical demonstrative reasoning from universal mathematics and the assumption that human rationality was but part of that mathematics, such that the automation of calculus would only have to reproduce those rational processes to emulate and eventually supplant natural intelligence. This suggested that any problem or logical approach could be calculated or reduced to a computable algorithm.

With the miniaturization of electronics, logic machines emerged over arithmetic calculators. With feedback and self-organized systems, computers in their modern form made their way as logical-symbolic operators. Subsequently, expert systems surprised by their ability to emulate humans specialized in a certain subject and became able to solve all kinds of problems by justifying the resolution process: they managed to acquire information based on theories and accumulated experiences. There were able not only to acquire, process, and store information quickly, but also to select and discriminate the most significant according to the issue to be solved, from the identification of the context of the problem and its elements and through the understanding of the symbolic language. That is communication.⁵

In the case of artificial neural networks, it was not necessary to program them, but from trial and error and the analysis of the particularity of each case, the system was able to solve problems in a human way. That is, learn from experience, make a process more flexible, quickly generalize, identify, and assume failures in the process of acquisition, management or increase of knowledge, etc. Gödel's theorem stated that there were truths that the machine could not reach while human intelligence yes could. But identifying how IA imitate human does not mean having found a way to be intelligent in a human way. The limitations can also occur in humans. It is therefore essential to find out if there is a use of thinking that is only human, and if it is possible that it is imitated by AI so that it can seem natural. That is, if the machine can really think and not just acquire, store and process information; abilities in which they are indisputably superior to humans.

If we notice how the human neural network operates, we will notice that it adjusts its semantics through learning: from children the human explores, plays, rehearses, corrects by contrasting his body with the environment that

⁵ DE ANDRÉS, T., *Homo Cybersapiens. La inteligencia artificial y lo humano*, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 39.

surrounds him, facing another everything: it reveals a joyful, irritable, dissatisfied, excited, serene, quiet emotional intelligence. But when language appears, with its words and symbols, contact with reality is not carried out directly, through the external senses; neither only in a sentimental or emotional way, but through formal signs and symbols, which only have the semantics and feelings that we assign to them.

In that sense, both the human being and a computer manipulate symbols, although the human knows that he only deals with signs and symbols. When animals deal effectively with information, they survive, but they do not know what they know, and therefore there is no room for radical rectification of their action because if they tried they would put their survival at risk. In human mental reflection, on the other hand, we stop, we consider whether the ideas we formulate on a particular issue are the right ones, and if not, what is the way to adjust them.

Through the knowledge we know, that is, through the reflective awareness of our ideas, we warn that information is only information. And when that happens, the signs and symbols of language and communication are shown as a reality that refers to something external (intentionality). When the human being asks a question, he knows that the questions are only questions, that he will have to adjust, correct, or suspend them because he knows that what has been achieved through the answers is not all the information to be acquired, and this can only be achieved by an exercise of consciousness.

Machines and animals are intentional and require and acquire information. While in the human intellect there is much more than that. In animal intentionality the fundamental thing is to adapt to reality; he can only do what comes to his mind, to ensure survival.

But human intelligence goes beyond that. It does not stop at conclusions. If it only prompted answers and not new questions it would fail in an anthropological sense because asking is a healthy sign of knowing how to put in parentheses what is already known to explore more. In this way, our reflective ability by which we possess, master, or direct our information (and we know that it is only information), is combined with curiosity that leads us to new questions about each reality and the set of realities.⁶

Human intelligence does not just solve problems: it creates them and gets into more trouble; not because it wants to complicate existence, but as a way of recognizing the complexity of the world around it in all its aspects. The human mind finds and continues in its discovery. Being human means thinking and

⁶ DE ANDRÉS, T., *Homo Cybersapiens...* pp. 133, 175.

carrying out projects, considering new possibilities, because when discovering that ideas are only ideas, the human being warns that there is more reality than thought. If AI did the same thing, it would have to be called natural.

Therefore, intelligence manifests itself as a faculty that finds connections and meaningful interactions with the intention of contributing, enriching, increasing, or varying the understanding of real interactions.

In this sense, it does not seem that computer neural networks operate in the human intellectual way, since it advances in the identification of computer connections, without the need for a useless reflection on why there is what there is; they operate what there is and according to what there is, without further questioning.

Rationality versus understanding

Rational skills advance, become more efficient, change, evolve, without requiring thought: and AI seems to be primarily concerned with the imitation of those rational skills and disengage from intellectual habits; so difficult to imitate, because it requires conscious reflection.

The modes of reasoning, i.e., rational skills, are methods of knowledge, but not of thinking. Asking questions about the known goes beyond rational skill itself, which is what computer science and cybernetics all about are. Asking myself questions about these methods of acquiring and processing information, leads me to a meta-science, a meta-logic, a meta-mathematical, which allows me to possess and direct reason (always instrumental) and its results. Reason requires to be directed, while the intellect directs and allows to act well or to run well. That is, to think wisely, sensibly, with the increase in the capacity to understand what this entails.

We were born trying to want to understand how realities differ from each other but also how relate and interact. The exercise of this effort becomes habitual and makes our intelligence ready to know and understand the world in front of it.

That turns our mind into a free intelligence that invents, dominates, harmonizes, directs, rational skills, and turns them not only into skills for obtaining information but into a source of understanding. Therein lies our peculiarity, in our ability and interest to understand, not just to learn to conclude.

The social character intrinsic to our nature implies not only the mutual dependence between humans to communicate but also for the mastery and enrichment of our cognitive operations, which are not achieved in solitude and

without dialogue, which is only achieved with the development of culture. We can therefore say that a great difference between intelligent machines and a man lies in our ability to cultivate dialogue as a basis for acquiring intellectual habits that allow us to conquer the freedom of thought; because rational machines do not actually possess the knowledge they imitate and reproduce, nor do they have the freedom to know.

AI reproduces the structure of human knowledge but misses subjectivity. And in that sense, strong AI could not overcome human knowledge, because it is not able to see itself as an active spectator of itself, nor protagonist or responsible for its actions.

Some think that the human being's own lies in a dynamic combination of different characteristics such as vulnerable corporeality, autonomous rationality, and interdependent sociability. It is of no interest to AI to imitate our biographical temporal vulnerability, although it would be interested in imitating rational autonomy; and it does not need interdependent sociability either.

Conclusion. How *natural* can AI become?

It has been suggested throughout this text that it does not seem plausible that AI can come to be presented as interchangeable with human intellect, as if its processes could pass as natural, as much as our intellectual exercise of understanding reality is.

It has been mentioned as reasons the difference between the human capacity of acquisition, processing, and increase of information, called rationality (which would be imitable and widely surpassable by rational machines), with respect to the intellectual skills that are exercised to understand reality, not just go from one premise to another syllogistically, because AI does not require understanding to compute, manage or optimize the information that is generated in its processes.⁷

Perhaps we have come to think about the possibility of strong AI by identifying thought with brain functioning. Neuroscientific knowledge of the brain operability of the human being is carried out from the perspective of the third person; while the most intimate of our mental operation, that which is only self-transparent to the subject in which it occurs, belong to the perspective of the first person. In the first-person dimension, we know ourselves

⁷ VELÁZQUEZ, H., "¿Qué tan natural es la inteligencia artificial? Sobre los límites y alcances de la biomimesis computacional", *Naturaleza y libertad*, núm. 12, 2019, pp. 245-256.

to be self-conscious, self-reflective, self-organized in a biography by which we notice that we know we exist, we know who we are and what we do. This is not in the AI scenario because to work it does not require a biographical singularity of the information processing it produces. The same can be said for expert systems and artificial neural networks.

From the perspective of the first person, we show ourselves and receive others, we coexist and penetrate the intimacy of the other and manifest the intimacy that constitutes us from within. This knowledge is reached from the perspective of the second person.

When AI seeks to emulate, overcome, and supplant the unique character of the human being, it reduces those two perspectives to one through the naturalization of knowledge. It is a reductionism of human wealth from the perspective of the third person.

And when we forget the individual, unique, unrepeatable character of each of us, we are facing a reductionism of the second person, which is intended to be possible in the latest developments of AI.

And in this way, it is that from different exercises of reductionism (curiously fruit of intellectual operability) is that we have blurred the scope, limits, and realistic expectations of the variants of AI. Understanding this (not only inferring it), calibrating it, weighing it, can help us avoid false reductionisms, but also unwarranted fears. AI will continue to give us tools to not depend on our limited discursive capacity, but it will still be at our disposal to be taken in its true social, cultural, and technological dimension, and for this, there is no biological mimesis that is enough.

References

- ALFONSECA, M., "Inteligencia Artificial", en VANNEY, C.; SILVA, I.; FRANCK, F. (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2016. URL=http://dia.austral.edu.ar/Inteligencia_artificial.
- DE ANDRÉS, T., *Homo Cybersapiens. La inteligencia artificial y lo humano*, Pamplona: EUNSA, 2002.
- MELLO, P., "Intelligenza Artificiale", en TANZELLA-NITTI, G., *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, 2002, vol. 1, pp. 767-781.
- MORENO-DÁVILA, J., "Inteligencia Artificial", en SEGURA, A. (Ed.), *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, Ortuella, España: Liber, vol. 7, 2007, pp. 781-797.
- VELÁZQUEZ, H., "¿Qué tan natural es la inteligencia artificial? Sobre los límites y alcances de la biomimesis computacional", *Naturaleza y libertad*, núm. 12, 2019, pp. 245-256.

What kind of “intelligence” is Artificial Intelligence?

¿Qué tipo de “inteligencia” es la Inteligencia Artificial?

PANIEL REYES CÁRDENAS¹

UPAEP Universidad, México / The University of Sheffield, UK
panielosberto.reyes@upaep.mx

ABSTRACT

In this article I carry a study of some comparative terms that aim to help narrowing down the meaning of “intelligence”. I proceed by looking back to the tradition that actually produced the term “intelligence” itself, acknowledging that it is a term that has been suitable for integrating the acts of a kind of agent, a mind that interprets and knows itself while knowing, and as the operations and functions of intelligent beings. With such a battery of meanings, a more integrated view of intelligence emerges, and hence sheds light about what kind of intelligence is the artificial one. This view is a cornerstone to understanding the problems of purely functional and psychological conceptions of intelligence, and hence we have been able to interpret to what extent we can properly use “artificial intelligence” in a proper sense.

Keywords: Philosophy of Artificial Intelligence, Emotions, Philosophy of Technology, Philosophy of Mind.

RESUMEN

En este artículo realizo un estudio de algunos términos comparativos que buscan acotar el significado del término “inteligencia”. Procedo revisando la tradición que produjo el término “inteligencia” mismo, reconociendo que es un término que ha sido utilizado propiamente para la integración de los actos de un cierto tipo de agente, una mente que interpreta y se conoce a sí misma mientras conoce las cosas. La inteligencia también emerge como el conjunto de operaciones y funciones que tienen los seres inteligentes. Con tales aspectos de la inteligencia se construye una visión más integrada y apropiada del término y así se adquiere una perspectiva para evaluar el tipo de inteligencia que esté en lo artificial. Esta perspectiva es un punto de partida necesario para entender los problemas de las visiones reduccionistas puramente psicologistas o funcionales de la inteligencia, y desde allí se juzga hasta dónde podemos interpretar a la “inteligencia artificial” como inteligencia en sentido propio.

Palabras clave: Filosofía de la inteligencia artificial, emociones, filosofía de la tecnología, filosofía de la mente.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4430-0991>

A very important problem

The problem of defining what kind of “intelligence” is involved in the term “artificial intelligence” is very relevant. However, the problem itself is fruit of a very long tradition, attending that tradition can give us reflective clarity and help us to frame the philosophical problems of AI in a better way. This article will review different aspects of the concept of intelligence: we will start off by describing the senses in which the concept has been understood and its generalisations present in the inter-sectional and trans-disciplinary character of the uses of the term. It is my conviction that a better understanding will emerge from knowing the origins and theories of intelligence that were advanced by the great minds of the past, this will reveal both the limitations as well as the promising routes to undergo for better developments of the concept. Thus, we will be ready to account for the relevant complexities of the term “intelligence” in the present technological challenges and so better understand the key problems about what types of “artificial intelligence” there are and how we will pursue their understanding. In addition, it is also the case that our time has produced a renewed inquiry over the varieties of human intelligence and how AI can relate to these, it is also the case that there is a better consciousness in our time on the role that emotions play in our conscious and intellectual lives. In the last part of this paper we will recapitulate different aspects of intelligence to construct a more integrated view of AI: we aim for an enriched view that will include metaphysical aspects of intelligence, epistemological aspects of our knowledge of intelligent beings, as well as psychological traits. Following this path of inquiry, I propose to offer an account of intelligence that might be better suited for the necessary dialogue that our contemporary technological, theoretical and practical challenges demand.

The origin of the term “intelligence”

The English word “intelligence” comes from the Latin term “*intelligentia*”, which in turn it is a composite word of the roots “*intus*” and “*leggere*” and can be translated verbatim as “inner reading”. However, paying attention to the composite origin of the term we ought to follow St. Thomas Aquinas, who recognises not as much as “inner Reading” but as an inner act of “interpretation”. Every act of interpretation requires and interpreter, and such and interpreter is an intelligence that captures the sense or meaning of the interpretation. The doctrine of intelligence, that Aristotle introduced in his famous treatise “*De Anima*” (*On the Soul*) is examined by St. Thomas and incorporated to a metaphysical theory of intelligence and being. In his treatment he dis-

What kind “intelligence” is Artificial Intelligence?

tinguishes two senses of intelligence: a general aspect and a more specific one that concerns human intelligence. Broadly introduced, Thomas Aquinas tells us that the intellect in general can be conceived from the metaphysical theory of modes of being of act and potency, leading us to see that there are potential intellectual activities that belong to the “passive intellect” and intellectual activities that belong to the “intellect agent”. In his passive aspect the intellect contemplates the intellectual concepts by which we can think, while the intellect in act (intellect agency) carries mental operations while is conscious of them. In this way, the medieval theory of intelligence, particularly the Aristotelian stripe, is a theory that articulates a view of intelligence not only attending to its functional properties, but its contents too and, furthermore, includes also what is specific about a thinking being: consciousness. A thinking being thinks by being a conscious “agent” of thought.²

Going even further back in time, for thinkers as St. Augustine, who is one of the main sources for the understanding of the history of the concept of intelligence in the Middle Ages, Intelligence (*mens*) is a faculty that is above the simple ability to reason logically; it also includes the ability to remember, to think, to judge and to deliberate and decide meaningfully. This antecedent was important for St. Thomas and later Aristotelians like John Duns Scotus. St. Thomas is the first one that develops a theory of intelligence as the union of the two intellects explained above. For St. Thomas, as it has been stated, intelligence is an act of interpretation, he calls it “actu intelligibile”, which means, in the interpretation provided by Peter Geach³ that an act is effectively thought. Saint Thomas also not only understands intelligence as an activity (act) but as a *habitus*, he tells us that intelligence is a *habitus principiorum* (habit of principles), a continuous activity that happens according to principles. The relevance of these ideas is that they tell us what is the fundamental metaphysical nature of intelligence: intelligence is a mode of being, not only a set of operations and functions.

Early Medieval Islamic philosophers such as Ibn Sina (known in the Latin Medieval West as Avicenna) and Ibn Rushd (known in the Latin Medieval West as Averroes) used the concept of intelligence in order to make sense of the intelligible spheres of the natural world or “separated intelligences” as they found it in the Aristotelian tradition that they transmitted and interpreted. In doing their contribution to the topic of intelligence the Islamic philosophers explained intelligence as the ability to follow laws of thought that belong to a logic. The knowledge that an intelligence develops over a

² Cf. THEOL, S., I, q. 14, a 1, q. 55, a. 1, q. 79, a. 2; y Coment. In De An.; L. III, c. 2, lec. 2; c.4, lec. 7 y 9, c. 5, lec. 10; c. 7, lec. 12; c. 8, lec. 3, etc.

³ GEACH, P., *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

given topic depends on the logic in which that topic falls: an intelligence is a conscious activity that identifies the reasons of each thing in its own context and develops habits about such operations.

Having briefly reviewed the origins of the term we come to realise that some proper traits of intelligent lives are not only the functions and operations. In our own time and grounded on the above tradition, philosophers such as John Searle criticise contemporary theories of “Strong Artificial Intelligence” (henceforth S-AI) for being unduly reductive. Searle attacks some views of S-AI because they reduce intelligence to an ability of perform operations that forgets about the meaning and consciousness of them. In other words and following Searle’s reasoning, it is not only about describing the logical syntax of language, but to make sense of how can we have a consciousness of the semantics of language, i.e., an understanding of the “meaning” of the elements of language.

An American polymath and philosopher of the 19th Century, Charles Sanders Peirce, reminds us of thought as the using of signs; a sign can only be such if it is interpreted. Indeed, Peirce holds that “all thought is in signs” and, therefore, underlies the importance of understanding how signs work. Should we wanted to understand the nature of thought, we need to understand the nature of signs. Peirce formed a rigorous science of signs to give a proper account of thought, he called this science “semeiotics”. The act of interpretation is an essential aspect of the sign-relation: each sign needs interpretation in order to be a sign of something. There are three basic kinds of signs from the view point of the interpretant (the way of interpretation that we might have of it): icons, indices, and symbols. Each kind of sign involves three characteristics:

1. The sign as such (as for example, a traffic sign)
2. That of what the sign is about, i.e., the object of the sign (for example, a speed limit, road works ahead, etc.)
3. That by which the sign is interpreted as a sign of its object, the “interpretant” of the sign (e.g., the actions and conducts that you might expect for a driver after seeing the sign).

We could summarise the above by stating that “x is a sign of y for z”, or “z interprets x as a sign of y”, or “y is indicated with z by x”, and the like. According to Peirce, even the interpretant itself (z) is meant to become a further sign. As such, the interpretant must be interpreted by a further interpretant that is wider in scope, which in turn is interpreted for another... and so on. Therefore, there is no limit to the process of interpretation. Inasmuch as there is an intelligence, an intelligence will be so manifested as a capacity of interpreting signs, even the sign of its own reality. What Peirce calls “the

final interpretant” is an idea projected in a distant future, the direction in which the convergence of interpreting minds will approach in their converging interpretations.

Since Peirce holds that interpretants are themselves signs and, hence, they must be interpreted, he thinks that the interpretation of signs must be a common effort of collaboration that is extended and oriented to the future. To give sense to the manifold of our experience is, for Peirce, a collective effort that involves generations of communities of interpretation. Intelligence is, therefore, at least to a minimal sense, the ability to interpret signs in a self-conscious and self-controlled way, not only performing some functional operations.

Modern and contemporary conceptions of intelligence

The concept at play, namely “intelligence”, is usually compared with similar or related concepts such as understanding, intellect, reason. Ferrater Mora rightly points out that in our time there is a pervasive use of the term “intelligence” as a psychological function: “[...] as denoting certain ‘faculty’, certain ‘intellectual function’”.⁴ In such a case, intelligence can be interpreted as a function or faculty of the rational thought, as “[...] a capacity possessed by some organisms to adapt to new situations using for such a purpose the knowledge acquired in the use of former processes of adaptation”.⁵

Thus, there are many famous experiments in which it is shown how animals show and exhibit this kind of intelligence in the sense of being a psychological function of adaptation. In this sense of intelligence, W. Köhler’s experiments on chimps and their behaviour are presented to the reader as exploring “chimp’s intelligence”, but the use of the concept of intelligence is here totally reduced to processes of adaptation and reflective control exhibited by such primates.

There is certainly no doubt that the contributions to psychology are valuable to contribute to an enrichment on the understanding of what kind of behaviours intelligent beings exhibit, and these are important to qualify distinct intelligent behaviours. However, these ways of talking about intelligence might hamper rather than help an inquiry into what is the meaning of intelligence, since already take for granted that intelligence is adaptation, such kind of presupposition is a non-justified reductionism. A further problem

⁴ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza, 1990, p. 1873.

⁵ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, p. 1873.

with these kind of viewpoints is the total absence of fundamental metaphysical and epistemological aspects of intelligence: a mind that interprets has to be a very particular kind of being, not only one that functionally responds to some operative expectations. This kind of reductionism about the concept of intelligence has been the main obstacle to overcome some views of intelligence that exaggerate the value of some technological achievements in the field of Artificial intelligence, as we will show below.

Intelligence and technology

The concept of “Artificial Intelligence” (henceforth AI) emerged as opposed to the concept of “natural intelligence”. Let us remember that here I have been talking about the usual functional sense that the term “intelligence” has as a connotation in the behavioural sciences. In this kind of understanding, living beings will exhibit certain functions that are acknowledged as intelligent. Ferrater Mora tells us in his famous dictionary of philosophy that this concept of AI is understood usually as “[...] a series of operations in the course of which calculations are carried, problems (mathematical and otherwise) are solved, games are played (e.g., a Chess game), learning is happening, distinctions between diverse patterns and forms are established, a language is translated, etc.”⁶

Hence AI is more frequently understood as the ability to programme an artificial system in order to perform some of all of the tasks mentioned above. However, even as of today, machines function with a kind of programming that operates under kinds of logics that can only reflect a very specific interpretation of information, what has been called “crisp judgements”. No doubt technology has made great advances at an accelerated rate, and even in the use of programming that does not necessarily depend on the logic mentioned above, but trying fuzzy logics, multi-valued logics, even quantum logic that has helped to relativise the problem of the “crisp judgements” of classic logics. But these advancements, though very impressive, still do not mean that the systems that perform these highly sophisticated tasks are conscious.

According to a number of thinkers that follow the ideas of Alan Turing, if a machine could develop in such a way that its operations and the linguistic expression of these were indistinguishable from the ones of a human being that is behaving rationally then this will entail the judgement that this AI is equivalent to the human intelligence. This is the origin of the so-called “Tur-

⁶ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, 1875.

What kind “intelligence” is Artificial Intelligence?

ing test”. The test has produced a considerable confidence that conversations and operations that were thought only in the scope of intelligent human beings now are very satisfyingly performed by artificial systems.

However, American philosopher of ordinary language John Searle has identified a serious problem with the conception of AI that follows from Turing’s ideas. Indeed, Searle articulated a famous thought-experiment known as the “Chinese room” experiment that can be formulated as follows: The argument of the Chinese room pictures a digital computer that executes a programme without having anything like a “mind”, “understanding”, “consciousness” and more importantly “intelligence” in the strong sense explained above and still passing Turing’s test. No matter how close to the behaviour of an intelligent human being a computer is, still does not mean that the computer “knows” what it is doing. Searle’s argument appeared for the first time in the journal *Behavioural and Brain Sciences* in 1980 in the article “Minds, Brains, and Programs”.

The argument is clearly addressed against the philosophical views that understand intelligence through a computational or functional theory (i.e., they already presuppose a reductionist approach to intelligence). Most specifically the argument presupposes two interpretations of the concept of AI: a strong interpretation and a weak interpretation. The argument attacks the strong view of AI, in Searle’s words: “a computer appropriately programmed with correct inputs and outputs of information would have in virtue of that a mind in the exact sense that the human beings have minds”.⁷

Searle’s thought experiment begins with this hypothetical premise: suppose that some research on AI has been successful in construction a computer that behaves as if could understand the Chinese language (let us say, Cantonese). The programme assumes the Chinese characters and symbols in the input slot and, following the instructions of a computational programme that describes “if you get x then answer y”, gives back an output of information. Let us suppose that in the same way this computer carries its tasks so convincingly that without a problem outstandingly passes the Turing test, consequently convincing the Cantonese speakers that the program is a living speaker of Cantonese. Thus, to every relevant question that a person does, the output slot offers appropriate responses, in such a way that a proficient Chinese speaker of Cantonese is convinced that inside the room there is another human being that actually understands the language. Finally, then, the question that Searle wants to respond is this: “does the machine actually ‘understands’ Cantonese? Or, is it only simulating the ability to understand Cantonese that is assumed

⁷ SEARLE, J., “Minds, Brains and Program”, *Behavioral and Brain Sciences*, núm. 3, 198, p. 1.

when a person receives understandable responses? To the first view Searle calls "Strong AI" and to the second view he dubbed: "Weak AI".

Searle then, supposes that he himself is the one that is in the closed room and has a book with an English version of the interactive, he also has papers, pencils, erasers and a lot of information in relevant shelves. Searle could be receiving Cantonese characters through the slot in the door, he could process such characters with the book of instructions, and producing new pieces of paper as answers. If the computer has passed the test of Turing in this way it will necessarily follow that Searle did too, but they are only following the manual of instructions, neither Searle nor the computer understand what the whole thing means.

Searle argues that without "understanding" (or "intentionality") we cannot describe the activities of a machine as "intelligent" and, if there is not thought in the sense in which we think when we understand, we cannot then ascribe a mind to the machine in the usual sense of the term. In consequence, Searle concludes that the "Strong AI" is, so far, an invalid conclusion to draw from the Turing test. However, even if Searle's overall argument is perfectly sound (as it really shows that there is a missing key aspect of intelligence, our consciousness of experience), many computer scientists might claim that the colossal amount of computational networks has grown exponentially on the capacity of predicting human behaviour, concluding that computers know ourselves better than us. But prediction is only a statistical aspect of information, however massive the amount of information could be recombined, this still does not mean consciousness. This keeps being a qualitatively syntactic and functional aspect of the operations, and it does not become what David Chalmers has called the "hard" fact of consciousness: consciousness does not simply emerge from a great syntactical web, it is needed to navigate willingly in the network of meanings and experiences that the web might represent: it is the interpretant missing in the sheer representation.

Intelligence and emotions

A significant advantage in the understanding of intelligence is the ever more growing conviction that we need to overcome the non-justified opposition between a rational life and emotions, as though intelligence in order to function properly needs to nullify emotions. From the field of psychology,

authors such as Daniel Goleman⁸ have vindicated the Intelligent character of the integration of emotions and the psychological life of the mind. However, we can also find positive developments from philosophy on the integration of the value of emotions to the intellectual life: thus, just to invoke an appealing example, there are interesting texts such as Brady.⁹ Unfortunately, these important developments have been struggling with a prejudiced view that revokes emotions as fundamentally irrational. Contemporary philosophy of emotions, as opposed to the negative assessment of emotions, values a positive role in moral emotions in the formation of a mature and autonomous moral character. Philosophy of emotion has even discovered that the sheer desire of knowledge and the unrestricted search for truth is endorsed by an intellectual emotion: even the classical philosophy of Plato and Aristotle is in tune with this belief that intelligence starts with the desire for truth and knowledge. If we examine our intellectual lives we discover that our consciousness and awareness of all its elements is what makes us intelligent. The irreducible “being aware” includes the positive value of trusting our awareness of emotions. In other words: a fuller sense of awareness and consciousness emerges from the integration of our intelligence of our emotional states. In Hegel’s philosophy, for instance, particularly in his *Phenomenology of the Spirit*¹⁰ he introduces us to a gradual growth of consciousness that allows us the understanding of our experience and the intelligence of it not as a monolithic or uniform phenomenon, but as a mosaic of man levels of consciousness of different realities that are unified by intelligence: including the manyfold of our emotional experience. Thus, far from expelling emotions from our consciousness, we become more capable of evaluate our life as intelligent if we take on account the value of our emotions and a reflective equilibrium of our consciousness of these. This clearly goes far beyond a purely functional aspect of intelligence.

The need to recover a richer conception of intelligence

In this article I have introduced some comparative terms that aim to help narrowing down the meaning of “intelligence”. I have looked back to the tradition that actually produced the term itself, acknowledging that it is a term that has been suitable for integrating the acts of a kind of agent, a mind that interprets and knows itself while knowing, and as the operations and func-

⁸ GOLEMAN, D., *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*, New York: Bantam Books, 1995; GOLEMAN, DANIEL, *Working with Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books, 1998.

⁹ BRADY, MICHAEL, *Emotion: the basics*, London: Routledge, 2019.

¹⁰ HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

tions of intelligent beings. With such a battery of meanings, a more integrated view of intelligence emerges. This view is a cornerstone to understanding the problems of purely functional and psychological conceptions of intelligence, and hence we have been able to interpret to what extent we can properly use “artificial intelligence” in a proper sense. In addition, we have also considered that there is a growing realisation of the emotional component of intelligence, such a component is definitely not a purely functional aspect of intelligence and therefore questions the functional reductionism. Considering the emotional aspect of intelligence has a liberating effect: it shows that a conscious life goes beyond consciousness of thought: it is also consciousness of feelings and the awareness of realities that are meaningful to us. An issue that still remains open here, however, is the explanation of how the intelligent life includes the consciousness of emotional experience as well as the moral experience and the aesthetic experience. This has to be emphasised in future explorations to avoid reductionists accounts of intelligence, but not only that, we also need to open the discussion to a greater deepening on the inner richness of human intelligence. Artificial intelligence, thus, appears in its correct hindsight: an artificial reconstruction of a very specific aspect of intelligence, but it will be wrong to mistake one for another.

References

- BRADY, MICHAEL, *Emotion: the basics*, London: Routledge, 2019
- FERRATER MORA, JOSÉ, “Inteligencia”, “Inteligencia Artificial”, “Intelligentia”, en FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de filosofía*, Madrid: Alianza, 1990.
- GEACH, PETER, *God and the Soul*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969.
- GOLEMAN, DANIEL, *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ*, New York: Bantam Books, 1995.
- GOLEMAN, DANIEL, *Working with Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books, 1998.
- HEGEL, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, translated by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- PEIRCE, CHARLES S.; HARTSHORNE, CHARLES; WEISS, PAUL and BURKS, ARTHUR W., *Collected papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 1965.
- SEARLE, JOHN, “Minds, Brains and Program”, *Behavioral and Brain Sciences*, núm. 3, 198, pp. 417-57.

Some remarks on Leibniz's criticisms to mechanics

Algunas observaciones sobre las críticas de Leibniz a la mecánica

ROBERTO CASALES GARCÍA¹
UPAEP, Universidad
roberto.casales@upaep.mx

ABSTRACT

The main purpose of this paper is to analyze some of Leibniz's critics of mechanics in order to understand its limitations, particularly those that help to clarify the distinction between the machines made by human beings and machines of nature. To understand Leibniz's critics of mechanics, we divided them into three kinds: 1. critics of the Cartesian conception of extension; 2. Leibniz's mill argument; and 3. the irreducibility of living being too simple machines or artifacts.

Keywords: force, mechanics, machine of nature, perception, body.

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es analizar algunas de las críticas de Leibniz al mecanicismo, con la intención de comprender sus limitaciones, particularmente aquellas que nos ayudan a esclarecer la distinción entre las máquinas fabricadas por los seres humanos y las máquinas de la naturaleza. Para entender las críticas de Leibniz al mecanicismo, las hemos dividido en tres: 1. las críticas a la concepción cartesiana de extensión; 2. el argumento leibniziano del molino; y 3. la irreductibilidad de los seres vivos a simples máquinas o artefactos.

Palabras clave: fuerza, mecanicismo, máquina de la naturaleza, percepción, cuerpo.

Introduction

In a famous letter to Nicolas Remond, dated on January 10th of 1714, Leibniz mentioned that, after studying some modern philosophers and

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

thinkers at the age of fifteen, he went to the Rosetal to deliberate whether to preserve substantial forms or not. Even when he chooses mechanics over metaphysics at that moment, his further investigations on the ultimate grounds of mechanics and the laws of motion lead him to conclude that “they could not be found in mathematics but that I should have to return to metaphysics”.² A statement that can also be found in his *New System of the Nature and the Communication of Substances* of 1695, where he argues that

after trying to explore the principles of mechanics itself in order to account for the laws of nature which we learn from experience, I perceived that the sole consideration of *extended mass* was not enough but that it was necessary, in addition, to use the concept of *force* [...] although it falls within the sphere of metaphysics.³

These biographical notes let us see that his adscription to mechanics was ambiguous since he, on one side, state that every natural phenomena could be explained mechanically, at the same time that he, on the other side, affirms that “the principles of mechanics themselves cannot be explained geometrically, since they depend on more sublime principles which show the wisdom of the Author in the order and perfection of his work”.⁴

Even when Leibniz is considered as a relevant precursor for computing and artificial intelligence,⁵ especially for his improvements in mathematics and logic, his developments for the mines of Harz, and his calculator, his ambiguous adscription to mechanics reveals some of the limits not only of this account of nature but also of our technological improvements. The main purpose of this paper is to analyze some of Leibniz’s critics of mechanics in order to understand these limitations, particularly those that help to clarify the distinction between the machines made by human beings and machines of nature. To understand Leibniz’s critics of mechanics, we divided these into three kinds: 1. critics of the Cartesian conception of extension; 2. Leibniz’s mill argument; and 3. the irreducibility of living being too simple machines or artifacts.

² Loemker, 655. All references from Leibniz and Descartes will be quoted according to the canonical style of citation.

³ Loemker, 454; GP IV, 478.

⁴ *Tentamen anagogicum*, Loemecker, 478; GP VII, 272; see also: *Extrait d’une lettre de M. de Leibniz sur la question, si l’essence du corps consiste dans l’Etendue*, Lamarra 204-205.

⁵ CAMACHO NARANJO, L. (2019). “H. Dreyfus, R. Smullyan y G.W. Leibniz: sobre los límites de sistemas formales”, en CARVAJAL VILLAPLANA, A., *Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida*, Granada: Comares (Nova Leibniz Latina 2), pp. 5-28.

The insufficiency of the Cartesian conception of extension

Descartes notion of extension is quite relevant for mechanics not only because he sustains that extension constitutes the true nature or essence of all bodies,⁶ but also because, as Gilson noticed, it allows him to develop a form of "mathematicism", according to which all human knowledge can be molded in conformity "with the pattern of mathematical evidence".⁷ If the essence of all bodies consists in extension, then we can measure and describe every natural phenomena through the lengths of a mathematical equation. Even when Leibniz accepts that every natural phenomena can be explained mechanically, and thus by mathematical means, he clearly sustain in a brief text of 1677 that this account of nature only correspond to our cognitive limitations:

First of all, I take it to be certain that all things come about through certain intelligible causes, or causes which we could perceive if some angel wished to reveal them to us. And since we may perceive nothing accurately except magnitude, figure, motion, and perception itself, it follows that everything is to be explained through these four. But because we are now speaking of those things which seem to take place without perception, such as the reactions of liquids, the precipitations of salts, etc., we have no means of explaining them except through magnitude, figure, and motion, that is, through mechanism.⁸

According to Leibniz, extension and mechanics only correspond to how we can represent the external and phenomenical world through perception: every natural phenomena can be explained mechanically, through mathematical means, only because, as we can see in his correspondence with De Volder, "matter or extender mass is nothing but a phenomenon grounded in things, like the rainbow or the mock-sun, and all reality belongs only to unities".⁹ By giving a phenomenical character to all bodies, Leibniz is not saying that they lack of reality, but only that it is grounded in something else and, therefore, that the true essence or nature of bodies cannot consist only in extension. What Leibniz is denying is the substantial character of extension. One reason to sustain this is that extension is only a relative and incomplete concept, "an analyzable and relative concept, for it can be resolved into plurality, continuity and coexistence or the existence of parts at one and the same time".¹⁰ As a property of things, according to Leibniz, extension is not an absolute predicate but only an attribute relatively of what is extended

⁶ *Treatise on light*, Ariew 37; AT XI, 36.

⁷ GILSON, E., *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner's Sons, 1950, p. 133.

⁸ *De modo perveniendi ad veram corporum analysin et resum naturalium causas*, Loemker, 173; GP VII, 265.

⁹ *Letter from Leibniz to De Volder from June 30th of 1704*, Loemker, 536; GP II, 270.

¹⁰ *Letter from Leibniz to De Volder from march 24th of 1699*, Loemker, 516; GP II, 169.

or diffused, which means that it cannot be separated from the thing that is extended or diffused.¹¹

In a second argument to deny the substantiality of extension, as we can see in a brief text from 1691, Leibniz state that if the true essence of bodies consists in extension, extension alone should be enough to explain every property of bodies.¹² Extension, as Laura Herrera noticed,¹³ is not enough to explain the transmission of movement that happens in the collision of two or more bodies, where the extension is completely indifferent, and the results of this collision would be, at most, explained by the mere geometric composition of movements, without explaining the ultimate causes of movement.¹⁴ Another reason to say that extension is insufficient to explain every property of bodies, specifically the ultimate causes of motion, is that “extension is an attribute which cannot make up a complete entity, no action or change can be deduced from it, it expresses only a present state, not at all the future and past as the concept of a substance must do”.¹⁵ According to Leibniz, on the contrary, “even by the laws of motion, a body is never affected by the impact of another except by virtue of its own elasticity, which comes from a motion which already exists within it”.¹⁶

Both reasons to deny the substantial character of extension aim to the same place, as Juan Arana notice: extension and mechanics insufficiency implies that if we need to

change the point of view from *foronomics* to *dynamics*. Alternatively, if desired, to pass from *describing* movement with exactitude to *explain* it. The distinction between describing and explaining seem unequivocal, as it can be seen when we confront rough descriptions and explanations that lead us to the ultimate causes.¹⁷

Even when we can explain everything mechanically, mechanics only represents one form to approach to nature, especially when we want to understand the realm of living beings, as we will see in Leibniz’s mill argument against mechanical materialism.

¹¹ “Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...”, GP IV, 394.

¹² *Extrait d’une letter de M. de Leibniz sur la question, si l’essence du corps consiste dans l’Etendue*, Lamarra, 203.

¹³ HERRERA, L., “En torno a la concepción leibniziana del cuerpo”, en RODERO-CILLEROS, S. & SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, M. (Eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, p. 284.

¹⁴ *Extrait d’une letter de M. de Leibniz sur la question, si l’essence du corps consiste dans l’Etendue*, Lamarra, 203.

¹⁵ *Draft of a letter from Leibniz to Arnauld*, Mason, 88; Finster, 186.

¹⁶ *Draft of ‘New System for the Explaining the Nature of Substances and the Communication between them, as well as the Union of the Soul with the Body*, Woolhouse, 25; GP IV, 476.

¹⁷ Juan Arana 2013: 63.

Leibniz's mill argument against mechanical materialism

Beyond the Cartesian conception of extension and its applications to natural sciences, mechanics not only affirms that everything in nature can be measured and, therefore, described through a mathematical equation, but also that we can explain every single natural change by understanding two things: the parts that constitute the machine, i.e., the gears that make this machine work, and the way that these parts interact.¹⁸ Leibniz believes that we can only apply this mechanical criterion to explain the interaction of bodies, so "a body never receives a change in motion except through another body in motion which pushes it",¹⁹ since bodies, according to §79 of his *Monadology*, "act according to the laws of efficient causes or the laws of motion".²⁰ However, he also states that we cannot apply the same criterion to explain the inner activity of those simple substances that "enters into compounds",²¹ since their inner actions, as he states in §2 of his *Principles of Nature and of Grace, Based on Reason*, "can only be its *perceptions* –that is to say, the representations of the compound, or of that which is without, in the simple– and its *appetitions* –that is to say, its tendencies from one perception to another– which are the principles of change".²² By grounding mechanics in his dynamics and not only in extension, Leibniz not only states that "there is never a body without movement", as he states in the Preface of his *New Essays in Human Understanding* of 1710, but also "that in the natural course of things no substance can lack activity"²³ or, as he claims in the §1 of his *Principles of Nature and of Grace, Based on Reason*, "substance is a being capable of action".²⁴ while in bodies or compounds their activity consist in motion, the activity of monads consist in perception and appetite, two inner activities of this soul-like entities.

When Leibniz state that each body or compound is not one substance but an aggregate of substances,²⁵ he is also saying that the force that explains motion, considered as a derivative force, proceeds from an inner primitive force of these monads: "derivative forces are in fact nothing but the modifications and echoes of primitive forces".²⁶ According to this approach, as we can see

¹⁸ VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, H., ¿Qué es la naturaleza? Introducción filosófica a la historia de la ciencia, México: Porrúa, 2007, p. 87.

¹⁹ *Considerations on vital Principles and Plastic Natures*, Loemker, 587; GP VI, 541.

²⁰ Loemker, 651; GP VI, 620.

²¹ *Monadology*, Loemker, 643; GP VI, 607.

²² Loemker, 636; Robinet I, 29.

²³ AA VI, 6, 53.

²⁴ Loemker, 636; Robinet I, 27.

²⁵ *Communicata ex disputationibus cum Fardella, de serie rerum, corporibus et substantiis, et de praedeterminatione*, AA VI, 4B, 1668.

²⁶ *Letter from Leibniz to De Volder from June 20th of 1703*, Loemker, 530; GP II, 251.

in §11 of his *On Nature Itself* of 1698, we can only say that “bodies in themselves are inert” since “extension, or the geometric nature of a body, taken alone contains nothing from which action and motion can arise,” a passive force of resistance that he locates in *prime matter* or mass, “which is everywhere proportional in a body to its magnitude”.²⁷ Since action and motion are not something that can be derived from this *prime matter* or mass, Leibniz concludes that we need to presuppose something else in bodies that explain all these activities and, therefore, “that there must be found in corporeal substance a *primary entelechy* or first recipient (*prôton dektikôn*) of activity, that is, a primitive motive force which, superadded to extension, or what is merely geometrical, and mass, or what is merely material, always acts indeed and yet is modified in various ways by the concurrence of bodies”.²⁸ As we can see in §11 of his *New System*, these primary entelechies constitute the

real unities absolutely devoid of parts, that can be the sources of actions, and the absolute first principle of the composition of things, and as it were the ultimate elements in the analysis of substances...they have *something of the nature of life* and a kind of *perception*.²⁹

Even when we can explain every corporal movement by mechanical means, as the result of the impact of another body, this movement can be described, in Leibniz’s opinion, as an external expression of the inner force of things, something that depends on the existence of monads. This soul-like entities, as primary forces, also are subject to change, a change that “is continuous in each one” and that comes from “an *internal principle*”.³⁰ The inner action of monads, as we already state, consist in perception and appetite: while perceptions are the “*detail in that which changes*,” i.e., “the passing state”³¹ which express or represent what is outside (the external world) from the inside,³² as a mental state; appetites are “the action of the internal principle which brings about change or passage from one perception to another”.³³ Since monads are always acting, we can infer that they are always perceiving and passing from one perception to another, even when they are not aware of their own perceptions, as we can see in the Preface of his *New Essays*, when he introduced his theory of minute perceptions: “besides, there is in us an infinity of perceptions, unaccompanied by awareness or reflection; that is, of alterations in the soul itself, of which we are unaware because these impressions are either too

²⁷ Loemker, 503; GP IV, 510.

²⁸ *On Nature Itself*, Loemker, 503; GP IV, 511.

²⁹ Woolhouse, 16; GP IV, 482-483.

³⁰ *Monadology*, Loemker, 643-644; GP VI, 608.

³¹ *Monadology*, Loemker, 644; GP VI, 608.

³² *Letter to R.C. Wagner from June 4th of 1710*, GP VII, 329-330.

³³ *Monadology*, Loemker, 644; GP VI, 609.

minute and too numerous, or else too unvarying, so that they are not sufficiently distinctive on their own".³⁴ Monads always perceive something, even when they lack of any kind of consciousness or reflection, as we can see in those monads whose perceptions cannot reach the level of sensation.³⁵ All of this allow us to understand the ontological background of his mill argument against mechanical materialism, as we can see in §17 of his *Monadology*:

It must be confessed, moreover, that perception and what depends on it are *inexplicable by mechanical reasons*, that is, by figures and motions. If we pretend that there is a machine whose structure enables it to think, feel, and have perception, one could think of it as enlarged yet preserving its same proportions, so that one could enter it as one does a mill. If we did this, we should find nothing within but parts which push upon each other; we should never see anything which would explain a perception. So it is in the simple substance, and not in the composite substance or machine, that perception must be sought. Furthermore, this is the only thing –namely, perceptions and their changes- that can be found in simple substance. It is in this alone that the *internal actions* of simple substances can consist.³⁶

As Paul Lodge noticed, the key to understand Leibniz's mill argument is to recognize its target are mechanical materialists that affirm that every corporeal being is a mechanical system and, therefore, that material things are

entities whose behavior can be accurately and exhaustively explained by adverting to nothing other than the sizes and shapes of impenetrable particles that have the power to receive motion from other particles through impact or as a result of the direct activity of immaterial entities upon them.³⁷

If we pay attention to the ontological backgrounds of this argument, we will see that Leibniz agrees with mechanical materialists in saying that every corporeal natural phenomenon is prone to a mechanical explanation, something that, however, cannot apply to perception and appetite, the inner activity of monads, since they do not depend on any corporeal or geometrical thing. Mental states like perception and appetite, even when they could be related with sensation and, in this way, with the impressions that we receive through some of our organs, cannot be explained in mechanical terms since "they are not properties of mechanical material things".³⁸ By understanding the parts that constitute our body, conceived as a natural machine, and the

³⁴ AA VI, 6, 53.

³⁵ *Monadology*, Loemker, 644; GP VI, 610.

³⁶ *Monadology*, Loemker, 644; GP VI, 609.

³⁷ LODGE, P., "Leibniz's Mill Argument Against Mechanical Materialism Revisited", *Ergo*, vol. 1, num. 3, 2014, p. 81.

³⁸ LODGE, P., "Leibniz's Mill Argument...", p. 82.

way they interact, i.e., the way that they behave, we would never see something that explains our mental states:

sentient or thinking being is not a mechanical thing like a watch or a mill: one cannot conceive of sizes and shapes and motions combining mechanically to produce something which thinks, and senses too, in a mass where [formerly] there was nothing of the kind.³⁹

Machines of nature vs artifacts

As we can see at the end of §2 of his *New System*, Leibniz's concerns about mechanics are not only related to the Cartesian notion of extension but also with the opinion "of those who transform or demote animals into mere machines," something that he considers implausible and "contrary to the order of things".⁴⁰ Leibniz also makes this critic to Descartes when he explains, in §2 of his *Principles of Nature and of Grace, Based on Reason*, the distinction between perception and the reflective knowledge that only spirits can reach: by stating that all our perceptions are apperceived, i.e., that every mental state is conscious,⁴¹ "these same Cartesians think that only spirits are monads and that there is no soul in beast, still less other *principles of life*".⁴² In this way, Leibniz not only recognize that animals have souls but also that every living being have one, including plants, since they have perceptions and appetites: "the great analogy which exists between plants and animals inclines me to believe that there is some perception and appetite even in plants".⁴³ All of this means that even when Leibniz accepts a mechanical account of bodies, including the bodies of all living beings, "he strongly resists the Cartesian attempt to describe natural machines in terms of artificial ones".⁴⁴ The reason to sustain the irreducibility of living beings to artificial machines, however, is not only that living beings have a soul that guarantees the unity of the entire organism, since bodies without a soul can only be considered as mere aggregates of beings without any further *vinculum*⁴⁵ –while living beings are still the same being even when their body experiences some changes or modifi-

³⁹ *New Essays*, AA VI, 6, 66-67.

⁴⁰ Woolhouse, 11; GP IV, 478.

⁴¹ AT, VIII, 160.

⁴² Loemker, 637; Robinet I, 37.

⁴³ *New Essays*, AA VI, 6, 139.

⁴⁴ NACHTOMY, O., "Leibniz on Artifical and Natural Machines: Or What It Means to Remain a Machine to the Least of its Parts", en SMITH, J.E. & NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, p. 65.

⁴⁵ "Nullum quidem librum contra philosophian Cartesianam...", GP IV, 395-396.

cations—,⁴⁶ but also because their complex structure, which make them quite different from artifacts, as we can see in §64 of his *Monadology*:

So each organic body belonging to a living being is a kind of divine machine or natural automaton infinitely surpassing all artificial automata. For machine made by human art is not a machine in each of its parts; for example, the tooth of a brass wheel has parts or fragments which are not artificial so far as we are concerned, and which do not have the character of a machine, in that they fit the use for which the wheel was intended. But machines of nature, living bodies, are still machines in their smallest parts, into infinity. It is this that makes the difference between nature and art, that is between the divine art and ours.⁴⁷

Even when Leibniz describes the structure of an organism in terms of a mechanism, as he asserts in his *New Essays* about the bodies of plants and animals,⁴⁸ he also elaborates “his own program to characterize living beings not as inert mechanisms but as animate active creatures”.⁴⁹ This program can be resumed in two aspects: first, that these machines of nature, contrary to artifacts, consist of an infinity of nested organs or parts involved in each other;⁵⁰ second, that “a natural machine is still a machine even in its smallest parts”.⁵¹ According to Nachtomý's approach to the first aspect, this infinity “is not the *number* of organs or machines but rather the very *structure* of a natural machine which involves machines within machines,” a structure that “develops *ad infinitum*”,⁵² something that helps us to understand in which sense Leibniz affirms, on one side, that “the soul only changes its body little by little and by degrees, so that it is never deprived of all its organs at once”,⁵³ and, on the other side, “that not only the soul, as mirror of an indestructible universe, is itself indestructible but also the animal itself, although its machine may often perish in part and cast off or take on particular organic coverings”.⁵⁴ In this way, as he states in his correspondence with De Volder,

when I Say that even if it is corporeal, a substance contains an infinity of machines, I think it must be added at the same time that it forms one machine

⁴⁶ *Leibniz a Foucher*, GP I, 391.

⁴⁷ Loemker, 649; GP VI, 618.

⁴⁸ AA VI, 6, 139.

⁴⁹ SMITH, J.E. & NACHTOMY, O., “Introduction”, en SMITH, J.E. & NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, p. 2.

⁵⁰ “*Nullum quidem librum contra philosophiam Cartesianam...*”, GP IV, 396.

⁵¹ *New System*, Woolhouse, 16; GP IV, 482.

⁵² NACHTOMY, O., “Leibniz on Artificial...”, p. 73.

⁵³ *Monadology*, Loemker, 650; GP VI, 619.

⁵⁴ *Monadology*, Loemker, 651; GP VI, 620.

composed of these machines and that it is actuated, besides, by one entelechy, without which it would contain no principle of true unity.⁵⁵

Machines of nature, finally, not only differ from artifacts because they have an organic structure that suffer a number of develops that extend to infinity; they also differ by virtue of their parts: while artifacts are aggregates of things that are not always artifacts at the same time, smaller machines or artifacts, each machine of nature “is an aggregate of smaller corporeal substances”, organic bodies that “are in turn aggregates of even smaller corporeal substances, and so on to infinity”.⁵⁶ Each part of a living being, in this sense, is a smaller living being that is also composed of other even smaller living beings, conforming an aggregate of machines of nature that are integrated by virtue of an intrinsic teleological organization.⁵⁷

References

- CAMACHO NARANJO, L. (2019). “H. Dreyfus, R. Smullyan y G.W. Leibniz: sobre los límites de sistemas formales”, en CARVAJAL VILLAPLANA, A., *Leibniz. Máquinas inteligentes, multiculturalismo y ética de la vida*, Granada: Comares (Nova Leibniz Latina 2), pp. 5-28.
- DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes*, Adam, Ch. & Tannery, P. (Eds.), Paris: J. Vrin, 11 vols, 1964-1986.
- DESCARTES, R., *Philosophical Essays and Correspondence*, Ariew, R. (ed.), Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing, 2000.
- GILSON, E., *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1950.
- HERRERA, L., “En torno a la concepción leibniziana del cuerpo”, en RODERO-CILLEROS, S. & SÁNCHEZ-RODRÍGUEZ, M. (Eds.), *Leibniz en la filosofía y la ciencia modernas*, Granada: Comares, 2010, pp. 281-296.
- LEIBNIZ, G.W., *Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld* (Franzosisch-deutsch), Finster, R. (Ed.), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.
- LEIBNIZ, G.W., *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C.I. Gerhardt, Hildesheim, 1965.
- LEIBNIZ, G.W., *Essais scientifiques et philosophiques. Les articles publiés dans les journaux savants*, Lamarra, A. & Palaia, R. (Eds.), 3 vols., Hildesheim: Olms, 2005.

⁵⁵ *Letter from Leibniz to De Volder from June 20th of 1703*, Loemker, 529; GP II, 250.

⁵⁶ PHEMISTER, P., “Monads and Machines”, en SMITH, J.E. & NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, p. 41.

⁵⁷ *Animadversiones*, Dutens II-2, 144.

- LEIBNIZ, G.W., *Gothofredi Guillelmi Leibnitii... Opera Omnia*, Dutens, L. (Ed.), 6 vols. Geneva: De Tournes, 1768.
- LEIBNIZ, G.W., *Leibniz's 'New System' and Associated Contemporary Texts*, Woolhouse, R.S. & Francks, R. (Eds.), Oxford-New York: Oxford University Press, 1997.
- LEIBNIZ, G.W., *New Essays on Human Understanding*. Remnant, P. & Bennett, J. (Eds.). Glasgow: Cambridge University Press, 1996.
- LEIBNIZ, G.W., *Philosophical Papers and Letters*, Loemker, L.E. (Ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- LEIBNIZ, G.W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés intégralement d'après des lettres inédites par Robinet, A., Paris, 1954.
- LEIBNIZ, G.W., *Sämtliche Schriften und Briefe*. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt (1923 y ss.), Leipzig (1938 y ss.), Berlín (1950 y ss.).
- LEIBNIZ, G.W., *The Leibniz-Arnould Correspondence*, Mason, H.T. (Ed.), New York: Manchester University Press, 1967.
- LODGE, P., "Leibniz's Mill Argument Against Mechanical Materialism Revisited", *Ergo*, vol. 1, num. 3, 2014, pp. 79-99.
- NACHTOMY, O., "Leibniz on Artificial and Natural Machines: Or What It Means to Remain a Machine to the Least of its Parts", en SMITH, J.E. & NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, pp. 61-80.
- PHEMISTER, P., "Monads and Machines", en SMITH, J.E. & NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, pp. 39-60.
- SMITH, J.E. & NACHTOMY, O., "Introduction", en SMITH, J.E. & NACHTOMY, O. (Eds.), *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer, 2011, pp. 1-9.
- VELÁZQUEZ FERNÁNDEZ, H., *¿Qué es la naturaleza? Introducción filosófica a la historia de la ciencia*, México: Porrúa, 2007.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

*From symbolism to food: the birth of a new identity
under the theological virtues, the Virgin of Guadalupe,
the trigarancia and chiles en nogada*

DAVID SÁNCHEZ SÁNCHEZ¹
UPAEP, Universidad, México
david.sanchez@upaep.mx

RESUMEN

En México y hacia el mundo, Puebla y los chiles en nogada son una dualidad en sí misma pensada como maravillosa unidad, una unidad mestiza que gestó un correlato simbólico, una casa común y un alimento sagrado, con múltiples lecturas reiteradas cada año, no siempre acertadas, pero con una misma realidad original, la de tener el reconocimiento mundial de pertenecer a una de las jerarquías culinarias más excelsas de la faz de la tierra, que desde su Historia, desde los textos sagrados, las fértiles tierras, los sublimes manjares, las rutas comerciales, las herencias culturales, las sabias manos de años de entrega, desde el pensamiento simbólico y desde las cocinas tradicionales y regionales... crearon un caldo de cultivo donde los chiles en nogada supieron interactuar, identificarse y expresarse ante las virtudes teologales y hacia el Ejército Trigarante de una nueva y preciada realidad independiente llamada Imperio Mexicano.

Palabras clave: Puebla, Chiles en nogada, virtudes teologales, Nueva España, Virgen de Guadalupe, Independencia, Insurgencia, Trigarancia, Agustín de Iturbide.

ABSTRACT

In Mexico and towards the world, Puebla and the *chiles en nogada* are a duality in itself thought of as a marvelous unit, a mestizo unit where together they formed a symbolic correlate, a common house and a sacred food, with multiple repeated readings every year, not always successful, but with the same original reality, that of having the worldwide recognition of belonging to one of the most sublime culinary hierarchies on the face of the earth, which

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7961-3621>

from its History, from the sacred texts, the fertile lands, the sublime delicacies, trade routes, cultural heritage, the wise hands of years of dedication, from symbolic thought and from traditional and regional cuisines... created a breeding ground where the *chiles en nogada* knew how to interact, identify and express themselves before the theological virtues and towards the Triguarantor Army of a new and precious independent reality called the Mexican Empire.

Keywords: Puebla, *Chiles en nogada*, theological virtues, New Spain, Virgen de Guadalupe Independence, Insurgency, Trigaranca, Agustín de Iturbide,

Introducción

En 2010 fue emitida la inclusión de la “La cocina tradicional mexicana: cultura comunitaria, ancestral y viva. El paradigma de Michoacán” en la lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Dicha inclusión, aunque menciona un caso de estudio, se hizo extensiva a la totalidad de la cultura culinaria mexicana:

La cocina tradicional mejicana es un modelo cultural completo que comprende actividades agrarias, prácticas rituales, conocimientos prácticos antiguos, técnicas culinarias y costumbres y modos de comportamiento comunitarios ancestrales [...]. El arte culinario mexicano es muy elaborado y está cargado de símbolos [...]. Sus conocimientos y técnicas son una expresión de la identidad comunitaria y permiten fortalecer los vínculos sociales y consolidar el sentimiento de identidad a nivel nacional, regional y local.²

El concepto de patrimonio se abre en este caso a lo inmaterial:

[...] (es) el patrimonio visto desde dos dimensiones, la dimensión física que comprende edificios monumentos y espacios urbanos y la segunda es la cultura inmaterial, que considera los aspectos del estilo de vida local, como lo es las tradiciones, la gastronomía, las fiestas populares, etc.³

Son en estos espacios donde se mimetizan mitos con tradiciones reales sin escandalizarnos por la existencia de dichos testimonios, a veces confusos, en nuestro imaginario. Efectivamente debemos desmentir los mitos, pero quizás las respuestas de nuestras búsquedas de significados estén en que dichos mitos se han incorporado al imaginario popular siguiendo un canal identitario que

² Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Patrimonio Cultural Inmaterial. La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva - El paradigma de Michoacán. México. Inscrito en 2010 (5.COM) en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. <https://ich.unesco.org/es/RL/la-cocina-tradicional-mexicana-cultura-comunitaria-ancestral-y-viva-el-paradigma-de-michoacan-00400>, consultado el 26 de mayo de 2023.

³ CALLE VAQUERO, M. DE LA, *Ciudad histórica como destino turístico*, Barcelona: Ed. Ariel, 2002.

los hace partícipes reales de una tradición. Los chiles en nogada forman parte del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad, pero con una destacada y singular pertinencia que, en la ciudad de Puebla, México, brilla como singular y excelsa estrella. En su excelencia, los chiles en nogada han llegado a formar parte del concepto de plato nacional, de plato simbólico representativo de una destacada herencia que se revaloriza desde los fogones individuales hacia una participación colectiva que trasciende a la propia receta original y al individuo para ser símbolo de una destacada identidad cultural, dentro y fuera de sus fronteras, con origen reconocido y valorado. Los acontecimientos históricos⁴ han guiado estos procesos de creación gastronómica con mayor singularidad desde la producción autóctona de sus más destacados alimentos, los conocimientos de nuestros ancestros, las rutas comerciales y las herencias culturales, desde nuestras cocinas en sus materialidades, desde los sazones y los condimentos, desde las prácticas particulares de cada región... Los saberes, los aromas, los sabores, las texturas y los colores conforman una plena identidad gastronómica:

[...] identidad gastronómica viene a ser todo alimento preparado, las prácticas y conocimientos en la producción que requieren dichos alimentos así como la producción de recetas propias de un lugar y consumo de las mismas que contienen importancia simbólica, cultural e identitaria para determinar lugar, país, ciudad o comunidad [...] Se trata de comidas, muchas veces catalogadas como platos típicos, que tienen una historia tras sus ingredientes, utilizando técnicas culinarias, recetas y formas de preparar que vienen a ser el aporte cultural; forman las bases de la identidad de la gastronomía. No solo se hace relación a la elaboración de platos tradicionales o bebidas tradicionales, sino también, a los productos de los cuales se alimentan los miembros de una sociedad que se utilizan como ingredientes; por ello, se refiere a los productos nativos con los que se prepara la comida junto con ciertos condimentos o aromatizantes, permiten que este producto adquiera una textura, sabor y olor característico, que se convierte en una costumbre en especial al momento de la preparación que se convierte en tradición de la gente que habita y es participe para ser transmitidos de generación en generación para elaborar un plato.⁵

Dentro de estos conceptos nos centraremos en el presente análisis en el simbolismo y la historicidad de los colores de los chiles en nogada hasta conformar dicha identidad gastronómica en nuestro presente y hacia el futuro:

[...] los colores no solo influyen en la percepción sensorial de los alimentos y bebidas, sino que también existe una evidencia científica entre el color y

⁴ MINTZ, S.W., *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México: Ediciones de la Reina Roja, 2003.

⁵ FLORES CARRASCO, E.A., "El valor turístico cultural de la gastronomía típica de la Parroquia de Atocha-Ficoa y su contribución en la identidad gastronómica del Cantón Ambato", tesis de licenciatura, Universidad Técnica de Ambato, Ecuador, 2016.

la emoción que provocan⁶ [...] La distribución del color ha estado sujeta, por encima de otras consideraciones, a la existencia de sistemas culinarios distintos y a la proliferación de cocinas a partir de esos sistemas culinarios.⁷

Pocas recetas gastronómicas, con tanto valor identitario y patrimonial,⁸ han pasado a la Historia con tanta relevancia cultural a la par que con tanta delicia. ¿Qué significado destacado podemos encontrar en los colores representativos de los chiles en nogada? ¿Cómo han llegado a nuestros días a través de ellos una huella cromática identitaria y espiritual como patrimonio inmaterial? Viajemos al pasado para comprenderlo.

De colores históricos de una cosmovisión a colores identitarios

En la Primera Carta del Apóstol San Pablo a los Corintios 13:13 se cita: “Ahora, pues, permanecen estas tres virtudes: la fe, la esperanza y el amor. Pero la más excelente de ellas es el amor. (cf 1 Co 13, 13)”.

Esta referencia habla de que tres son las virtudes teologales de la cosmovisión católica: la fe, la esperanza y la caridad. Dichas virtudes teologales son recibidas en el bautismo:

Las virtudes humanas se arraigan en las virtudes teologales que adaptan las facultades del hombre a la participación de la naturaleza divina (cf 2 P 1, 4). Las virtudes teologales se refieren directamente a Dios. Disponen a los cristianos a vivir en relación con la Santísima Trinidad. Tienen como origen, motivo y objeto a Dios Uno y Trino.

Las virtudes teologales fundan, animan y caracterizan el obrar moral del cristiano. Informan y vivifican todas las virtudes morales. Son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna. Son la garantía de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser humano.⁹

⁶ RASINES ELENA, L., “Revisión bibliográfica sobre los colores y su influencia en la percepción sensorial y en la respuesta emocional. AZTI-Tecnalia, Área de Nuevos Alimentos, España”, *Rev. Esp. Nutr. Comunitaria*, 2019.

⁷ GONZÁLEZ TURMO, I., *Los mapas culinarios y la recreación del color*, IEMed, Universidad de Sevilla, España, 1997.

⁸ DE SUREMAIN, CH.-E., “Cuando la alimentación se hace patrimonio. Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México)”. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm. 72, 2017, pp. 165-181. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423853404009>, consultado el 26 de mayo de 2023.

⁹ Catecismo de la Iglesia Católica. Tercera parte. La vida de Cristo. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html, consultado el 26 de mayo de 2023.

Estas virtudes teologales disponen al cristiano en su relación con la divinidad. El orden de las virtudes teologales según el teólogo Pedro Cantor¹⁰ se da “porque la Fe pone los cimientos del edificio espiritual, la Esperanza lo levanta y la Caridad le remata”.¹¹ Se definieron igualmente las virtudes cardinales: prudencia, fortaleza, justicia y templanza. Dichas virtudes serán expresadas por San Ambrosio de Milán (siglo IV) inspirado a su vez en la *República* de Platón. Entorno a estas virtudes se definen actos morales de la conducta humana. ¿Cómo se hicieron visibles y reconocibles estas virtudes en el arte para su comprensión y ejemplo? Se fue identificando a cada una de ellas con personajes, atributos y colores. Se crearon por tanto alegorías¹² de dichas virtudes teologales. La descripción de las virtudes como personajes en lucha contra los vicios se remonta a etapas tempranas como las referencias de Tertuliano en el s.II:

Ved, dice, la impureza derribada por la castidad, la perfidia matada por la buena fe, la crueldad derrotada por la compasión, el orgullo vencido por la humildad: tales son los certámenes en los que nosotros, cristianos, recibimos coronas.¹³

El alma se planteó como un campo de batalla frente a la cierta armonía defendida por los clásicos. Clemente de Alejandría (siglo III) llamó a las virtudes teologales la *santa tríada*.¹⁴ El origen de la iconografía de las virtudes teologales se expande en la Edad Media europea vinculado al arte románico y al arte gótico¹⁵ en lo que Emile Mâle definió como el *espejo moral*. Se tomó por inspiración la narración de la *Psicomaquia* de Prudencio (s.IV), la batalla dentro del alma del hombre, en dicha pugna entre vicios y virtudes. Desde el s.XIII, en su representación y descripción, esa lucha fue dejando paso a un periodo donde las virtudes supuestamente triunfaron sobre los vicios y por tanto perdieron sus atributos guerreros dejando paso a una iconografía pacífica.

Pietro Cavallini realizó el *Mosaico de la Anunciación* (1291) en la Basílica de Santa María in Trastévere de Roma, donde podemos apreciar que el cromatismo de las alas del ángel atienden a los colores rojo, blanco y verde.

¹⁰ CANTOR, P., *Verbum Abbreviatum. Opus Morale*. <https://www.jstor.org/stable/283587?seq=1>, consultado el 26 de mayo de 2023.

¹¹ BALDERAS VEGA, G., *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media: Una visión contextual*, Plaza y Valdés, 2008.

¹² Alegoría: “Ficción en virtud de la cual un relato o una imagen representan o significan otra cosa diferente”. DRAE.

¹³ MÁLE, E., *El arte religioso del siglo XIII en Francia. El gótico, traducción de Abundio Rodríguez*, Madrid, Encuentro Colección “Arte”, 2001, pp. 131 y 132.

¹⁴ DE ALEJANDRÍA, C., *Stromata IV 7. Stromata IV-V* (Fuentes Patrísticas, sección textos), Editorial Ciudad Nueva, 2003.

¹⁵ DE ALEJANDRÍA, C., *El arte religioso del s.XIII en Francia. El gótico*.

FIGURA 1



Mosaico de la Anunciación, obra de Pietro Cavallini (1291), Basílica de Santa María in Trastevere de Roma. Fuente: The Yorck Project (2002) 10.000 Meisterwerke der Malerei (DVD-ROM), distributed by DIRECTMEDIA Publishing GmbH.

Es aquí donde debemos citar la importante obra *La Divina Comedia* de Dante Alighieri (1307-1314), en su canto vigesimonono (XXIX) cita las tres virtudes teologales identificadas en tres mujeres:

Tres mujeres danzantes van girando
a la derecha, y una tan rojiza
de confundirse en fuego flameando.
La otra, verde esmeralda simboliza,
en sus huesos y carne; y la tercera
cual nieve que al caer se cristaliza.¹⁶

¹⁶ DANTE DE ALIGHIERI, *La Divina Comedia*, Versión en verso castellano de Bartolomé Mitre, Latívm: Buenos Aires, 1921, p. 377.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

En su cita, dichas mujeres representan a las tres virtudes teologales uniendo en sus vestimentas los códigos de color por este orden: rojo (caridad), verde (esperanza) y blanco (fe). En la obra *Maestá di Massa Marittima* de Ambrogio Lorenzetti (1335) se representan las tres virtudes teologales a los pies del trono de la Virgen María con el Niño. En el escalón más bajo, siendo pilar del edificio espiritual, se aprecia una joven figura femenina coronada y vestida de blanco (Fe) en cuyas manos sostiene una representación de la Trinidad. En el escalón intermedio se encuentra otra joven figura femenina coronada y vestida en esta ocasión de verde (Esperanza) que eleva el edificio espiritual representado incluso por una alta torre que es la propia Iglesia. Finalmente se culmina esa parte de la escena con otra joven mujer coronada y vestida de rojo (Caridad) que sostiene una flecha y un corazón en llamas como el amor divino, piedad y extremo fervor.

FIGURA 2



Maestá di Massa Marittima de Ambrogio Lorenzetti (1335), Museo de Arte Sacro de Massa Marittima. Fuente: Web Gallery of Art.

En el siglo XIII para Santo Tomás de Aquino las tres virtudes teologales no pueden separarse, deben permanecer siempre unidas (*fieles formata*); la fe se actualiza plenamente en esperanza y amor.¹⁷ Opuestas a ellas encontraríamos la infidelidad, la desesperación y el odio a Dios. Durante el s.XV la iconografía de las virtudes prosperó en el arte en territorio castellano, flamenco y francés mediante manuscritos iluminados.

FIGURA 3



Virtudes teologales y cardinales, Manuscrito de Aristóteles (2^a mitad s. XV).
Fuente: Bibliothèque Municipale de Rouen (Ms. 927, fol. 17v.) OLIVARES MARTÍNEZ, D.,
“Virtudes simbólicas”, 2015, Base de datos digital de Iconografía Medieval, Universidad
Complutense de Madrid. <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/granada>

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*. III 151-153, en *Suma Teológica, Obras completas*, traducción y notas de Francisco Barbado Viejo, edición bilingüe, Madrid: BAC, 1957.

Los manuscritos conservados que han sido estudiados en relación a esta iconografía, son principalmente libros de horas y compilaciones históricas realizadas entre 1430 y 1480 que, dada su difusión, extendieron esta nueva iconografía por toda Europa. En este sentido, merecen especial atención un Libro de Horas parisino (h.1430) conservado en la Pierpont Morgan Library, un manuscrito hecho para sir John Falstolf (h. 1450) acompañado por una versión francesa del Breviloquium de Virtutibus, de John of Wale, un libro de horas de Jan van Amerongen, sheriff de Utrecht, conservado en Bruselas (1460), una compilación histórica escrita por Jacques d'Armagnac, duque de Nemours (h. 1470) -la representación encabeza la traducción del tratado Martin de Braga Formula Vitae Honestae conocido como De Quatuor Virtutibus Cardinalibus, erróneamente atribuido a Séneca (BNF, Ms. François 9186, fol. 304)- y el manuscrito de Aristóteles de la Biblioteca de Rouen (2ª mitad S.XV - Ms. 927. Bibliothéque Municipale de Rouen)...

Fe: iglesia en la cabeza, libro y un cirio encendido en las manos, símbolos de la Biblia y la luz que ilumina las tinieblas

Esperanza: en las manos una colmena, una pala y una hoz, símbolo de la esperanza del agricultor en la cosecha y recogida de la miel, igual que el cristiano espera recoger lo que siembra, navío con velas infladas en la cabeza, dado que el cristiano recibe su recompensa como el navío cuando entra al puerto, y con los pies sobre una jaula con un pájaro, como el cristiano que será libre el día que su alma abandone la prisión del cuerpo.

Caridad: en las manos el anagrama de Jesucristo brillando como el sol y el corazón, elevándolo al cielo, en su cabeza un pelícano alimentando a sus crías con la sangre de su pecho. En ocasiones aparece junto a un horno, asociado al fuego de la caridad.¹⁸

En 1531, dentro del Acontecimiento Guadalupano, el sagrado ayate original de la Virgen de Guadalupe contiene una referencia iconográfica a los colores rojo, blanco y verde en la misma disposición que los de las alas del ángel de la obra ya mencionada *Mosaico de la Anunciación* (1291) de Pietro Cavallini. Dicha referencia se encuentra en las alas del ángel (algunos investigadores lo identifican con Juan Diego) o trono.¹⁹ Autores como Pseudo Dio-

¹⁸ Olivares Martínez, Diana, "Virtudes simbólicas", Base de datos digital de Iconografía Medieval. Universidad Complutense de Madrid, 2015, <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/granada>, consultado el 26 de mayo de 2023.

¹⁹ "Los teólogos dan el nombre de ángel también a los órdenes más altos y santos de entre los seres celestes por el hecho de que manifiestan las iluminaciones procedentes de la Deidad. Pero hablando concretamente del último orden de los seres celestes no hay razón para llamar ángeles a los miembros de los principados, tronos o serafines, porque los ángeles no participan de los supremos poderes de éstos". PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA (siglo VI), *La jerarquía celeste*, Capítulo VII. De los serafines, querubines y tronos. Y de la primera jerarquía que ellos constituyen. En *Obras completas*, <https://bibliotecadeespiritualidadymeditacion.files.wordpress.com/2017/08/obras-completas-del-pseudo-dionisio-areopagita.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2023.

nisio Areopagita (s.VI) definieron que “No podemos imaginar, como hace el vulgo, aquella: inteligencias celestes con muchos pies y rostros, de forma parecida a bueyes o como leones salvajes. No tienen corvo: picos de águilas ni alas o plumas de pájaros...La teología se vale de imágenes poéticas al estudiar estas inteligencias que carecen de figuras”²⁰. Y en esa imagen poética, en una de las mejores prosas poéticas de la historia de la humanidad como es el *Nican Mopohua*²¹ se cita:

[...] escuchó cantaban sobre el cerrito.
Era como el canto de varias aves preciosas.
Al irrumpir sus voces,
como que el cerro les respondía.
Muy suaves, placenteros,
Sus cantos aventajaban a los del coyoltotl,
del tzinitzcan y otras aves preciosas que cantan.²²

Estas palabras de la obra atribuida a Don Antonio Valeriano hacen referencia al *tzinitzcan* como al actual *Trogon mexicanus* (Sw. 1827).²³ Sería por tanto una alegoría de un mensaje “vernáculo anunciador de la Virgen y su mensaje que no es otro que el de su Divino Hijo, Jesucristo”²⁴ vinculado a su vez a las virtudes teologales rojo (caridad), blanco (fe) y verde (esperanza).

²⁰ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*.

²¹ El *Nican Mopohua* (Aquí se Narra) es una obra escrita en náhuatl y atribuida a don Antonio Valeriano, gobernador e intelectual mestizo formado en el prestigioso Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco (Ciudad de México). Se le considera el texto fundacional de una tradición devocional que se consideró sagrada dentro de la historicidad de una tradición oral náhuatl cristiana de diversas voces del siglo XVI que fueron recopiladas. Dicha obra, respecto a su composición original, está datada en torno a 1556 siendo por tanto uno de los primeros textos de unión cosmogónica del mundo mesoamericano con el mundo castellano. Sus 218 versos son una de las mejores creaciones literarias de la prosa poética mundial. El texto narra el Acontecimiento Guadalupano y su proceso de inculturación. La copia más antigua localizada a la fecha se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York (EEUU) posiblemente datada en el siglo XVII. Aún no se ha localizado el documento original del siglo XVI. Actualmente la UPAEP, desde el Centro de Estudios Guadalupanos CEG y en colaboración con el COLEG (UIC), se encuentran realizando nuevos análisis de dicho documento y una edición facsimilar comentada bajo la coordinación del director del proyecto Ramón Abajo (*The Vellum Page*) con la colaboración de la Dra. Myriam Sánchez Posada de Arteni y el Dr. Luis Cortest, Fuente: *Nican Mopohua*, Biblioteca Pública de New York. <https://digitalcollections.nysl.org/items/ed672de0-934d-0131-b36b-58d385a7b928#/?uuid=ed672de0-934d-0131-b36b-58d385a7b928>

²² *Nican Mopohua*, 8. LEÓN-PORTILLA, M., *Tonatzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

²³ ROCHA CORTÉS, A., *Crestomatías guadalupanas. El canto de un ángel*. No. 2, <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2019/01/No.-1-El-canto-de-un-a%CC%81ngel.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2023.

²⁴ ROCHA CORTÉS, A., *El canto de un ángel*.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

FIGURAS 4 Y 5



Trogon mexicanus, ave trogonoforme del Valle de México y detalle del ángel/trono del sagrado ayate original de la Virgen de Guadalupe. Fuente: Rocha Cortés, Arturo. Crestomatías guadalupanas. El canto de un ángel. No.2, <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2019/01/No.-1-El-canto-de-un-a%CC%81ngel.pdf>

Cesare Ripa publicó la obra *Iconología* en 1593 realizando una codificación de alegorías o personificaciones de emociones, virtudes... donde las virtudes teologales tuvieron una nueva propuesta representativa pero donde su asignación de colores permaneció en la normativa iconográfica en siglos posteriores.

FIGURA 6



La Fe, la Esperanza y la Caridad. Fuente: *Iconologia* di Cesare Ripa Perugino [...]. Appresso gli Heredi di Matteo Florimi, 1613. Con licenza de' Superiori. Ad istanza di Bartolomeo Ruoti libraio in Fiorenza. Florencia, 1613. Impreso. <https://books.google.com.py/books?id=qBNpqnFc0oYC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

La iconografía de poder guadalupana en la insurgencia

Si en el sagrado ayate original de la Virgen de Guadalupe tenemos por tanto referencia a las virtudes teologales, ¿estas virtudes teologales llegaron hasta los procesos de insurgencia²⁵ y trigarancia del Virreinato²⁶ de la Nueva España de forma destacada para servir de fuentes iconográficas a símbolos patrios? La iconografía de poder de la Virgen de Guadalupe se potenció más aún, pues comenzó en su historicidad en una tradición oral náhuatl cristiana en el s.XVI, desde mitad del s.XVIII a 1821, dentro y fuera del Virreinato de la Nueva España, como legítima defensora de dicho territorio²⁷ y con aspiraciones a proteger el Orbe todo como expresó, en 1785, Teobaldo Antonio de Ribera: “El intento de María Santísima, cuando se apareció en México, no se limitó a la protección de las Indias: pretendió también ampliar su patrocinio a la Europa, a la Asia, y al Orbe todo”.²⁸

Debemos referirnos a que el término patrón o patronos²⁹ es el que hace mención, en la cosmovisión católica, a los mediadores que el hombre toma como especiales protectores ante Dios de un territorio o lugar, de una entidad, de una profesión o de unas de las necesidades de la vida.³⁰ Dichos mediadores de los cristianos son la Virgen María y los Santos. Desde el siglo XIV surge la elección de patronos, pero será desde Urbano VIII (1613-1644) cuando, por decreto del 23 de marzo de 1630, se fije que el pueblo bajo consentimiento del obispo puede elegir un patrón de un lugar que será confirmado por el Papa. Con Inocencio XII se establecerá que ha de ser una advocación de la Virgen María o de un Santo. Dentro de las causas que promovieron la expansión del patronazgo mariano de la Virgen de

²⁵ JIMÉNEZ CODINACH, E.G., “La insurgencia: guerra y transacción, 1808-1821”, en *México y su historia*, vol. 5, México, UTEHA, 1984.

²⁶ LAMO DE ESPINOSA, E. (Coord.), *La disputa del pasado: España, México y la Leyenda Negra*, Madrid: Editorial Turner, 2021.

²⁷ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, D., “Iconografía de poder: La Virgen de Guadalupe, legítima defensora del virreinato de la Nueva España (1810-1815)”, Tesis, UPAEP, 2018, <http://ezproxy.upaep.mx:2141/jspui/handle/123456789/11036>, consultado el 26 de mayo de 2023.

²⁸ FERNÁNDEZ VALLE, M.Á., “Virgen de Guadalupe de México: protectora de ambas orillas del Atlántico (siglos XVII-XVIII)”, *Atrio. Revista de Historia del Arte*, núm. 17, Universidad Pablo de Olavide, 2011, pp. 31-46.

²⁹ ROBLES, F.M. y FERNÁNDEZ, E.M., *Año Mariano. Presencia de María en la vida de los hombres*, Madrid: Apostolado de la Prensa, 1958; MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, G., *Manual de Liturgia Sagrada*, Madrid: Corazón de María, 1943; ABAD IBÁÑEZ A.A y GARRIDO BONAÑO, M., *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 1988; GÓMEZ GUILLÉN, Á., *Religiosidad popular. Aproximación teológica y pastoral*, Sevilla: Arzobispado, 1997.

³⁰ GÁMEZ MARTÍN, J., “La Inmaculada Concepción, patrona de los reinos de España y Portugal. Devoción, monarquía y fiesta en la Edad Moderna”, en *Iberismo. Las relaciones entre España y Portugal. Historia y tiempo actual y otros estudios sobre Extremadura Llerena*, Sociedad Extremeña de Historia, 2007, pp. 181-194.

Guadalupe en el Virreinato de la Nueva España en el siglo XVIII existió un momento clave con la *Proclamación Pontificia del Patronato de la Virgen de Guadalupe sobre el Reino de la Nueva España* por Benedicto XIV el 25 de mayo de 1754 y con la expresión *Non fecit taliter omni nationi* (“No hizo nada igual con ninguna otra nación”, basado en el salmo 147, Alabanza por el favor de Dios hacia Jerusalén):

[...] Virgen María bajo el título de Guadalupe; y en que se declara legítimamente elegida la dicha B. Madre de Dios en Patrona Principal de Nueva España [...] Para satisfacer a la piedad y devoción que el Clero y el Pueblo del Reino Mexicano, o sea de Nueva España, profesa a la Santísima Virgen María llamada de Guadalupe, Patrona Principal del mismo reino [...].³¹

Tanto insurgentes como realistas³² defendieron y valoraron dicha iconografía de poder guadalupana desde periodos tempranos debido a que, siendo los territorios españoles un espacio común, recurrieron siempre a ella los habitantes de dicho territorio como defensora³³ de la Nueva España y por tanto ante su respuesta a la Invasión Napoleónica de España de 1808, contrario a las argumentaciones de algunos análisis que dejan a un lado la defensa de los realistas de dicha advocación durante los actos bélicos. Teniendo a la Virgen de Guadalupe como eje, toda la pasión de unos hombres se vio inmersa en una Guerra Civil, pues las independencias americanas no fueron buscadas inicialmente sino que fueron consecuencia de los hechos históricos tras la Invasión Napoleónica de 1808.³⁴

³¹ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, E., *Historia de la Guerra de Independencia de México*, 6 tomos, 1877, José M. Sandoval, impresor. Edición facsimilar, 1985. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana. Edición 2007. Universidad Nacional Autónoma de México. Consultado el 30.03.2018. http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015042/1080015042_19.pdf, , consultado el 26 de mayo de 2023.

³² Sánchez Sánchez, D., “Iconografía de poder: La Virgen de Guadalupe en la Independencia”, *Boletín Guadalupeño*, Basílica de Guadalupe, año XX, núm. 227, febrero 2020, p. 13. <https://virgendeguadalupe.org.mx/wp-content/uploads/2020/02/BG-Febrero-2020.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2023.

³³ TERÁN, M., *La Virgen de Guadalupe contra Napoleón Bonaparte. La defensa de la religión en el obispado de Michoacán entre 1793 y 1814*, 1999.

³⁴ PÉREZ VEJO, T., *Elegía criolla: Una reinterpretación de las Guerras de Independencia Hispanoamericanas*, Tusquets editores, 2009.

FIGURA 7



Miguel Cabrera (atribución) La proclamación pontificia del patronato de la Virgen de Guadalupe sobre el reino de la Nueva España, ca. 1756, óleo sobre lámina de cobre, 58x42.5 cm. Colección Museo Soumaya. Fundación Carlos Slim, A.C / Ciudad de México. <https://artsandculture.google.com/asset/la-proclamaci%C3%B3n-pontificia-del-patronato-de-la-virgen-de-guadalupe-sobre-el-reino-de-nueva-espa%C3%B1a-miguel-cabrera-atribuido/1QGJKJWuoagkPQ>

Tras la arenga,³⁵ conocida como el Grito de Dolores,³⁶ del 16 de Septiembre de 1810 y realizada por Miguel Hidalgo y Costilla, las tropas insurgentes caminaron bajo el espíritu de sus líderes de ser defensores del establecimiento de una Junta Provincial en defensa de la religión y del rey. Las expresiones de “¡Viva Fernando VII!, ¡Viva América!, ¡Viva la religión y muera el mal gobierno!”³⁷ comenzaron a expresarse junto a una nueva identificación de la iconografía de poder guadalupana. Pese a tener preparadas con anterioridad las conocidas *Banderas de San Miguel el Grande* o también llamadas *Banderas Gemelas de Allende*³⁸ con igual identificación guadalupana, al paso del nuevo ejército insurgente por el Santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco, se tomó el auténtico³⁹ *Estandarte de Miguel Hidalgo y Costilla*, siendo este un cuadro de la *Virgen de Guadalupe* de Andrés López de 1805 que reproducía el sagrado ayate original. Esta obra fue izada como iconografía de poder y bandera principal del movimiento insurgente y cuyo original se encuentra en la actualidad en el Museo Nacional de Historia Castillo de Chapultepec en Ciudad de México. No debemos olvidar, sin embargo, las referencias a Doña Ramona Zapata que con la entrega de una imagen guadalupana dio inicio a una singular y enérgica acción:

[...] Lo que sucedió, según nos ha referido la señora doña Juana González, hermana del padre Remigio González, que a la sazón era el capellán de dicho santuario, y vive aún, es lo que sigue: que mientras los expresados Allende, Hidalgo, Aldama, Abasolo, etc., etc., etc. tomaban chocolate en la sala no habiendo ido ni tenido motivo para ir a la sacristía, ni aun el de la curiosidad, por ser bien conocido de todos el santuario, uno de los rancheros de aquella multitud, pidió una estampa de Guadalupe, a Doña Ramona Zapata, que vivía como otras, con el nombre de beatas en la propia casa..., la que en efecto, le dio; que vista por otros que lo acompañaban, la pusieron en un asta, no de lanza, sino de un tendedero de ropa que había en el patio, y que salieron con ella gritando: ¡Viva Nuestra Señora de Guadalupe y mueran los gachupines! La misma señora dice, que al oír aquel estrépito y clamoreo, salieron Allende e Hidalgo, con el padre capellán y otros, pero que atendiendo al entusiasmo que se apoderó de aquellas gentes [...].⁴⁰

³⁵ Arenga: “Discurso pronunciado para enardecer los ánimos de los oyentes” (DRAE).

³⁶ HERREJÓN PEREDO, C., *Versiones del grito de Dolores y algo más. Memoria de las revoluciones en México*, RGM Medios, 2009, p. 41.

³⁷ Atribuida a Juan Aldama (1811). RODRÍGUEZ O, J.E., *La independencia de la América española*, México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 2008.

³⁸ TERÁN, M., *Banderas de la Independencia con imágenes marianas: las de San Miguel el Grande, Guanajuato, de 1810*, Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

³⁹ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, D.; VALLE FLORES, G.; HERNÁNDEZ ROLDÁN, J.J., *Aquí se narra: estudios sobre el Acontecimiento Guadalupano*, Puebla: Centro de Estudios Guadalupanos-Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2016.

⁴⁰ ARTEAGA, B.A., *Correcciones a la Historia de México*, San Miguel de Allende, 1862, citado por MERCADILLO MIRANDA, J., *El venerado e histórico Santuario de Atotonilco*, Guanajuato, 1984, citado por HERNÁNDEZ J.F., *La soledad del silencio*, México: FCE, 1991.

FIGURA 8



Reconstrucción del Estandarte de Miguel Hidalgo y Costilla, basado en la obra de Andrés López, sin su pedestal actual, tal y como se vería al frente de las tropas insurgentes en Septiembre de 1810. David Sánchez Sánchez, Centro de Estudios Guadalupanos CEG-UPAEP.

La Virgen de Guadalupe pasó a conformar una nueva fase en su sentido de pertenencia⁴¹ e iconografía de poder. La *Primera Proclama Formal de Hidalgo* reforzó estos conceptos: “¡Viva la religión católica!... ¡Viva y reine por siempre en este Continente Americano nuestra sagrada patrona, la Santísima Virgen de Guadalupe!”.⁴² Las banderas guadalupanas proliferaron teniendo testimonio de ello en la obra de Theubet de Beauchamp⁴³. Era por tanto un nuevo emblema frente al estandarte oficial del virreinato, la Cruz de Borgoña o Aspa de Borgoña (representación de la Cruz de San Andrés), que sufría de un ataque a su legitimidad política al estar preso el rey.

Las referencias en cuanto a los colores, y atendiendo a la insurgencia, desde las *Banderas Gemelas de Allende* se incorporaron el azul celeste y el blanco en referencia a la defensa de la monarquía católica de la Inmaculada Concepción⁴⁴ y por tanto como defensa del territorio. En 1761, Carlos III y bajo autorización del Papa Clemente X, la Inmaculada Concepción había sido nombrada Patrona de España y las Tierras de su Reino.⁴⁵ Existirán a continuación al menos dos fases dentro del movimiento insurgente bajo el mando de José María Morelos y Pavón, una primera fase donde aún se luchará a favor de la unidad, la legitimidad política basada en el Derecho Castellano frente a la Invasión Napoleónica y la defensa del rey; y una segunda fase ya de matiz independentista. Antes de 1814, las juras de lealtad eran a favor del rey y a la Constitución, posteriormente, solo se juró la obediencia a las autoridades y a las disposiciones del Supremo Congreso.

[...] ¿Juráis a Dios observar en todos y cada uno de sus artículos el Decreto Constitucional sancionado para la libertad de la América Mexicana, y que no reconoceréis no obedeceréis otras autoridades ni otros jefes que los que dimanen del Supremo Congreso conforme al tenor del mismo Decreto?⁴⁶

La defensa guadalupana continuará pero aconteció un nuevo testimonio donde los colores de las virtudes teologales saltarán a un primer plano. Aún se tienen algunas dudas sobre la primera evidencia de la llamada *Bandera Siera* (Sierra).

⁴¹ SÁNCHEZ SÁNCHEZ D., “Guadalupe como forjadora de un Nuevo sentido de pertenencia”, en *Guadalupe 500 años junto a México, el siglo XVI*, México: UPAEP, 2021, pp. 165-193.

⁴² *Primera Proclama Formal de Hidalgo*. Tercer pliego. Octubre de 1810. Copia manuscrita, original de la época, sin fecha ni rúbrica, que obra en el Archivo General de la Nación, ramo Operaciones de Guerra, t. 936, f. 158-159.

⁴³ THEUBET DE BEAUCHAMP (1810-1827), “Canons employés par les indiens dans la guerre de 1810 et 1811”, *Trajes y vistas de México en la mirada de Theubet de Beauchamp, Trajes civiles y militares de los pobladores de México entre 1810 y 1827*, México: INAH/Madrid: Turner, 2009.

⁴⁴ Juan Duns Escoto (s.XIII) monje franciscano, figura preeminente de la escolástica medieval, defensor de la Inmaculada Concepción.

⁴⁵ En el Museo Soumaya de Ciudad de México se encuentra el lienzo Patronato de la Inmaculada Concepción sobre los Reinos españoles.

⁴⁶ Decreto del Supremo Congreso, Apatzingán, 24 de octubre de 1814. Normas para el juramento del Decreto Constitucional de Apatzingán, Art. 11. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5624/33.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2023.

FIGURA 9



Bandera Siera (Sierra), paño de lana verde y tela de lino blanca y roja (1812-1817). Fuente: Museo Nacional de Historia Castillo de Chapultepec, Ciudad de México.

Si atendemos a la comparación numismática, existen monedas acuñadas en Zongolica en 1812, con la leyenda en el anverso “VIVA FERNANDO VII Y AMÉRICA”, junto a arco y flecha, y en el reverso “ZONGOLICA”, espada y palma cruzadas y año de acuñación. Por ello posiblemente podríamos establecer su creación en 1812 como símbolo de la participación en la insurgencia del pueblo de Zongolica, con influencia y control de las zonas entre Tehuacán (Puebla) y Veracruz, bajo el mando de Nicolás Bravo, que se unió al proceso de insurgencia.⁴⁷ El escudo presenta un carcaj de caballería con flechas, un arco y un machete. En cuanto a su significado, arco y flecha suelen atribuirse a su identificación con la fuerza, la muerte y con las armas mesoamericanas como observamos en las obras de Miguel Cabrera, *Indios Gentiles* (1763) y la de Manuel Arellano, *Indio Chichimeca* (1711). Pero a ello debemos añadir que en textos tan destacados de la época virreinal como la obra de Francisco Pardo (1676) *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la limpia Concepción de la Virgen María, nuestra señora en la ciudad de los Ángeles*⁴⁸ se menciona que dicha referencia puede atender al paralelismo de la Luna y a Diana (con sus atributos de arco y flecha como cazadora) con la Inmaculada Con-

⁴⁷ ORTIZ ESCAMILA, J., *Veracruz en armas. La guerra civil 1810-1820. Antología de documentos. Vol. 1*, México: Universidad Veracruzana/Secretaría de Educación de Veracruz/Gobierno del Estado de Veracruz, 1997.

⁴⁸ Se produce una asimilación de Artemis/Diana-María de Jesús e igualmente de Artemis-Luna-María de Jesús.

cepción. Atiende esta relación al planteamiento mencionado por Jeremías de que en una sola mujer estaban los tres blasones: de luz (sabiduría de su hijo), terror (potencia del Padre) y de imperio (actividad del Espíritu Divino). Dichas expresiones se habían repartido en la antigüedad en tres diosas: Luna, Diana y Proserpina.

[...]este don tan singular se alcanza: que consiguieron las resoluciones purísimas de Diana, sus votos, o sus deseos la dicha de guardar esta luminaria del cielo, perpetua virginidad; según la introduce en los designios, modesta, y en las perseverancias, virgen, Calímaco griego[...] Por esta causa llamaron a la Luna (que es lo propio que Diana) los eferiptores de las primeras edades, unos, doncella cándida, otros, nevada limpieza, y otros, láctea candidez.⁴⁹

La Virgen María supera en todo a la Luna con sus tres blasones y por tanto:

[...] con el lleno de tu gracia, vinculando a tu persona el terror con la potencia del Padre, la luz con la sabiduría del Hijo y el imperio con la dulce actividad del Espíritu Divino; las saetas das al abismo, tu cetro venera el mundo, y el resplandor consagras a la gloria[...] Solo el nombre de María expresa la grandeza, y principado de su señorío [...] porque María es lo mismo que Superior y Señora.⁵⁰

Igualmente aparece un arco y flechas en el reverso del estandarte del *Do-liente de Hidalgo Deá 12* (1811) del llamado *Regimiento de la Muerte*, organizado por el sacerdote del burgo de San Cosme (Zacatecas) José María Cos que lo instaura en Zitácuaro.⁵¹ En dicho reverso también aparecen los símbolos de "3" y "s" que pueden relacionarse con la Santísima Trinidad o con las tres virtudes teologales mencionadas. Esta *Bandera de Siera* (Sierra) seguía defendiendo la legitimidad de Fernando VII.

Las virtudes teologales pasaron a un mayor plano iconográfico en el orden de verde (esperanza), blanco (fe) y rojo (caridad). Mientras tanto, los colores de la insurgencia seguían siendo el azul celeste y blanco de la Inmaculada Con-

⁴⁹ PARDO, F., *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesora en el convento de la limpia Concepción de la Virgen María, nuestra señora en la ciudad de los Angeles*, México: Viuda de Bernardo, Calderón, Tratado II, Cap. III, 1676.

⁵⁰ PRUDENCIO DE OSORIO, J., *Triunfos de la Verdad, en obsequio y debido culto de la Concepción de María en gracia*, Lima, 1785.

⁵¹ GUZMÁN PÉREZ, M., "En el nombre del Señor...", *Banderas rojinegras en la Guerra de Independencia Novohispana, 1811-1814*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.

cepción⁵² y que han sido documentados⁵³ en las cucardas,⁵⁴ posiblemente en la *Bandera de Aculco*, en las *Banderas Albicelestes de Morelos* (1812-1814) y otros distintivos.⁵⁵ En Decreto del 25 de noviembre de 1812, José María Morelos y Pavón, estableció la obligatoriedad de todos los vecinos de Oaxaca de usar la cucarda nacional, símbolo de la unión y la virtud, lo cual confirmó en un documento del 11 de marzo de 1813 en el cuartel general de Ometepeç:

[...] Y por cuanto no todos pueden manifestar de este modo, deberá todo generalmente de diez años arriba traer en el sombrero la cucarda de los colores nacionales, esto es, de azul y blanco, una divisa de listón, lienzo o papel, en que declara ser devoto de la SSma. Imagen de Guadalupe, soldado y defensor de su culto, y al mismo tiempo defensor de la Religión y su patria contra las naciones extranjeras que pretenden oprimir a la nuestra [...] reservando declarar por indevoto y traidor a la nación al individuo que reconvenido por tercera vez, no usare la cucarda nacional o no diere culto a la SSma. Virgen, pudiendo.⁵⁶

⁵² La Inmaculada Concepción será representada con el paso de las décadas, con antecedentes iconográficos donde se representó en rojo la túnica de la Virgen, con la generalización del color blanco de su túnica destacando la obra de Francisco Pacheco, "El Arte de la Pintura" (1649), donde aconseja pintar la túnica en blanco y el manto en azul. "Hace de pintar, pues, en este aseadísimo misterio esta Señora en la flor de sus edad, de doce a trece años, hermosísima niña, lindos y graves ojos, nariz y boca perfectísima y rosadas mejillas, los bellísimos cabellos tendidos, de color de oro, en fin, cuanto fuere posible al humano pincel... Hace de pintar con túnica blanca y manto azul, que así apareció esta Señora a Beatriz de Silva Portuguesa, que se recogió después en Santo Domingo el Real de Toledo a fundar la religión de la Concepción Purísima, que confirmó el Papa Julio II, año de 1511. Vestida de sol, un sol ovado de ocre y blanco, que cerque toda la imagen, unido dulcemente con el cielo, coronada de estrellas, doce estrellas compartidas en un círculo claro entre resplandores, sirviendo de punto la sagrada frente, las estrellas sobre unas manchas claras formadas en seco de purísimo blanco, que salga sobre todos los rayos". PACHECO, F., *El Arte de la Pintura*, Madrid, 1990, pp. 576-577; PACHECO, F., "Arte de la pintura, su antigüedad y grandezas : describense los hombres eminentes que ha auido en ella... y enseña el modo de pintar todas las pinturas sagradas", en *Sevilla*, por Simón Fajardo..., 1649, Copia digital: realizada por la Biblioteca de Andalucía, Sign.: [calderón] 4, A-Z4, 2A-2Z4, 3A-3Z4, 4A-4L4, M2 , Texto con apostillas marginales, <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=8906>, consultado el 26 de mayo de 2023.

⁵³ Theubet de Beauchamp representa en los sombreros de los insurgentes decoraciones que hacen referencia al color azul y blanco de la Inmaculada Concepción en defensa de la religión católica. "Patriotes Independants" (1810-1827). DE BEAUCHAMP, Theubet, 2009.

⁵⁴ Cucarda o escarapela: "Divisa compuesta de cintas por lo general de varios colores, fruncidas o formando lazadas alrededor de un punto, que se usa como distintivo, colocada en el sombrero, morrión, etc., o como adorno" (DRAE).

⁵⁵ En 1814, Morelos solicita la entrega de seis banderas lucidas con las armas nacionales. Orden de Morelos para que le remitan banderas de Oaxaca, 22 de enero de 1814, Coyuca. Morelos al coronel Juan Nepomuceno Moctezuma, en HERREJÓN PEREDO, C. (Comp.), *Morelos. Documentos inéditos de la vida revolucionaria*, Zamora, 1987.

⁵⁶ Proclama de D. José María Morelos, 11 de marzo de 1813, en *Albura Histórico Guadalupano del IV Centenario*, México, 1930, p. 229.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

FIGURA 10



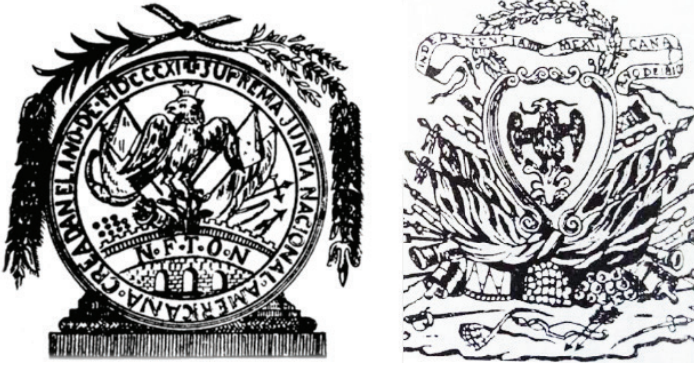
Retrato del Excelentísimo Señor Don José María Morelos. Capitán General de los Ejércitos de América. Vocal de su Suprema Junta y Conquistador del Rumbo del Sur. Anónimo indígena oaxaqueño, óleo/tela, 82 x 69 cm. Fuente: Museo Nacional de Historia Castillo de Chapultepec.

Desde el Palacio Nacional en Puruarán (Michoacán) el Soberano Congreso expidió el Decreto del 3 de julio de 1815 con el que se fijaba el Gran Sello de la Nación reformando el realizado en 1811 como Primer Escudo y Sello oficial de la Suprema Junta.

[...] En un escudo de campo de plata se colocará un águila en pie con una culebra en el pico y descansando sobre un nopal cargado de fruto, cuyo tronco está fijado en el centro de una laguna. Adornarán el escudo trofeos de guerra, y se colocará en la parte superior del mismo una corona cívica de laurel por cuyo centro atravesará una cinta con esta inscripción: Independencia Mexicana, Año de mil ochocientos diez.⁵⁷

⁵⁷ Decreto del Congreso, refrendado por José María Morelos, creando el Escudo Nacional. Puruarán, 3 de julio de 1815. LEMOINE VILICAÑA, E., *Morelos, su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965, pp. 560-561.

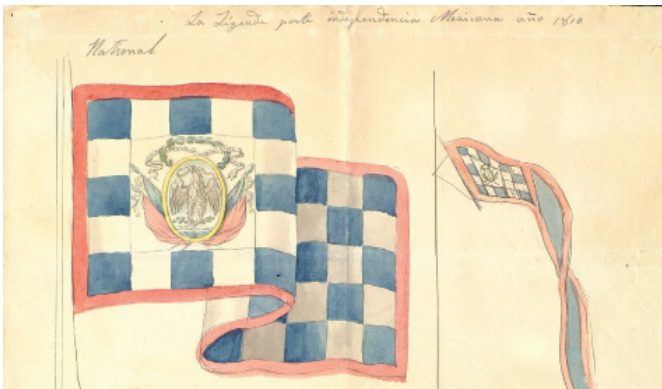
FIGURAS 11 Y 12



Primer sello oficial de la Suprema Junta (1811)
y Gran Sello de la Nación (1815).

La Bandera Nacional aprobada por el Supremo Congreso el 3 de julio de 1815 unificaba el nuevo Gran Sello de la Nación con el azul celeste y blanco de la Inmaculada Concepción.

FIGURA 13



Bandera Nacional aprobada por el Supremo Congreso el 3 de julio de 1815. Fuente: Diseño de la bandera de México: Nacional, de Guerra, de Comercio y gallardetes Bandera de Puruarán (1815) En la parte superior: "La legende porte: independencia mexicana. Año 1810". Sobre la bandera se lee: "National" MP-BANDERAS, 20. Archivo General de Indias. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/16751> , consultado el 26 de mayo de 2023.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

Tras el fusilamiento de Morelos el 22 de diciembre de 1815 en San Cristóbal Ecatepec, la creación de banderas insurgentes se mantuvo con la iconografía del águila con el albiceleste en referencia a la Inmaculada Concepción.

La iconografía de poder en la trigarancia: la fortaleza de las virtudes teologales.

En la fase de trigarancia de Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero, desde 1821, el Ejército de las Tres Garantías necesitará de un nuevo elemento iconográfico que le represente. Previamente, el 24 de febrero de 1821 Agustín de Iturbide conformará el *Plan de Independencia de la América Septentrional* (Plan de Iguala) donde estableció que:

[...] Trescientos años hace que la América Septentrional está bajo la tutela de la nación más católica y piadosa, heroica y magnánima. La España la educó y engrandeció, formando esas ciudades opulentas, esos pueblos hermosos, esas provincias y reinos dilatados que en la historia del universo van a ocupar lugar muy distinguido[...] Aumentadas las poblaciones y las luces, conocidos todos los ramos de la natural opulencia del suelo, su riqueza metálica, las ventajas de su situación topográfica, los daños que origina la distancia del centro de su unidad, y que ya la rama es igual al tronco; la opinión pública y la general de todos los pueblos, es la de la independencia absoluta de la España y de toda otra nación. Así piensa el europeo, así los americanos de todo origen [...] ¡Españoles europeos! vuestra patria es la América, [...] ¡Americanos! ¿Quién de vosotros puede decir que no desciende de español? [...] he proclamado la independencia de la América Septentrional. Es ya libre; es la señora de sí misma; ya no reconoce ni depende de la España [...] Será sostenido este gobierno por el Ejército de las Tres Garantías [...] Se formará un ejército protector, que se denominará de las Tres Garantías, y que se sacrificará del primero al último de sus individuos, antes que sufrir la más ligera infracción de ellas.⁵⁸

Dicho ejército fue creado formalmente en Iguala el 2 de marzo de 1821 pero aún sin una bandera definida. El Regimiento de Celaya⁵⁹ juró bajo una bandera del propio Regimiento.

⁵⁸ Plan de Independencia de la América Septentrional (Plan de Iguala), Manuscrito, 1821, Centro de Estudios de Historia de México, Biblioteca Digital Mexicana A.C, <http://bdmx.mx/documento/plan-independencia-plan-iguala>, consultado el 26 de mayo de 2023.

⁵⁹ Agustín de Iturbide participó en la Batalla de Monte de las Cruces (30 de octubre de 1810) siendo ascendido por su valor al rango de capitán de fusileros del Batallón de Tula (17 de noviembre de 1810). Posteriormente fue nombrado coronel del Batallón de Infantería Provincial de Celaya (27 de abril de 1813), aun estando en lucha contra los insurgentes. ESPINOSA

[...] A las cuatro y media de la tarde formaron por su orden de antigüedad los cuerpos que del Ejército se hallaban presentes en la plaza mayor del pueblo. Se colocó en medio de ella una mesa con un Santo Cristo; al lado derecho se puso la bandera del Regimiento de Celaya escoltada por la compañía de Cazadores del mismo cuerpo. Se presentó el señor jefe a caballo con su estado mayor. El teniente coronel graduado don Francisco Hidalgo, mayor de órdenes del Ejército, y el padre capellán, tomaron el juramento a la tropa [...] No quedó duda ninguna de la absoluta decisión de la tropa. La energía al contestar y su alborozo en los vivas hubieran electrizado aun a las almas más frías. Desfilaron los cuerpos pasando debajo de la bandera ante la cual habían hecho el juramento, y volvieron a tomar sus mismos puestos.⁶⁰

Nacerá a continuación una nueva iconografía de poder vinculada a unos colores que perduran hasta nuestros días en la Bandera Nacional de los Estados Unidos Mexicanos. Unos meses después de la Promulgación del Plan de Iguala se creará la *Bandera Trigarante* que representó las tres garantías del nuevo movimiento y que se basarán en las tres virtudes teologales: Religión (blanco, la Fe), Independencia (verde, la Esperanza) y Unión (rojo, la Caridad). El largo camino iconográfico de dichas virtudes teologales desde siglos pasados se fijó finalmente en un símbolo de continuidad de una nueva nación. En su centro se situará una corona⁶¹ por la intención de la creación de un nuevo Imperio y se situarán tres estrellas con sus colores contrastados. Agustín de Iturbide y sus oficiales lucieron posteriormente una pluma tricolor.

[...] Los Bustamantes, los Andrades, los Quintanares, los Barraganes, los Cortázares y otros innumerables jefes que servían al gobierno español, y que durante los últimos diez años combatieron por el gobierno colonial, tomaron a ejemplo de Iturbide las banderas nacionales y los tres colores ondearon en pocos meses por todas partes.⁶²

AGUIRRE, J.E., "De miliciano a comandante. La trayectoria miliciana de Agustín de Iturbide (1797-1813)", *Tzinzun. Rev. estud. históricos*, núm. 69, 2019, pp. 67-99 [citado 2021-05-25]. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2019000100067&lng=es&nrm=iso. Epub 19-Mar-2020, consultado el 26 mayo de 2023.

⁶⁰ VILLEGAS MORENO, G. y PORRÚA VENERO, M.Á. (Coords.), *Margarita Moreno Bonett. De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, México: Enciclopedia Parlamentaria de México del Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados, LVI Legislatura, Serie III, Documentos, vol. I, Leyes y documentos constitutivos de la Nación mexicana, tomo I, 1997, p. 203.

⁶¹ Se han representado banderas trigarantes sin corona pero no parecen atender a la realidad histórica del momento.

⁶² ZAVALA, L., *Ensayo histórico de las revoluciones en México, desde 1808 hasta 1830*, edición facsimilar de 1845, México: Instituto Cultural Helénico/Fondo de Cultura Económica (Colección Clásicos de la Historia de México), 1985, p. 92.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

FIGURA 14



Bandera del Ejército Trigarante 1821. Fotografía del Museo Nacional de Historia – Instituto Nacional de Antropología e Historia. <https://www.gob.mx/segob/articulos/conoce-la-bandera-del-ejercito-trigarante-1821#:~:text=Esta%20bandera%20fue%20dise%C3%B1ada%20para,%3A%20blanco%2C%20verde%20y%20rojo,> consultado el 26 de mayo de 2023.

Al igual que la nueva bandera se establecerían los reglamentos de otros elementos como los uniformes:

El uniforme que debían usar los nacionales, estaba designado en un decreto del generalísimo almirante⁶³ del 7 de Diciembre de 1821: debían usar casaca azul celeste, aletilla blanca en la manga, pantalón blanco sobre la bota para los días de gala y celeste para la fatiga diaria, y el mismo morrión que usaba la infantería del ejército, llevando en el escudo el nombre de la población a que pertenecía la milicia: las divisas eran blancas para la caballería y de oro para la infantería. Los oficiales llevaban sombreros montados en lugar de morrión, y espada ceñida con cinturón debajo de la casaca, que para el soldado era corta o guácaro.⁶⁴

⁶³ Decreto. Prerogativas, honores y facultades del Serenísimo Sr. D. Agustín de Iturbide por sus empleos de generalísimo almirante .Noviembre 14 de 1821, en, *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. Ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano, Fondo Antiguo, 1876.

⁶⁴ RIVERA CAMBAS, M., *Historia Antigua y Moderna de Jalapa y de las revoluciones del Estado de Veracruz*, Capítulo VI, Imprenta de I. Cumplido, 1869, p. 246.

Dicho uniforme se inspiró indudablemente a la indumentaria de un soldado realista al menos desde el levantamiento de 1808 contra Napoleón I Bonaparte.

FIGURAS 15, 16, 17, 18



Soldado realista en la Conmemoración del 25 de mayo de 1808. ARHCA Asociación de Recreación Histórico Cultural de Asturias http://www.arhca.es/v1/arhca_inicio.htm. Fuente: "Asturias necesita hoy rebelión, confianza y audacia", proclama Barbón ante el nuevo giro industrial "que solo puede ser verde y digital". ARDURA, J.A., *La Nueva España*. Oviedo (25/05/2021) <https://www.lne.es/asturias/2021/05/25/asturias-necesita-hoy-rebelion-confianza-52232766.html>; Soldado asturiano del Ejército Realista. Acuarela de Theubet de Beauchamp. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Soldado_asturiano_del_Ej%C3%A9rcito_Realista_Acuarela_de_Theubet_de_Beauchamp.jpg. Soldado realista Real Regimiento Talavera de la Reina (1810-1814) Francisco Leiva Mella. Fuente: https://www.museoyerbabuenas.gob.cl/638/w3-article-51310.html?_noredirect=1. Soldado trigarante, Historia Gráfica del Ejército Trigarante. Carlos D. Neve. <http://miniaturasmilitaresalfonscanovas.blogspot.com/2015/01/historia-grafica-del-ejercito-mexicano.html>

La iconografía de poder guadalupana no había decaído pues se creó la *Orden de Guadalupe* (inspirada en la anterior propuesta de José Ignacio Antonio López-Rayón) y se realizaron actos de devoción oficiales, fiestas nacionales luego llamadas de corte, en agradecimiento a la Virgen de Guadalupe:

[...] Y para seguir con los agradecimientos por el venturoso suceso de la emancipación, se organizó una ceremonia religiosa⁶⁵ que ocurrió en la Villa de Gua-

⁶⁵ VÁZQUEZ MANTECÓN, M.C., "Las fiestas para el libertador y monarca de México Agustín de Iturbide, 1821-1823", *Estud. hist. mod. contemp.*, núm. 36 [citado 2021-05-25], 2008, pp.45-83,

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

dalupe el 12 de octubre siguiente, a la que asistieron los principales funcionarios encabezados por Agustín de Iturbide, presidente de la Regencia.⁶⁶

Se estableció que el 12 de diciembre era el día: “[...] Más grande para esta América, por la maravillosa aparición de María Santísima de Guadalupe”.⁶⁷

Puebla y sus chiles en nogada como forjadores de identidad nacional

Puebla se convirtió en la forjadora de la unión de tres elementos: las virtudes teologales, la trigarancia y los chiles en nogada. El desarrollo de los puntos anteriores nos sitúa en un contexto histórico, en 1821, donde las virtudes teologales se identificaron con la nueva *Bandera Trigarante* previa a la Consumación de la Independencia del 27 de septiembre de 1821, con una iconografía de poder basada en: Religión (blanco, la Fe), Independencia (verde, la Esperanza) y Unión (rojo, la Caridad):

De toda esa producción simbólica solo algunas arraigaron en la conciencia de los mexicanos mientras otras se olvidaron, la festividad del 16 de septiembre, el culto a los héroes y los colores de las Tres Garantías son el más importante legado el cual ha llegado hasta nuestros días.⁶⁸

Dicha bandera, o banderas, fueron realizadas posteriormente a la Jura de Iguala del 2 de marzo de 1821. Agustín de Iturbide tuvo una estancia en Puebla del 2 al 5 de agosto de 1821, en el Palacio Episcopal, para realizar la Jura Solemne de la Independencia. Este puede ser uno de los primeros dos momentos que podrían señalarse para la vinculación de los chiles en nogada con una nueva argumentación identitaria, ambos referidos a Puebla. El primero de ellos pudo ser entre el 2 y el 5 de agosto de 1821; el segundo entre el 27 y 28 de agosto de 1821. No tenemos constancia de que en esa primera

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202008000200002&lng=es&nrm=iso, consultado el 26 de mayo de 2023.

⁶⁶ SOLANO, F., *Las voces de la ciudad de México a través de sus impresos, 1539-1821*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

⁶⁷ Decreto del Congreso del Primero de marzo de 1822, adicionado con otro del 12 de agosto de ese año. Véase Decreto del Congreso del 12 de agosto de 1822, en vista de la consulta de Mariano Zúñiga y Ontiveros sobre días feriados, fiestas de tabla y de corte y notas cronológicas que deben fijarse en los calendarios, dado a conocer por el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos el 23 de agosto de 1822, Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fondo XLI, carpeta 18, 1363.

⁶⁸ GUZMÁN PÉREZ, M., “La Independencia de México y la construcción simbólica de la Nación, 1810-1821 19 de febrero de 2021”. Conferencia, Ciclo de Conferencias 1821-2021: Bicentenario de la Independencia. Academia Mexicana de la Historia.

fecha señalada a principios de agosto se otorgara Agustín de Iturbide este ofrecimiento de unos chiles en nogada en una nueva resignificación. Tendría mayor fuerza que fuera realizado dicho ofrecimiento a finales de agosto ante dos aspectos de alta relevancia histórica a considerar. Por un lado se realizó la firma de los Tratados de Córdoba el 24 de agosto de 1821 por Agustín de Iturbide (Primer Jefe del Ejército Imperial Mexicano de las Tres Garantías) y por Juan O'Donjú (Jefe Político Superior de la Provincia de Nueva España) sin autorización del rey español.

I. Esta América se reconocerá por nación soberana e independiente, y se llamará en lo sucesivo "Imperio Mexicano" [...] por lo que se interesa en ello la prosperidad de ambas naciones, y por la satisfacción que recibirán los mexicanos en añadir este vínculo a los demás de amistad con que podrán y quieren unirse a los españoles.⁶⁹

Surgió por tanto el nombre de Imperio Mexicano mientras el término mexicanos, que había atendido en etapas anteriores a los habitantes de la Ciudad de México y en ocasiones a los hablantes de náhuatl, se extendió a todo su territorio a las puertas de la consumación de su independencia. Además de ser esta una importante consideración a atender en la identidad de una nueva y preciada realidad⁷⁰ vinculada a los actos siguientes, debemos recordar igualmente que vendría asociado, a final de mes y coincidiendo con una nueva estancia en Puebla por parte de Agustín de Iturbide, un día festivo destacado por su coincidencia en onomástica y nombre, el 28 de agosto día de San Agustín.

Los chiles en nogada, en su origen,⁷¹ tenían una tradición de al menos un siglo antes,⁷² pero ante ello el 27 de agosto de 1821 entró el Ejército Trigarante en Puebla:

[...] cuando la comitiva abandonó el recinto sacro (Catedral) y se encaminó, justo a un costado de Catedral, al Palacio Episcopal, donde tuvo un lugar un brindis y saludos, antes de pasar a la mesa [...] En lo único que no hubo

⁶⁹ Tratados de Córdoba, celebrados en la Villa de Córdoba el 24 de agosto de 1821, entre don Juan O'Donjú, teniente general de los ejércitos de España, y don Agustín de Iturbide, primer jefe del ejército imperial mexicano de las tres garantías. En *Documentos Históricos Constitucionales de las Fuerzas Armadas Mexicanas*, México: Senado de la República, 1965, Tomo I, p. 101, 4 Tomos, <https://www.segobver.gob.mx/juridico/var/cordoba.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2023.

⁷⁰ JIMÉNEZ CODINACH, E.G., *México: su tiempo de nacer 1750-1821*, México: Fomento Cultural Banamex, 1997.

⁷¹ En cuanto a antecedentes de nogada debemos mencionar la receta del llamado "manjar blanco", que figura en el *Libro de Guisados de Rupert de Nola* (1520). <https://books.google.es/books?id=2-9B5aWSyjkC&dq=Ruperto+de+Nola&hl=es&pg=PP11#v=onepage&q&f=false>

⁷² MERLO, E., "El mito de los chiles en nogada y la bandera de las tres garantías", *Cuadernos de nutrición*, núm. 24, 2001, pp. 143-251.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

discusión fue servir, como límite entre los guisos y postres, un platillo que podía quedar en ambos rubros: los famosos y nunca tan bien ponderados: chiles en nogada.

[...] por lo menos desde un siglo antes, las maravillosas cocineras, alquimistas, botánicas y hasta medio brujas: monjitas del convento de Nuestra Madre Santa Mónica, de la Orden de Recoletas de San Agustín, habían inventado –en pleno significado de la palabra- hacer dicho succulento platillo.⁷³

FIGURA 18



Chiles en nogada. Autor: David Sánchez Sánchez (2022).

Es aquí donde parece que se fusionan los diversos componentes de una tradición histórica y cultural que llega con excelencia hasta nuestra actualidad. En ese año 1821, con el Ejército Trigarante en Puebla desde el 27 de agosto, ya seguramente con banderas trigarantes y coincidiendo con la festividad de San Agustín (28 de agosto), fiesta del Santo fundador de la Orden de las Recoletas de San Agustín y onomástica del propio Agustín de Iturbide. Las religiosas del Convento de Nuestra Madre Santa Mónica de la Orden de Recoletas de San Agustín pudieron haber realizado ese y otros platos para

⁷³ MERLO, E., "El mito de los chiles en nogada...", 2001.

tal recibimiento considerados para ofrecer en los actos como parte de una representación gastronómica más amplia. Los chiles en nogada no fueron una creación *ex novo* en ese momento, pero sí dieron inicio en esas fechas a una intencionada y original nueva relación que unificaba las virtudes teológicas, la *Bandera Trigarante* y la nueva identidad:

[...] presentando los chiles con una novedad muy oportuna, adornar el platillo con la bandera de las tres garantías: verde, blanco y rojo, estos dos últimos colores los tenía ya el platillo, pues la salsa de nuez o nogada es casi blanca, el rojo les sobra a los granos dulcísimos de la granada; solamente faltaba el verde, deficiencia que solucionaron de inmediato, haciéndoles una banda con perejil. Así ya estaba algo digno del representante trigarante.⁷⁴

Puebla fue el mejor escenario posible que se hubiera podido imaginar para consolidar los suculentos chiles en nogada desde donde pudieron expresar lo mejor de la nueva tierra mexicana, de sus gentes, de su cultura, de su patrimonio y de su identidad; comenzaron, como se hizo con las primeras impresiones del Plan de Iguala, bajo la custodia y tutela (como edificación de referencia) de la Catedral Basílica de Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción de Puebla. El sublime sabor de la tradición había triunfado, una vez más, en la Puebla de los Ángeles.

Con los alimentos se busca transformar al otro, embrujarlo, envolverlo en un sentimiento de placer, de satisfacción. Con el alimento reconciliamos batallas, reconstituimos fortalezas, transformamos pensamientos y sublimamos emociones [...] La comida es señal de la bondad del mundo. La abundancia se asocia a la Providencia, el alimento que es compartido en el sacrificio con sus espíritus o divinidades, devuelve los dones que ha recibido de los poderes benéficos de la Providencia ya sentida, pero aún no asimilada.⁷⁵

Los chiles en nogada entraron en 1821 en una fase, por su alta importancia simbólica, donde comenzaron a formar parte de cierta transubstanciación donde sus propiedades de sabor, textura, color, peso y forma se alteraron mínimamente respecto al siglo anterior pero donde cambió su naturaleza profunda y su significación.

[...] Transubstanciación: en la tercera etapa, los alimentos adquieren su significación por su combinatoria y contexto sociocultural. Las preparaciones adquirirán denominaciones y correlatos de acuerdo con el espacio de las cocinas tradicionales y regionales en que se inscriben, a los gustos de consumo, a las gramáticas de reconocimiento de sus narrativas y discursos. La

⁷⁴ MERLO, E., "El mito de los chiles en nogada...", 2001.

⁷⁵ USME, Z. y USME-SLIWA, Z., "El alimento como símbolo: apuntes para una alquimia culinaria", *Food as symbol: notes for a culinary alchemy*, Diálogo Académico, vol. 1., 2011, pp. 59-89.

Del simbolismo a la alimentación: el nacimiento de una nueva identidad bajo las virtudes teologales, la Virgen de Guadalupe, la trigarancia y los chiles en nogada

transubstanciación se manifiesta en el plano de lo pragmático. Los alimentos, luego de los procesos de transformación e intercambio, están listos para su transubstanciación, última etapa de la transmutación culinaria para llegar a la obtención de la Gran Obra.⁷⁶

Los chiles en nogada siguieron el camino, como en otras grandes referencias gastronómicas mundiales, desde el simbolismo a la alimentación; viajando a través de las virtudes teologales, la trigarancia y su reafirmación identitaria independiente. Son por tanto una *Gran Obra* de la que sentirnos orgullosos, una gran obra de historias asociadas a ellos con momentos destacados de nuestro pasado ante las cuales nos preguntamos desde nuestro presente sobre su alta importancia y singularidad. Somos lo que comemos y festejamos:

[...] (dichos) alimentos que se comen tienen historias asociadas con el pasado de quienes los comen; las técnicas empleadas para encontrar, procesar, preparar, servir y consumir esos alimentos varían culturalmente y tienen sus propias historias. Y nunca son comidos simplemente; su consumo está condicionado por el significado [...].⁷⁷

Como comentamos al inicio, Puebla y los chiles en nogada, una dualidad en sí misma pensada como maravillosa unidad, una unidad mestiza, conformaron desde entonces un correlato simbólico, una casa común,⁷⁸ y supieron interactuar a través de diferentes agentes, identificarse y expresarse ante las virtudes teologales y hacia el Ejército Trigarante de una nueva y preciada realidad independiente llamada Imperio Mexicano.

[...] se establece un parentesco carnal entre lo externo y lo interno, a lo que se denomina “principio de incorporación”,⁷⁹ movimiento por el cual hacemos traspasar al alimento la frontera entre el mundo y nuestro cuerpo, lo de fuera y lo de dentro. Comer es incorporar todo o parte de las propiedades de un alimento, comer es ser lo que comemos, el fundamento de la identidad.⁸⁰

⁷⁶ USME, Z. y USME-SLIWA, Z., “El alimento como símbolo”.

⁷⁷ *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, 2003.

⁷⁸ “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral”. *Carta Encíclica Laudato Sí* del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015), https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, consultado el 26 de mayo de 2023.

⁷⁹ USME, Z. y USME-SLIWA, Z., “El alimento como símbolo”.

⁸⁰ FISCHLER, C., *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

Bibliografía

- ABAD IBAÑEZ, A.A. y GARRIDO BONAÑO, M., *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia*, Madrid: Palabra, 1988.
- ALIGHIERI, DANTE, *La Divina Comedia*, versión en verso castellano de Bartolomé Mitre, Buenos Aires: Lativm, 1921, recuperado de <https://www.cervantesvirtual.com/descargaPdf/la-divina-comedia-2/>
- ARTEAGA, BENITO ABAD, *Correcciones a la Historia de México*. San Miguel de Allende, 1862.
- Diccionario de Autoridades*, Madrid: RAE, facsímil en editorial Gredos, 1976, 3 vols.
- BALDERAS VEGA, GONZALO, *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media: una visión contextual*, México: Plaza y Valdés, 2008.
- CANTOR, PEDRO, *Verbum Abbreviatum, Opus Morale*. <https://www.jstor.org/stable/283587?seq=1>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- CALLE VAQUERO, M. DE LA, *Ciudad histórica como destino turístico*, Barcelona: Ed. Ariel, 2002.
- Carta Encíclica Laudato Sí del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*, 24 de mayo de 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, consultado el 26 de mayo de 2021.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Tercera parte. La vida de Cristo*, https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html, consultado el 26 de mayo de 2021.
- DICcionario DE HISTORIA CULTURAL DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA, “Bustamante, fray Francisco de”. https://www.dhial.org/diccionario/index.php/BUSTAMANTE_fray_Francisco_de, consultado el 2 de junio de 2021.
- PARES, “Diseño de la bandera de México: Nacional, de Guerra, de Comercio y gallardetes”. <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/16751>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- Decreto del Supremo Congreso, Apatzingán, 24 de octubre de 1814. Normas para el juramento del Decreto Constitucional de Apatzingán, Art. 11. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/12/5624/33.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- Decreto. Prerrogativas, honores y facultades del Serenísimo Sr. D. Agustín de Iturbide por sus empleos de generalísimo almirante. Noviembre 14 de 1821. En *Legislación mexicana o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. Ordenada por los licenciados Manuel Dublán y José María Lozano, Fondo Antiguo, 1876.
- Decreto del Congreso del Primero de marzo de 1822, adicionado con otro del 12 de agosto de ese año. Véase Decreto del Congreso del 12 de agosto de 1822, en vista de la consulta de Mariano Zúñiga y Ontiveros sobre días feriados, fiestas de tabla y de corte y notas cronológicas que deben fijarse en los calendarios, dado a conocer por el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos el 23 de agosto de 1822, Centro de Estudios de Historia de México Carso, Fondo XLI, carpeta 18, 1363.
- DE ALEJANDRÍA, CLEMENTE, *Stromata IV 7. Stromata IV-V* (Fuentes Patrísticas, sección textos), Editorial Ciudad Nueva, 2003.
- DRAE, *Diccionario de la lengua española*, Real Academia española, <https://www.rae.es/>

- De Suremain, Charles-Edouard, "Cuando la alimentación se hace patrimonio. Rutas gastronómicas, globalización y desarrollo local (México)", *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm. 72, 2017, pp. 165-181. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423853404009>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- ESPINOSA AGUIRRE, JOAQUÍN E., "De miliciano a comandante. La trayectoria miliciana de Agustín de Iturbide (1797-1813)", *Tzintzun. Rev. estud. históricos*, 2019, núm. 69 [citado 2021-05-25], pp. 67-99. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2019000100067&lng=es&nrm=iso. Epub 19-Mar-2020. ISSN 2007-963X, consultado el 26 mayo de 2021.
- FERNÁNDEZ VALLE, MARÍA DE LOS ÁNGELES, "Virgen de Guadalupe de México: protectora a ambas orillas del Atlántico (siglos XVII-XVIII)", *Atrio. Revista de Historia del Arte*, núm. 17, Universidad Pablo de Olavide, 2011, pp. 31-46.
- FISCHLER, C., *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1995.
- FLORES CARRASCO, ESTEFANÍA ALEXANDRA, "El valor turístico cultural de la gastronomía típica de la Parroquia de Atocha-Ficoa y su contribución en la identidad gastronómica del Cantón Ambato", tesis, Universidad Técnica de Ambato, Ecuador, 2016.
- GÁMEZ MARTÍN, JOSÉ, "La Inmaculada Concepción, patrona de los reinos de España y Portugal. Devoción, monarquía y fiesta en la Edad Moderna", *Iberismo. Las relaciones entre España y Portugal. Historia y tiempo actual y otros estudios sobre Extremadura Llerena*, Sociedad Extremeña de Historia, 2007, pp. 181-194.
- GONZÁLEZ TURMO, ISABEL, *Los mapas culinarios y la recreación del color*, España: IE-Med, Universidad de Sevilla, 1997.
- GÓMEZ GUILLÉN, Á., *Religiosidad Popular. Aproximación teológica y pastoral*, Sevilla: Arzobispado, 1997.
- GUZMÁN PÉREZ, MOISÉS, *En el nombre del Señor... Banderas rojinegras en la Guerra de Independencia Novohispana, 1811-1814*, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- GUZMÁN PÉREZ, MOISÉS, "La Independencia de México y la construcción simbólica de la Nación, 1810-1821 19 de febrero de 2021". Ciclo de Conferencias 1821-2021: Bicentenario de la Independencia. Academia Mexicana de la Historia.
- HERNÁNDEZ, JORGE F., *La soledad del silencio*, México: FCE, 1991.
- HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, E., *Historia de la Guerra de Independencia de México*, seis tomos, 1877, José M. Sandoval, impresor. Edición facsimilar 1985, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana/Comisión Nacional para las Celebraciones del 175 Aniversario de la Independencia Nacional y 75 Aniversario de la Revolución Mexicana, Edición 2007/Universidad Nacional Autónoma de México. Consultado el 30.03.2018. http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015042/1080015042_19.pdf, consultado el 26 de mayo de 2021.
- HERREJÓN PEREDO, CARLOS, *Versiones del grito de Dolores y algo más. Memoria de las revoluciones en México*, RGM Medios, 2009.
- HERREJÓN PEREDO, CARLOS (Comp.), *Morelos. Documentos inéditos de la vida revolucionaria*, Zamora, 1987.
- JIMÉNEZ CODINACH, ESTELA GUADALUPE, "La insurgencia: guerra y transacción, 1808-1821", en *México y su historia*, vol. 5, México: UTEHA, 1984.

- JIMÉNEZ CODINACH, ESTELA GUADALUPE, *México: su tiempo de nacer 1750-1821*, México: Fomento Cultural Banamex, 1997.
- LAMO DE ESPINOSA, EMILIO (Coord.), *La disputa del pasado: España, México y la Leyenda Negra*, Madrid: Editorial Turner, 2021.
- LEMOINE VILLICAÑA, ERNESTO, *Morelos, su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, *Tonatzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- MÂLE, E., *El arte religioso del siglo XIII en Francia. El gótico, traducción de Abundio Rodríguez*, Madrid: Encuentro Colección "Arte", 2001.
- MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, G., *Manual de Liturgia Sagrada*, Madrid: Corazón de María, 1943.
- MERCADILLO MIRANDA, JOSÉ, *El venerado e histórico Santuario de Atotonilco*, Guanajuato, 1984.
- MERLO, EDUARDO, "El mito de los chiles en nogada y la bandera de las tres garantías", *Cuadernos de nutrición*, núm. 24, 2001, pp. 143-251.
- MINTZ, SIDNEY WILFRED, *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México, Ediciones de la Reina Roja, 2003.
- OLIVARES MARTÍNEZ, DIANA, "Virtudes simbólicas", Base de datos digital de Iconografía Medieval, Universidad Complutense de Madrid, 2015, <https://www.ucm.es/bdiconografiamedieval/granada>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- UNESCO, "La cocina tradicional mexicana, cultura comunitaria, ancestral y viva". <https://ich.unesco.org/es/RL/la-cocina-tradicional-mexicana-cultura-comunitaria-ancestral-y-viva-el-paradigma-de-michoacan-00400>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- ORTIZ ESCAMILLA, JUAN, "Veracruz en armas. La guerra civil 1810-1820", *Antología de documentos. Vol. 1*, México: Universidad Veracruzana/Secretaría de Educación de Veracruz/Gobierno del Estado de Veracruz, 1997.
- PACHECO, FRANCISCO, *Arte de la pintura, su antigüedad y grandezas*, Sevilla: Simon Faxardo, impresor de libros, 1649 [Copia digital : realizada por la Biblioteca de Andalucía, Sign.: [calderón]4, A-Z4, 2A-2Z4, 3A-3Z4, 4A-4L4, M2]. <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=8906>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- PACHECO, F., *El arte de la pintura*, Madrid, 1990.
- Plan de Independencia de la América Septentrional (Plan de Iguala), Manuscrito, 1821, Centro de Estudios de Historia de México, Biblioteca Digital Mexicana A.C, <http://bdmx.mx/documento/plan-independencia-plan-iguala>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- PARDO, FRANCISCO, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús, religiosa profesora en el convento de la limpia Concepción de la Virgen María, nuestra señora en la ciudad de los Ángeles*, México: Viuda de Bernardo, Calderón, Tratado II, Cap. III, 1676.
- PÉREZ VEJO, TOMÁS, *Elegía criolla: una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*, México: Editorial Crítica, 2010.

- Primera Proclama Formal de Hidalgo. Tercer pliego. Octubre de 1810. Copia manuscrita, original de la época, sin fecha ni rúbrica, que obra en el Archivo General de la Nación, ramo Operaciones de Guerra, t. 936, ff. 158-159.
- Proclama de D. José María Morelos, 11 de marzo de 1813, en *Albura Histórico Guadalupano del IV Centenario*, México, 1930.
- PRUDENCIO DE OSORIO, JUAN, *Triunfos de la Verdad, en obsequio y debido culto de la Concepción de María en gracia*, Lima, 1785.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, "La jerarquía celeste", Capítulo VII. De los serafines, querubines y tronos. Y de la primera jerarquía que ellos constituyen, en *Obras completas de Pseudo Dionisio Areopagita*, <https://bibliotecadeespiritualidadymeditacion.files.wordpress.com/2017/08/obras-completas-del-pseudo-dionisio-areopagita.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- RASINES ELENA, LAURA. "Revisión bibliográfica sobre los colores y su influencia en la percepción sensorial y en la respuesta emocional, AZTI-Tecnalia, Área de Nuevos Alimentos, España", *Rev. Esp. Nutr. Comunitaria*, 2019.
- RIPA PERUGINO, CESARE, *Iconologia, Appresso gli Heredi di Matteo Florimi, 1613. Con licenza de' Superiori. Ad istanza di Bartolomeo Wuoti libraio in Fiorenza*, Florencia, 1613, <https://books.google.com.py/books?id=qbNpqnFc0oYC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- RIVERA CAMBAS, MANUEL, *Historia Antigua y Moderna de Jalapa y de las revoluciones del Estado de Veracruz*, Imprenta de I. Cumplido, 1869.
- ROBLES, F.M. y FERNÁNDEZ E.M., *Año Mariano. Presencia de María en la vida de los hombres*, Madrid: Apostolado de la Prensa, 1958.
- RODRÍGUEZ O, JAIME E., *La independencia de la América española*, México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas, 2008.
- ROCHA CORTÉS, ARTURO, "Crestomatías guadalupanas", *El canto de un ángel*, núm. 2, <https://www.uic.mx/wp-content/uploads/2019/01/No.-1-El-canto-de-una%CC%81ngel.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, DAVID, "Iconografía de poder: la Virgen de Guadalupe, legítima defensora del virreinato de la Nueva España (1810-1815)", tesis, UPAEP, 2018, <http://ezproxy.upaep.mx:2141/jspui/handle/123456789/11036>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, DAVID, "Iconografía de poder: la Virgen de Guadalupe en la Independencia", *Boletín Guadalupano*, Basílica de Guadalupe, Año XX, núm. 227, febrero de 2020, p. 13, <https://virgendeguadalupe.org.mx/wp-content/uploads/2020/02/BG-Febrero-2020.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, DAVID; VALLE FLORES, GERARDO; HERNÁNDEZ ROLDÁN, JOSÉ DE JESÚS, *Aquí se narra: estudios sobre el Acontecimiento Guadalupano*, Puebla: Centro de Estudios Guadalupanos-Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, 2016.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, DAVID, "Guadalupe como forjadora de un Nuevo sentido de pertenencia", en *Guadalupe 500 años junto a México. El siglo XVI*, México: UPAEP, 2021, pp. 165-193.
- SOLANO, FRANCISCO, *Las voces de la ciudad de México a través de sus impresos, 1539-1821*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

- TERÁN, MARTA, “La Virgen de Guadalupe contra Napoleón Bonaparte. La defensa de la religión en el obispado de Michoacán entre 1793 y 1814”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 19, pp. 91-129. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1998.019.3485> 1999.
- TERÁN, MARTA, *Banderas de la Independencia con imágenes marianas: las de San Miguel el Grande, Guanajuato, de 1810*, Dirección de Estudios Históricos-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- THEUBET DE BEAUCHAMP, “Canons employés par les indiens dans la guerre de 1810 et 1811”, en *Trajes y vistas de México, en la mirada de Theubet de Beauchamp, Trajes civiles y militares de los pobladores de México entre 1810 y 1827*, México: INAH/Madrid: Ed. Turner, 2009.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, en *Suma Teológica, Obras completas*, traducción y notas de Francisco Barbado Viejo, edición bilingüe, Madrid: BAC, 1957, t. III, pp. 151-153.
- Tratados de Córdoba, celebrados en la Villa de Córdoba el 24 de agosto de 1821, entre don Juan O’Donojú, teniente general de los ejércitos de España, y don Agustín de Iturbide, primer jefe del ejército imperial mexicano de las tres garantías. En *Documentos Históricos Constitucionales de las Fuerzas Armadas Mexicanas*, México: Senado de la República, 1965, Tomo I, 4 tomos. <https://www.segobver.gob.mx/juridico/var/cordoba.pdf>, consultado el 26 de mayo de 2021.
- USME, ZULY y USME-SLIWA, ZULY, “El alimento como símbolo: apuntes para una alquimia culinaria” (Food as symbol, notes for a culinary alchemy), en *Diálogo Académico*, vol. 1. , 2011, pp. 59-89.
- VÁZQUEZ MANTECÓN, MARÍA DEL CARMEN, “Las fiestas para el libertador y monarca de México Agustín de Iturbide, 1821-1823”, *Estud. hist. mod. contemp. Mex*, núm. 36 [citado 2021-05-25], 2008, pp. 45-83, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202008000200002&lng=es&nrm=iso, consultado el 26 de mayo de 2021.
- VILLEGAS MORENO, GLORIA y PORRÚA VENERO, MIGUEL ÁNGEL (Coords.), *Margarita Moreno Bonett. De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, México: Enciclopedia Parlamentaria de México del Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados, LVI Legislatura, Serie III, Documentos, vol. I, Leyes y documentos constitutivos de la Nación mexicana, tomo I, 1997.
- ZAVALA, LORENZO, *Ensayo histórico de las revoluciones en México, desde 1808 hasta 1830*, edición facsimilar de 1845, México: Instituto Cultural Helénico/Fondo de Cultura Económica (Colección Clásicos de la Historia de México), 1985.

NOTAS CRÍTICAS

La primera propuesta de Martin Seligman acerca de la felicidad

Martin Seligman's first proposal about happiness

LIVIA BASTOS ANDRADE¹
UPAEP, Universidad, Puebla
livia.bastos@upaep.mx

RESUMEN

Seligman declara, en *Authentic Happiness*,² que su principal objetivo es demostrar que es posible aumentar la felicidad auténtica, a través de acciones intencionales estudiadas por la psicología, y puestas en marcha por las personas de todo el mundo en su día a día. En efecto, en esta primera propuesta, que será posteriormente reformulada en *Flourish*,³ él pone a disposición de sus lectores tres caminos o tres formas de vida que prometen conducirlos, de forma práctica, efectiva y genuina, a la felicidad anhelada. Esta nota crítica pretende presentar su propuesta resaltando ciertas conexiones e implicaciones. Se propone aquí una lectura sintética y razonada. La psicología positiva ha sido duramente criticada por diversos motivos. Al mismo tiempo, es importante tener en cuenta que Seligman y los psicólogos positivos poseen el mérito de haber impulsado el estudio de la felicidad en el ámbito psicológico, considerándolo digno de atención científica.

Palabras clave: Seligman, psicología positiva, felicidad auténtica, eudaimonía, emoción positiva.

ABSTRACT

Seligman states, in *Authentic Happiness* (2002), that his main objective is to demonstrate that it is possible to increase authentic happiness through intentional actions studied by psychology and implemented by people all over the world in their daily lives. Indeed, in this first proposal, which will be later reformulated in *Flourish*,⁴ he offers his readers three paths or three ways of life that promise to lead them, in a practical, effective and ge-

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0186-1091>

Recepción del original: 01/06/2023
Aceptación definitiva: 11/07/2023

² SELIGMAN, M. E. P., *Authentic Happiness*, New York: Free Press/Simon and Schuster, 2002.

³ SELIGMAN, M. E.P., *Flourish*, New York: Free Press, 2011.

⁴ SELIGMAN, M. E.P., *Flourish*.

nuine way, to the longed-for happiness. This critical note intends to present his proposal, highlighting certain connections and implications. A synthetic and reasoned reading is proposed here. Positive psychology has been severely criticized for various reasons. At the same time, it is important to bear in mind that Seligman and positive psychologists have the merit of having promoted the study of happiness in the psychological field, considering it worthy of scientific attention.

Keywords: Seligman, positive psychology, authentic happiness, eudaimonia, positive emotion.

Introducción

La *felicidad* no fue un objeto de estudio central de la psicología estadounidense hasta hace algunos años. Fue a partir de finales de los años 90 del siglo XX que hemos asistido al crecimiento de un nuevo campo dentro de la psicología científica, dedicado al estudio de las fuentes de la salud psíquica.⁵ Este se ha denominado psicología positiva. En otras palabras, la psicología tradicional trabajó durante muchos años en el tratamiento de la enfermedad mental. Sin embargo, fuimos testigos, en las últimas décadas, del surgimiento de este “nuevo esfuerzo de investigación” direccionado a estudiar “el otro lado de la moneda”, es decir, direccionado no tanto hacia la patología, sino más bien hacia el estudio de la salud psíquica y de la felicidad.⁶

Antes de fundar la psicología positiva, Seligman trabajó por más de tres décadas investigando sobre psicopatologías y curando depresiones. Él constató en su práctica terapéutica que, luego de curar a sus pacientes, a pesar del éxito en el tratamiento de la patología, frecuentemente, ellos no vivenciaban la curación acompañada de bienestar o felicidad. Se encontraban “vacíos”. El concluyó que los hombres y mujeres sanos también pueden ser infelices y que dicha infelicidad no está marcada por una patología específica. Concluyó, además, que las herramientas que son usadas por el terapeuta para curar una patología no son aquellas que se necesitan usar para “construir la felicidad”. En efecto, Seligman sostiene en una de sus obras fundamentales:

He sido psicoterapeuta durante treinta y cinco años. No soy muy bueno (confieso que se me da mejor hablar que escuchar), pero de vez en cuando las cosas me han salido bien y he ayudado a los pacientes a superar su tris-

⁵ Para profundizar el argumento, cf. BASTOS ANDRADE, L. Y FERREIRA, J. A., “La psicología positiva en el contexto de la psicología estadounidense”, *Acta comportamental: Revista latina de análisis del comportamiento*, vol. 30, núm. 1, 2022, pp. 89-119.

⁶ Cf. LINLEY, A., “Positive Psychology”, en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

teza, casi toda su ansiedad y casi toda su ira. Creía que había hecho bien mi trabajo y que los pacientes serían felices. ¿Eran felices mis pacientes? No. Como he explicado [...], tenía pacientes vacíos. Eso sucede porque la capacidad para disfrutar de emociones positivas, relacionarte con las personas que quieres, [hacer] que tu vida tenga sentido, lograr los objetivos laborales y tener buenas relaciones es muy distinta a la capacidad para no estar deprimido, ansioso o enfadado. Estas disforias ponen trabas al bienestar, pero no lo imposibilitan; del mismo modo, la ausencia de tristeza, ansiedad o ira no garantiza ni por asomo la felicidad. Una de las ideas básicas de la psicología positiva es que la salud mental positiva no es solo la ausencia de enfermedad mental. Es muy común que la gente no padezca enfermedades mentales, pero languidezca en la vida y llegue a sentirse atrapada. La salud mental positiva es una presencia: la presencia de la emoción positiva, la presencia de la entrega, la presencia de encontrarle sentido a la vida, la presencia de las buenas relaciones y la presencia de los logros. Un estado mental sano no se limita a no tener trastornos, sino que implica la presencia de crecimiento personal. Esta concepción es muy distinta a la sabiduría que Sigmund Freud derivó del Monte Sinaí: la salud mental solo consiste en la ausencia de enfermedad mental. Freud era discípulo del filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860). Ambos creían que la felicidad era una ilusión y que a lo más que podíamos aspirar era a sufrir lo menos posible. Me gustaría dejar bien claro que la psicoterapia tradicional no está pensada para generar el bienestar, sino para combatir la infelicidad, propósito nada fácil.⁷

En síntesis, el supuesto inicial de que un “paciente sano” automáticamente llegaría a la felicidad cuando era curado de su patología, no se verificaba en la práctica. Un primer *insight* obtenido a partir de esa observación fue que la felicidad y la sanación no eran realidades correlativas. Un segundo *insight* se refirió al objeto de estudio de la psicoterapia (*i.e.*, “la psicoterapia tradicional no está pensada para generar el bienestar, sino para combatir la infelicidad”), y un tercer *insight* se dirigió hacia las herramientas con las que él, como terapeuta, contaba:

Cuando comencé como terapeuta, [...] a menudo sucedía que mis pacientes me decían: “Doctor, sólo quiero ser feliz”. En mi cabeza, el significado de esas palabras era: “Quiero deshacerme de mi depresión”. En aquel momento no tenía las herramientas para construir el bienestar y estaba cegado por Freud y Schopenhauer (para quienes los seres humanos pueden, en el mejor de los casos, minimizar su infelicidad); todavía no se me había ocurrido que las dos cosas son realidades diferentes. En aquel momento, sólo tenía las herramientas para aliviar la depresión. Pero toda persona, todo paciente, sólo

⁷ SELIGMAN, M. E.P., *Flourish*, cap. 9.

quiere “ser feliz”, y este objetivo legítimo combina el *alivio del sufrimiento* y la *construcción del bienestar*.⁸

Se puede afirmar entonces que, desde la observación clínica, la psicología positiva planteó, a fines del siglo XX, que la felicidad no es un producto del arreglo de los desequilibrios psicológicos, puesto que una persona pueda encontrarse “sanada” y resultar infeliz. Era, por lo tanto, necesario investigar las causas específicas de la felicidad.

1. El estudio de la felicidad y el estudio del bienestar

El concepto de “felicidad” no es unívoco en el campo de la psicología, es decir, es manejado con más de un significado en los diversos modelos y en las investigaciones empíricas. Algunos modelos y constructos se ubican bajo el paraguas de la felicidad hedónica o *subjective well-being* (SWB), mientras otros se suscriben bajo aquel de la felicidad eudaimónica o *psychological well-being* (PWB).⁹ Seligman propone dos teorías acerca de “qué nos hace felices”. Su primera propuesta, la de *authentic happiness* (felicidad auténtica), tiene un enfoque más cercano a lo hedónico, pues todo lo que se busca es referido, en última instancia, al crecimiento de la satisfacción personal; mientras la segunda propuesta, la que aparece en *Flourish*, presenta un enfoque más eudaimónico, aunque sin abandonar los componentes hedónicos de la primera teoría (las emociones positivas, el placer y las gratificaciones). Por lo mismo, su segunda propuesta puede ser considerada un planteamiento mixto, donde cada uno de los cinco componentes del Modelo PERMA (*i.e.*, P- *positive emotion*, E- *engagement*, R- *positive relationships*, M- *meaning*, A- *accomplishments/achievements*) es buscado por sí mismo.¹⁰

No se pasa por alto que el mismo Seligman llega a plantear que él no tiene dos teorías o dos propuestas acerca de la felicidad, sino que su segunda propuesta sería, en realidad, una teoría acerca del bienestar (*i.e.*, Modelo PERMA), tomando así distancia de la *felicilogía* monista de corte aristotélico que habría inspirado su primera propuesta, caracterizándose por ser, esencialmente, una “teoría de elección no forzada”, es decir, por ser una *descripción de lo que las personas eligen libremente por su mismo significado intrínseco*.

⁸ SELIGMAN, M. E.P., *Flourish*, cap. 3.

⁹ Cf. GALLAGHER, M. W., “Well-Being”, en *The Encyclopedia of Positive Psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 1030-1034.

¹⁰ Cf. SELIGMAN, M. E. P., *Authentic happiness*; SELIGMAN, M. E. P., *Flourish*.

En síntesis, Seligman anuncia haber cambiado su objeto de estudio al plantear su segunda teoría, pasando del estudio de la felicidad¹¹ al estudio del bienestar.¹² Sin embargo, lo que Seligman parece no percibir es que –dado que Aristóteles nunca ha formulado una *felicitología* monista,¹³ sino que, al ocuparse del estudio de la felicidad, el estagirita se ha ocupado de la “vida bien vivida” y de la “elección en un horizonte teleológico” (*proairesis*) –en su intención de distanciarse de él y superarlo, lo que hizo Seligman, en cambio, fue acercarse. Ser feliz, en un enfoque clásico, tiene que ver con “desear y actuar como quien tiene buenas razones para desear y actuar”,¹⁴ se entiende, precisamente, a partir de elecciones libres y significados intrínsecos.¹⁵

Por lo tanto, a mi juicio, al alejarse de la *felicitología* que condicionaba su primera propuesta, Seligman se dirigió hacia el estudio del bienestar, que, a su vez, lo ha vuelto a poner “en mejores condiciones de ruta” hacia el estudio de la felicidad.¹⁶

2. La primera propuesta

En *Authentic Happiness*, Seligman plantea una especie de “fórmula de la felicidad”, es decir, una ecuación donde aparecen tres variables que, sumadas, llevarían a la persona a alcanzar el objetivo buscado: el H (que está para *happiness*). En dicha ecuación $H = S + C + V$ (*Happiness = set range + circumstances + voluntary variables*), la letra H corresponde al *nivel permanente de felicidad*, la S al *intervalo establecido*, que es atribuido genéticamente al individuo, la C a las *circunstancias de la vida* y la V a las *variables voluntarias*, las que dependen del control personal.¹⁷

Hoy en día, el índice más aceptado de la contribución genética a la felicidad es del 50%. Por otro lado, las circunstancias vitales consumen un 10%.

¹¹ SELIGMAN, M. E. P., *Authentic happiness*.

¹² SELIGMAN, MARTIN E.P., *Flourish*.

¹³ Cf. ANNAS, J., *The morality of happiness*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.

¹⁴ MACINTYRE, A., *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*, New York: Cambridge University Press, 2016, p. 201.

¹⁵ Cf. BASTOS ANDRADE, LIVIA, *Eudaimonía y filosofía práctica*, México: Editorial Torres Asociados, 2022.

¹⁶ Esta tesis fue sostenida en dos de mis estudios precedentes. Para profundizar el argumento, cf. BASTOS ANDRADE, L., *L'eudaimonia nella proposta della psicologia positiva di Martin Seligman*, Roma: EDUSC, 2019; BASTOS ANDRADE, LIVIA, “Eudaimonía y psicología positiva”, en CA-SALES GARCÍA, R.; MEDINA DELGADILLO, J. y Sánchez Muñoz, R., *Problemas actuales de ética y antropología desde una perspectiva interdisciplinaria*, San Luis Potosí: FCSyH-UASLP, 2022, pp. 195-218.

¹⁷ Cf. SELIGMAN, M. E. P., *Authentic Happiness*, cap. 4.

Las personas, por tanto, tienen en sus manos un 40% de variabilidad, es decir, cuentan con un margen de maniobra significativo, puesto que el 40% de su felicidad recae dentro del ámbito de sus acciones intencionales.¹⁸

No nos ocuparemos aquí de los factores genéticos ni de las circunstancias de la vida. Si bien Seligman los tiene en cuenta, centra su atención en demostrar que es posible aumentar la felicidad auténtica a través de acciones intencionales estudiadas por la psicología y puestas en marcha por las personas en su día a día. En efecto, es dentro de este marco de las variables voluntarias (V), que Seligman presenta tres estilos de vida o tres diversos caminos no normativos (descriptivos) para la obtención de la felicidad. Los veremos a continuación.¹⁹

2.1. *La vida placentera: placer y gratificación*

El primer estilo de vida considerado consiste en la búsqueda de emociones positivas como, por ejemplo, la alegría, la gratitud o la inspiración. Es necesario tener en cuenta que su propuesta se sitúa en el ámbito de la psicología aplicada, así que Seligman estudia tanto las emociones positivas como las diferentes estrategias para maximizarlas.

Luego de identificar tres modalidades de emociones positivas, según su conexión con el aspecto temporal (*i.e.*, pasado, presente y futuro), afirma que es posible cultivar cada una de ellas por separado de las demás. Las intervenciones de la psicología positiva se dan dentro de estas tres coordenadas o, dicho de otro modo, tomando en cuenta esos tres tiempos existenciales.

Las emociones positivas relativas al pasado (*i.e.*, satisfacción, serenidad, orgullo, contentamiento) se potencian a través de la gratitud y la capacidad de perdonar, que liberan a las personas de la ideología determinista paralizante. Aquí Seligman se distancia del determinismo de Darwin, Marx y Freud. Respecto del pasado, sí hay algo que se puede hacer, que se puede modificar, y ello repercute en el presente. En efecto, el perdón y la gratitud se encuentran correlacionados con la satisfacción relativa al pasado que, a su vez, se vivencia en el hoy de nuestras vidas. Por lo mismo, el perdón y la gratitud son los ejes prioritarios de esta intervención que pretende aumentar la felicidad, desde el pasado, de forma auténtica y sostenible.

¹⁸ Cf. BASTOS ANDRADE, L., *L'eudaimonia nella proposta...*, p. 268.

¹⁹ Los siguientes tres subapartados son una adaptación de lo que fue originalmente desarrollado en BASTOS ANDRADE, L., *L'eudaimonia nella proposta...*, pp. 281-87.

Las emociones positivas respecto al futuro (*i.e.*, optimismo, esperanza, entusiasmo, fe, confianza) pueden aumentar cuando se aprende a reconocer y discutir los pensamientos pesimistas automáticos. La ansiedad, la pasividad y la depresión se alimentan de un enfoque catastrofista de la vida que, a su vez, se basa en patrones cognitivos distorsionados y autodestructivos. Seligman y colegas formulan un ejercicio cognitivo para enseñar el optimismo disposicional y prevenir la depresión, el conocido modelo 'ABCDE'. Cuatro de los cinco procedimientos utilizados provienen de la propuesta de Aaron Beck; el quinto, de la terapia de Albert Ellis. El método consiste en reconocer y discutir los propios pensamientos pesimistas, tomando conciencia de ellos y de sus efectos, y buscando pensamientos alternativos que sean verosímiles (hermenéuticas nuevas y menos dañinas) y que configuren diversamente el "diálogo interior" de las personas y su curso de acción.

Las emociones positivas en el presente se dividen en dos categorías: placer y gratificación. El placer señala *el logro de la realización biológica*, mientras que la gratificación señala *el logro del crecimiento psicológico*. Tratando de explicar el concepto en términos económicos, Csikszentmihalyi compara el placer con el consumo y la gratificación con la inversión, es decir, con la creación de capital psicológico. Para Seligman, este es el mejor ejemplo de dos caminos radicalmente distintos hacia la felicidad. Los placeres son momentáneos, definidos por la emoción experimentada. Satisfacen los sentidos con sabores y olores deliciosos, placeres sexuales, movimientos corporales sin obstáculos, sonidos y bellezas deleitables. Algunos son incluso placeres superiores que suelen partir de mecanismos y aprendizajes más complejos, como el éxtasis, el arrebato, la embriaguez, la conmoción, la dicha, el contentamiento, el júbilo, la alegría, la exuberancia, la efervescencia, el confort, la diversión, el entretenimiento, la relajación y similares.

Los placeres son inherentemente subjetivos y uno se acostumbra a ellos rápidamente. Se pueden aumentar luchando contra la habituación que generan y aprendiendo a saborearlos plenamente con todo nuestro ser. La práctica de la atención plena (*mindfulness*) es una técnica que permite hacer frente a la distracción, a la ausencia o al descuido, que nos impiden estar "plenamente presentes en el momento presente" y disfrutar la vida con todo nuestro ser.

En resumen, se considera que la "vida placentera" es aquella que consigue emociones positivas en relación con el presente, el pasado y el futuro, y consigue, además, gratificaciones. Las gratificaciones son más duraderas. Se caracterizan por "absorber" totalmente a la persona, comprometerla a fondo e inducir un estado de entusiasmo apasionado (*flow*), que Csikszentmihalyi definió como el estado psicológico que acompaña a la alta involucración en

la actividad.²⁰ Las gratificaciones se definen por la ausencia –más que por la presencia– de sentimientos positivos (porque el *flow* se caracteriza por la ausencia de autoconciencia). Las gratificaciones derivan del ejercicio de nuestras potencialidades y virtudes y, por tanto, abren el camino a otro tipo de felicidad. Implican actividades intencionales como cocinar, hacer deporte, leer, el trabajo diario, bailar, entre otras.

2.2. La vida comprometida (o la vida virtuosa)

El segundo componente de la auténtica felicidad en la teoría de Seligman es la “vida comprometida” (*engagement*), es decir, una existencia en la que las actividades diarias van acompañadas de un alto grado de involucración. Para tener éxito en la involucración, Seligman recomienda la creación del *flow*. Cuando se experimenta un estado así, el tiempo pasa rápidamente, la atención se centra por completo en la actividad, el sentido del yo casi se pierde y el rendimiento es óptimo.²¹

Seligman señala una forma de mejorar la involucración y el *flow*, que consiste en identificar los puntos de fuerza más elevados de una persona (*signature strengths*) y, a continuación, ayudarla a encontrar oportunidades en su vida cotidiana para utilizar estos puntos fuertes. En *Character strengths and virtues: a handbook and classification*, junto con Christopher Peterson, Seligman identifica seis virtudes (*i.e.*, sabiduría y conocimiento; valor o fortaleza; amor y humanidad; justicia y templanza; espiritualidad; y trascendencia) y veinticuatro puntos de fuerza que fueron observados en las principales culturas de la historia de la humanidad.

Podíamos decidir estudiar sólo aquellas virtudes que los protestantes norteamericanos del siglo XIX valoraban, o las que valoran los académicos varones, blancos y de mediana edad contemporáneos. Sin embargo, es mucho mejor tomar como punto de partida las fortalezas y virtudes ubicuas, aquellas que son valoradas en prácticamente todas las culturas.²²

Frente al posible particularismo, por un lado, y frente al posible relativismo, por otro lado, Peterson y Seligman reivindican la ubicuidad de estas

²⁰ Cf. CSIKSZENTMIHALYI, M., “Flow”, en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 394-400; CSIKSZENTMIHALYI, M., *Flow: the psychology of optimal experience*, New York: Harper Perennial, 1991.

²¹ Cf. CSIKSZENTMIHALYI, M., *Flow: the psychology of optimal experience*; CSIKSZENTMIHALYI, M., “Flow”.

²² SELIGMAN, M. E. P., *Authentic happiness*, cap. 8.

seis virtudes a lo largo y ancho de la historia y de las diversas culturas del Occidente y del Oriente.

En esta época de posmodernismo y relativismo ético, se ha convertido en un lugar común suponer que las virtudes no son más que meras convenciones sociales, propias de una época y un lugar determinados. Así pues, en Occidente, la autoestima, el buen aspecto, la confianza en uno mismo, la autonomía, la singularidad, la riqueza y la competitividad son altamente deseables. Sin embargo, santo Tomás de Aquino, Confucio, Buda y Aristóteles no habrían considerado virtudes ninguno de estos rasgos y, de hecho, habrían condenado unos cuantos por considerarlos vicios. La castidad, el silencio, la soberbia, la venganza –virtudes serias en un momento o lugar determinados– no nos parecen tales, e incluso nos parecen indeseables. Por consiguiente, para nosotros fue toda una sorpresa descubrir que hay nada más y nada menos que seis virtudes refrendadas en todas las grandes religiones y tradiciones culturales.²³

Cabe mencionar que Seligman y sus colegas no se limitaron al aspecto más teórico del estudio de las virtudes y fortalezas. Han desarrollado una serie de pruebas para ayudar a las personas a identificar y desplegar su propio potencial en las principales áreas de la vida.

Tayyab Rashid lo resume así:

Cualquiera de nuestras experiencias cotidianas ordinarias –como jugar con un niño, hacer cerámica, cocinar, pintar, leer, concentrarse en oír y hablar, socializar, ayudar a los demás, saborear la belleza natural o artística, o escalar una roca– puede crear flujo y comprometer totalmente a una persona. Tales actividades no tienen necesariamente que ver con el uso de modernos dispositivos digitales y, a menudo, para que se produzcan, requieren el ejercicio del pensamiento y la interpretación, así como el compromiso de una cierta cantidad de tiempo, en lugar de un breve momento. En comparación con la búsqueda de placeres sensoriales que se desvanecen rápidamente, estas actividades duran más y no generan habituación fácilmente, ya que son temporales y ofrecen numerosas vías creativas. El compromiso o la involucración son buenos candidatos para la felicidad auténtica porque se centran en el proceso, que suele ser más importante que el resultado final. En la búsqueda de la felicidad auténtica, es probable que las personas busquen hacer aquello que les llene profundamente y, al hacerlo, quieran ser el tipo de individuos que siempre han buscado ser. Intentar utilizar las fortalezas, talentos y habilidades más elevadas de cada uno es una de las mejores formas de ser au-

²³ SELIGMAN, M. E. P., *Authentic happiness*, cap. 8.

ténticamente feliz y quizá explique la variación del 40% en el “pastel” de la auténtica felicidad.²⁴

Es por ello que Seligman sostiene que la auténtica felicidad proviene del identificar y cultivar las virtudes, en general, y los puntos de fuerza personales (*signature strengths*), en particular, para así poder utilizarlos en el trabajo, en el amor, en la vida familiar, durante los momentos de ocio y en el papel social que cada uno de nosotros desempeña.

2.3. *La vida con significado*

El estudio del placer y las gratificaciones llevó al autor a una formulación del bienestar: éste consiste en utilizar el potencial personal tan a menudo como sea posible, en todos los ámbitos de la vida, de forma que se alcance una felicidad genuina y abundantes gratificaciones.

Con la esperanza de aumentar el nivel de emociones positivas y la capacidad de acceder a mayores gratificaciones, Seligman señala una tercera vía hacia la felicidad: encontrar sentido y propósito a la vida. Si la vida placentera consiste en la búsqueda exitosa de sentimientos positivos (apoyada por la capacidad de amplificar esos sentimientos) y el bienestar consiste en el uso exitoso del potencial personal (para lograr gratificaciones copiosas y auténticas), la vida con sentido tiene un aspecto más: *consiste en utilizar el potencial personal al servicio de algo más grande que uno mismo*.

Hay varias formas de lograr una vida con sentido, por ejemplo, las relaciones interpersonales estrechas, la generatividad, el activismo social, la carrera profesional o el trabajo entendidos como vocación o misión, entre otras. De entre todas ellas, numerosos estudios documentan la asociación entre los vínculos sociales estrechos y la felicidad.

Las personas que tienen amigos íntimos y confidentes, vecinos amistosos y compañeros de trabajo solidarios tienen menos probabilidades de sufrir depresión, baja autoestima y problemas de salud. Las personas casadas son siempre más felices que las solteras. Del mismo modo, las personas activas desde el punto de vista religioso son más felices que sus homólogas no religiosas.²⁵

Rashid también señala que las instituciones –como iglesias, sinagogas, mezquitas, templos, asociaciones profesionales, clubes deportivos, instala-

²⁴ RASHID, T., “Authentic happiness”, en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 71.

²⁵ RASHID, T., “Authentic happiness”, p. 74.

ciones recreativas, organizaciones sin ánimo de lucro, grupos ecologistas o humanitarios– ofrecen oportunidades para que se pueda conectar con algo más grande que uno mismo. Los investigadores sostienen que, independientemente de la forma concreta en que una persona establezca una vida significativa, hacerlo conduce a una sensación de satisfacción y a la creencia de que “la vida está siendo bien vivida”. Seligman añade:

Usted cuenta con la posibilidad de escoger el rumbo de su vida. Puede elegir una existencia que, en mayor o menor medida, favorezca estos propósitos; o sin duda puede optar por una que no tenga ninguna relación con ellos. De hecho, puede escoger una existencia que los obstaculice reiteradamente. También puede elegir una vida que gire en torno al incremento del conocimiento: aprender, enseñar, educar a sus hijos, la ciencia, [dedicarse] a la literatura, al periodismo y a otras muchas actividades. Puede optar por una existencia dedicada a desarrollar un poder creciente a través de la tecnología, la ingeniería, la construcción, los servicios sanitarios o la fabricación. O puede optar por una vida construida en torno a una bondad creciente por medio: de la ley, el mantenimiento del orden, la protección civil, la religión, la ética, la política o las organizaciones benéficas. La buena vida consiste en obtener una felicidad auténtica empleando sus fortalezas características todos los días en los principales ámbitos. La vida significativa añade otro componente: utilizar dichas fortalezas para fomentar el desarrollo del conocimiento, el poder o la bondad. Una existencia semejante se halla cargada de sentido, y si Dios llega al final, se trata de una vida sagrada.²⁶

De este modo Seligman concluye *Authentic happiness*, es decir, presentando ejemplos. No propone una “teoría del significado”. En efecto, además de retomar la digresión teológica presentada al inicio y en las últimas páginas de su obra (*i.e.*, lo divino viene postulado como el fruto de un proceso evolutivo), se limita a señalar que la vida con sentido añade un componente más a los otros dos caminos: el uso del propio potencial más allá de uno mismo, para promover el conocimiento, el poder y la bondad.

Resta decir que, para Seligman, es probable que exista una farmacología del placer, es muy posible que exista una farmacología de la emoción positiva en general, pero es poco probable que exista una farmacología de la gratificación (*flow*). Y es imposible que exista una farmacología del sentido. Según el autor, experimentar estas tres dimensiones es llevar una existencia de auténtica plenitud.

²⁶ SELIGMAN, M. E. P., *Authentic happiness*, cap. 14.

3. La propuesta de Seligman iluminada desde la psicología positiva

Según la teoría de Barbara Fredrickson, la vida placentera es importante porque las emociones positivas ayudan a cambiar la disposición mental de las personas, amplían su campo de atención y expanden su repertorio de pensamiento-acción, lo que conduce a un mayor dominio de sí mismo y del mundo y, por lo tanto, a una mayor felicidad. Las emociones positivas también contribuyen a la resiliencia en las crisis y favorecen la salud física.²⁷ En la misma línea, Rashid afirma que “contrariamente a las nociones de que las emociones positivas son puramente derivadas, defensivas o puras ilusiones, las pruebas empíricas han sugerido que las emociones positivas son reales y valoradas por derecho propio”.²⁸

Sin embargo, la felicidad auténtica, señala Rashid, no consiste en experimentar a menudo las emociones positivas más intensas. Más bien consiste en experimentar emociones positivas de leves a moderadas con mayor frecuencia.

Una lección de la investigación sobre la felicidad es que, si las personas buscan el éxtasis la mayor parte del tiempo, ya sea en un pasatiempo, en un trabajo o en las relaciones personales, es probable que se decepcionen porque las emociones positivas intensas son raras y presentan un marcado contraste con las emociones más generalizadas [...] que sólo son ligeramente placenteras. Además, la búsqueda de emociones positivas no significa negar las emociones negativas que cumplen muchas funciones adaptativas. Para ser auténticamente feliz, es necesario encontrar un cuidadoso equilibrio entre las ventajas de ver el vaso medio vacío y las ventajas de verlo medio lleno, ya que una vida utópica completamente desprovista de dolor puede que nunca sea posible. A veces las personas más felices se sienten tristes, y las más tristes tienen sus momentos de alegría. Por tanto, la auténtica felicidad no es estática, es dinámica, y el secreto reside en equilibrar sus movimientos.²⁹

Además, alcanzamos la felicidad auténtica cuando descubrimos nuestras virtudes, nuestras fortalezas del carácter y nuestras potencialidades personales más marcadas (*signature strengths*), es decir, aquellas fortalezas que nos distinguen

²⁷ Cf. FREDRICKSON, B. L. y COHN, M. A., “Broaden-and-build theory of positive emotions”, en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 105-110; FREDRICKSON, B. L. y COHN, M. A., “Positive Emotions”, en *The Oxford handbook of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez y Charles Richard Snyder, New York: Oxford University Press, 2011, pp. 13-24.

²⁸ RASHID, T., “Authentic happiness”, p. 73.

²⁹ RASHID, T., “Authentic happiness”, p. 73.

más profundamente, y cuando las utilizamos para mejorar nuestra vida. En última instancia, estas actividades nos llevan a ser quienes aspiramos ser en la vida. La vida comprometida está sostenida por el ejercicio de la virtud y el ejercicio de la virtud está sostenido en el estado de *flow*. Cuando se alcanza el *flow*, la persona logra vivenciar actividades que le son altamente satisfactorias, pero de forma diferida (*a posteriori*). Como ya he mencionado, tenemos el *flow* cuando estamos concentrados en una tarea y nos abstraemos de todo lo demás, por ejemplo, al escalar una montaña. Durante la actividad desempeñada no sentimos nada, no estamos centrados en nosotros mismos ni en nuestros estados de ánimo. Como indica Csikszentmihalyi, hasta perdemos la noción del tiempo (no vemos la hora pasar). Sin embargo, luego, se siente la satisfacción por lo que fue realizado y se obtiene el crecimiento psicológico.

El tercer escalón de la felicidad consiste en el encontrar una profunda sensación de realización, de satisfacción empleando nuestras fortalezas en un propósito mayor que nosotros. Se logra al estar al servicio de algo más grande que uno: algo que mejore al mundo, a las demás personas y cree una diferencia positiva. Como hemos visto, Seligman no ofrece una respuesta relativa a cuál sea el “sentido de la vida” pero sí observa que las personas que tienen un sentido en la vida son más felices.

Finalmente, vale la pena señalar al lector que estos “tres tipos de vida” no son necesariamente excluyentes. Como señala Rashid, las actividades como escribir o enseñar pueden producir placer, compromiso y significado simultáneamente. Sin embargo, esta división proporciona un marco conceptual útil para facilitar el estudio científico de la felicidad. En resumen, la auténtica felicidad consiste en: experimentar emociones positivas, saborearlas; generar gratificación abundante mediante el uso de los puntos de fuerza que nos caracterizan; crear flujo y compromiso a través de ellos; y buscar el sentido de la vida al servicio de algo más grande que uno mismo.³⁰

Consideraciones finales

Seligman afirma que su principal objetivo es demostrar que es posible aumentar la felicidad auténtica mediante acciones intencionales. En efecto, su llamada “fórmula de la felicidad” cuenta con una variable específica, la V, atribuida a las elecciones del individuo: $H = S + C + V$ (*Happiness = set range + circumstances + voluntary variables*). Podemos preguntarnos: ¿Qué sentido puede tener una fórmula así? Como observa Rafael Martínez, en la misma

³⁰ RASHID, T., “Authentic happiness”, p. 74.

línea que Barbara Ehrenreich, si no existen métodos universalmente aceptados para asignar un valor a cada cantidad, la “fórmula” no puede ser otra cosa que una analogía.³¹ En efecto, años después, Seligman la abandonará. En *Flourish*, el autor pasa a presentar el constructo PERMA, argumentando que la felicidad auténtica, tal y como estaba formulada anteriormente, era más bien un concepto poco manejable desde el punto de vista científico. Esta “fórmula” solo puede tener una finalidad didáctica y comunicativa, ya que ofrece un resumen de los factores que se consideran relevantes para el éxito de una vida feliz.

En segundo lugar, la psicología positiva ha sido duramente criticada por diversos motivos: excesivo afán de protagonismo, imprecisiones conceptuales en sus textos, errores metodológicos en las investigaciones, focalización excesiva en el lado “positivo”, desconocimiento del rol positivo de los llamados “sentimientos negativos”, etc. Varios esfuerzos y reformulaciones fueron hechos en respuesta a las críticas. Al mismo tiempo, a pesar de los errores y limitaciones, hay que tener en cuenta que Seligman ofrece un aporte valioso a la ciencia al enfatizar que “estar sano” va más allá del “no estar enfermo”, es decir, “la salud es algo más que la ausencia de patologías”.³² Esta intuición que será mejor desarrollada en *Flourish* ya nutre las páginas de *Authentic happiness*, un manual de autoayuda que, para el autor, tiene una peculiaridad: los libros de autoayuda que escribe no constituyen la totalidad de su obra académica, sino que se conciben como la “cara pública” de la psicología positiva y la “última prolongación” de la investigación.

Finalmente, Seligman y los psicólogos positivos poseen el mérito de haber “rescatado” e impulsado el estudio de la felicidad en el ámbito psicológico, considerándolo como “digno de atención científica”. De acuerdo con los estudios sostenidos, sería engañoso atribuir el éxito de la felicidad únicamente a las circunstancias vitales o a variables genéticas heredadas. Las acciones intencionadas también desempeñan un papel importante, de hecho, fundamental, y Seligman pretende enseñar al lector cómo aumentar la felicidad genuina mediante estas acciones. Se ve entonces cómo la psicología positiva ingresa, con nuevas herramientas y recursos epistémicos, en un camino ya trazado y recorrido por una larga tradición de filosofía práctica.

³¹ Cf. BASTOS ANDRADE, L., *L'eudaimonia nella proposta...*, p. 267; EHRENREICH, B., *Bright-Sided: how the relentless promotion of positive thinking has undermined America*, New York: Metropolitan Books, 2009.

³² Seligman afirma que está especialmente agradecido con Corey Keyes (“su trabajo ha sido una inspiración para mí”) por el uso visionario del término *flourishing* y por su misma conceptualización (ambos anteriores al trabajo de Seligman). Cf. KEYES, C. L. M. y HAIDT, J., *Flourishing*, Washington (DC): American Psychological Association, 2003.

Bibliografía

- BASTOS ANDRADE, LIVIA, *L'eudaimonia nella proposta della psicologia positiva di Martin Seligman*, Roma: EDUSC, 2019.
- BASTOS ANDRADE, LIVIA, *Eudaimonia y filosofía práctica*, México: Editorial Torres Asociados, 2022.
- BASTOS ANDRADE, LIVIA, "Eudaimonia y psicología positiva", en CASALES GARCÍA, ROBERTO; MEDINA DELGADILLO, JORGE Y SÁNCHEZ MUÑOZ, RUBÉN, *Problemas actuales de ética y antropología desde una perspectiva interdisciplinaria*, San Luis Potosí: FCSyH-UASLP, 2022, pp. 195-218.
- BASTOS ANDRADE, LIVIA y FERREIRA, JOACHIM A., "La psicología positiva en el contexto de la psicología estadounidense", *Acta comportamentalia: Revista latina de análisis del comportamiento*, vol. 30, núm. 1, 2022, pp. 89-119.
- ANNAS, JULIA, *The morality of happiness*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- CSIKSZENTMIHALYI, MIHALY, *Flow: the psychology of optimal experience*, New York: Harper Perennial, 1991.
- CSIKSZENTMIHALYI, MIHALY, "Flow", en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 394-400.
- EHRENREICH, BARBARA, *Bright-Sided: how the relentless promotion of positive thinking has undermined America*, New York: Metropolitan Books, 2009.
- FREDRICKSON, BARBARA L. y COHN, MICHAEL A., "Broaden-and-build theory of positive emotions", en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 105-110.
- FREDRICKSON, BARBARA L. y COHN, MICHAEL A., "Positive Emotions", en *The Oxford handbook of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez y Charles Richard Snyder, New York: Oxford University Press, 2011, pp. 13-24.
- GALLAGHER, MATTHEW W., "Well-Being", en *The Encyclopedia of Positive Psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 1030-1034.
- KEYES, COREY L. M. y HAIDT, JONATHAN, *Flourishing*, Washington (DC): American Psychological Association, 2003.
- LINLEY, A., "Positive Psychology", en *The encyclopedia of positive psychology*, ed. de Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*, New York: Cambridge University Press, 2016.
- RASHID, TAYYAB, "Authentic happiness", en *The encyclopedia of positive psychology*, editado por Shane J. Lopez, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, pp. 71-75.
- SELIGMAN, MARTIN E. P., *Authentic happiness*, New York: Free Press/Simon and Schuster, 2002.
- SELIGMAN, MARTIN E.P., *Flourish*, New York: Free Press, 2011.

RESEÑAS

Tappolet, C., *Philosophy of Emotion. A contemporary Introduction*, New York: Routledge, 2022, 255p.

MARÍA SOLEDAD PALADINO¹
Universidad Austral, Argentina
spaladino@austral.edu.ar

Las denominadas *affective sciences* han progresado considerablemente en los últimos 50 años debido al reconocimiento de la relevancia de los afectos en la vida humana. La complejidad del universo afectivo llama en causa no sólo a las ciencias empíricas sino también a la filosofía. Para la autora canadiense la filosofía de las emociones es capaz de responder a tres interrogantes fundamentales: qué son las emociones, cómo es posible regularlas y qué valoración moral merecen. Teniendo presente que una parte considerable de la discusión contemporánea gira en torno a la pregunta sobre cómo las emociones influyen el juicio moral y la consiguiente moralidad de los actos, es innegable la necesidad de diálogo entre la filosofía y las ciencias empíricas en orden a esclarecer este debate central para la filosofía moral.

Con una estructura ordenada y una preciosa combinación de riqueza de contenido y capacidad de síntesis, la autora brinda una rigurosa introducción a la filosofía de las emociones que resulta de particular interés sobre todo a quienes están dando los primeros pasos en esta temática. Tappolet invita a familiarizarse con los autores y las principales teorías, y aunque toma posición en algunas cuestiones, no resulta desequilibrada la exposición sobre enfoques contrarios al suyo.

El libro tiene 12 capítulos distribuidos en 4 partes. En la primera parte (capítulos 1 a 4) se compendian nociones básicas para situar al lector en el mundo de las emociones. Luego de una breve historia de la filosofía de las emociones centrada en las preguntas fundamentales a la que filósofos como

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5640-734X>

Platón y Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Hume y Kant han querido responder, se exponen las principales notas que caracterizan las emociones. Dejando de lado las discusiones de escuela, las emociones se comprenden como estados mentales caracterizados por cuatro notas: sensación, motivación, direccionalidad y evaluación. Estas notas son la clave para distinguir las emociones de otros fenómenos afectivos similares como son los sentimientos o el humor. En este contexto introductorio adquiere relevancia el interrogante acerca de si las emociones están determinadas por la naturaleza o la cultura. Mientras que para el determinismo biológico las emociones dependen de características innatas del psiquismo, el constructivismo social sostiene que son constructos resultantes de prácticas sociales. Expuestas las principales teorías de cada posición, la autora concluye que los argumentos en favor de una u otra no son conclusivos y, en consecuencia, hay que seguir reflexionando para desarrollar un *tertium quid* acorde con la tesis de que las emociones son el resultado de la interacción de la biología y la cultura.

La segunda parte del libro busca esclarecer la esencia de las emociones. El estudio de las notas fundamentales y cómo se articulan entre sí es lo que da origen a las teorías de las emociones. Son dos los principales desafíos que enfrentan tales teorías. Por un lado, precisar la distinción de las emociones de otros fenómenos afectivos, y por otro, especificar qué es lo que diferencia los diversos tipos de emociones. Las teorías más relevantes se conocen como: *Feeling theories*, *Motivational theories* y *Evaluative theories*, desarrolladas respectivamente en los capítulos 4 a 6. Aunque históricamente prevalecía, la conocida *Feeling theory* ha recibido muchas objeciones al punto de que hoy son pocos los que suscriben esta teoría para la cual las emociones no son otra cosa que sentimientos. Mientras que James y los llamados *neo-Jamesian* –Damasio, Deonna, Teroni, Prinz, Kriegel– sostienen que los sentimientos son corporales (*bodily feelings*), Whiting admite la posición contraria. Se perfilan así las dos modalidades principales de esta teoría. Una de las principales objeciones que ha recibido *Feeling Theory* es que no da lugar a la intencionalidad de las emociones, a la vez que no está en condiciones de dar cuenta de su causalidad en la acción como sugiere el sentido común.

Como ponen de relieve Aristóteles, Santo Tomás y Kant, la motivación es considerada componente esencial de la emoción. Este es el núcleo conceptual de las llamadas *Motivational theories* cuyas vertientes más representativas son *Simple Motivational Theory* desarrollada por el psicólogo Frijda, y *Attitudinal Theory* de Deonna y Teroni. Si bien ambas teorías comparten las mismas virtudes, la segunda supera la primera en cuanto que admite que las emociones están dirigidas a objetos intencionales e involucran evaluaciones. Sin embargo, el análisis de Tappolet lleva a concluir que ambas proponen una imagen débil de la motivación emocional.

Tanto Platón como Aristóteles pensaban que las emociones dependían de evaluaciones. Algo similar puede afirmarse de los Estoicos, Santo Tomás y Hume. Los partidarios de las denominadas *Evaluative theories*, aunque no encuentran acuerdo sobre la esencia de las emociones, sí lo encuentran en el afirmar que las emociones son procesos de evaluación. Las diferencias de escuela dentro de esta teoría corresponden a cómo se considere dicho proceso evaluativo. Los autores de las llamadas *Appraisal theories* –Arnold, Lazarus, Scherer– admiten que las emociones son causadas por apreciaciones, mientras que los representantes de *Judgmental and quasi-judgmental theories* –Solomon, Nussbaum y Greenpan, Roberts respectivamente–, sostienen que las emociones consisten en juicios evaluativos y se distinguen por ellos. La tesis principal de las *Perceptual theories* es que las emociones comparten importantes características con las percepciones sensoriales. El carácter no conceptual de las percepciones visuales dio lugar al desarrollo de una analogía entre las emociones y las percepciones sensoriales el cual se refracta en una serie de teorías dependiendo de la admisión de una versión literal o no de dicha analogía. Prinz y Döring, por ejemplo, afirman que las emociones son tipos de percepción sensorial y afectiva correspondientemente. Por el contrario, para los partidarios de una versión no literal de la analogía como De Sousa, Goldie, Helm y Mitchel, las emociones aun siendo similares a las experiencias sensoriales difieren de ellas. De particular interés para la autora es la llamada *Receptive theorie* para la cual las emociones son representaciones evaluativas con contenidos no conceptuales que, a diferencia de las percepciones, no se encuentran en la periferia sensorial sino que se ubican en una nivel superior de la arquitectura cognitiva. Esta teoría receptiva resulta adecuada para entender cómo se evalúan las emociones.

Los capítulos 7 a 10 componen la tercera parte del libro dedicada a la dimensión normativa de las emociones. En el capítulo 7 se expone la relación emociones-racionalidad teórica a partir de la denominada tesis de la justificación: las emociones son epistémicamente indispensables para el conocimiento de los valores. Expuestas las objeciones a dicha tesis, la autora concluye que esta tesis no solo es plausible sino que es capaz de resistir tales objeciones. Ahora bien, la tesis de la justificación se relaciona de alguna manera con la cuestión normativa. En efecto, cabe preguntarse si el hecho de que a menudo basemos nuestras creencias evaluativas en las emociones sea algo bueno desde el punto de vista práctico. En el capítulo 8 Tappolet se adentra en esta cuestión analizando la relación emociones-racionalidad práctica buscando esclarecer el rol de estos fenómenos afectivos en la toma de decisiones. Aunque son muchas las posiciones que concurren en dicho análisis, es pacíficamente aceptado que las emociones no pueden quedar afuera del razonamiento práctico. Sin embargo, debido a los múltiples efectos que las emociones producen, precisar la forma en que influyen en la toma de deci-

siones deviene un asunto complejo. Con esto, emerge una paradoja de difícil solución puesto que es posible contemporáneamente afirmar que las emociones pueden provocar irracionalidad práctica o ayudar a alcanzar plena racionalidad. En cualquier caso, independientemente de su papel causal en las acciones, las emociones desempeñan un rol práctico indispensable en el cual hay que seguir reflexionando.

De particular interés resultan los capítulos 9 y 10. Haciendo eco de estudios recientes, la autora sostiene que la oposición entre sentimentalismo y racionalismo moral no debe exagerarse: en efecto, es compatible enfatizar el papel de la emoción en la ética con sostener que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos. En el capítulo 9 se examina el debate de larga data sobre la relación de las emociones con lo evaluativo. Aclarada la noción de sentimentalismo y sus formas –sentimentalismo ontológico, moral semántico, psicológico moral y moral epistemológico–, se presentan las diferentes teorías que relacionan las emociones con los valores y propiedades evaluativas. Entre las principales se mencionan: *Simple subjectivism*, la cual sostiene que algo es valioso solo si causa cierta emoción, e *Ideal observer theory*, para la cual solo tiene valor aquello que causa cierta emoción en un observador ideal. Por su parte, el neosentimentalismo en su versión reduccionista sostiene que los valores se reducen a emociones ajustadas. El principal atractivo de esta posición es que promete explicar la normatividad de los valores. Las teorías de la sensibilidad (*Sensibility theories*) se proponen como versión no reductiva de neosentimentalismo y resultan ser compatibles con las *Evaluative theories* y, de modo particular, con *Receptive theorie*. En el capítulo 10 Tappolet se detiene a estudiar la teoría de Sreenivasan según la cual las emociones son el corazón de las virtudes y contribuyen a la felicidad psicológica entendida como el equilibrio positivo de los estados afectivos. Aunque el análisis es consistente, la relación emoción-virtud admite ulteriores desarrollos, sobre todo teniendo en cuenta la relevancia que ha adquirido esta temática en autores contemporáneos afines al pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino, entre otros.

La relación entre emoción y virtud deriva en la pregunta por la regulación de las emociones, objeto de la cuarta parte del libro de corte más original. Los capítulos 11 y 12 se dedican a ilustrar el rol del arte –de la música y de la literatura respectivamente– en la formación de las emociones. Como pone de relieve la autora, la cuestión acerca de la regulación de las emociones es de particular interés para los filósofos. En la línea de Aristóteles, la regulación de las emociones mira a sentir emociones adecuadas; en efecto, las emociones adecuadas o ajustadas constituyen el núcleo de las virtudes. De aquí que la regulación de las emociones suponga educación. Ambos capítulos resultan de particular interés para reflexionar sobre la educación de la afectividad.

**Panikkar, R., *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra*,
Barcelona: Fragmenta Editorial, 2021, 93p.**

PAULINA MICHELLE ROMERO TENORIO¹
IÑIGO SÁNCHEZ TRUJILLO ²
RUBÉN SÁNCHEZ MUÑOZ³
UPAEP, Universidad, México

Raimon Panikkar es un filósofo contemporáneo de renombre en los círculos europeos. Su pensamiento, guiado hacia un diálogo intercultural e interreligioso expresa de manera espléndida toda su educación en ciencia, teología y filosofía. El libro de *Ecosofía. La sabiduría de la Tierra* (publicado por la editorial Fragmenta y editado por el periodista Jordi Pigem), es una guía para entender de primera mano lo que se conoce como *ecosofía*. El texto está conformado por una introducción histórica al nacimiento de la palabra y a la ideología escrita por Pigem (pp. 7-25) y que más adelante se desarrollará en el libro a través de una recopilación de textos de Panikkar. Dichos artículos y ponencias nos presentan la argumentación y el contexto necesario para que nos introduzcamos de forma más intelectual en un problema que llevamos arrastrando desde hace varias generaciones, siendo este el del maltrato al planeta a través de la contaminación y la explotación de recursos naturales. Así, con lo que nos encontramos en este libro es con el esfuerzo de entablar un diálogo intercultural e interreligioso que despliega desde una postura no occidental, pues da testimonio de haber acuñado la expresión “ecosofía” al exponer a los Veda (p. 57), pero que se apoya también en la postura occidental del *anima mundi* (p. 19).

A lo largo del libro y el desarrollo del tema, Panikkar nos embarca en un viaje histórico y cultural, pues su desarrollo del término *ecosofía* no es una mera invitación hacia la reflexión del medio ambiente. Hasta en la etimología

¹ ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5066-8953>

² ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7709-8615>

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>

de la palabra *ecosofía* nos encontramos con algo más allá del cuidado del planeta: es el cuidado de nuestra casa común. En griego, la palabra *-oikos* significa “casa” y *-sofia* puede traducirse como “saber” o “conocimiento”.

Con este desarrollo volvemos a referir a la idea de que todo esto va más allá de un simple tema sobre el cuidado ambiental, pues, siguiendo esta perspectiva, la tierra se vuelve un simple objeto, un lugar en el que estamos, no en el que habitamos y vivimos (con todas sus implicaciones metafísicas). En esto radica la crítica de Panikkar a la ecología. En efecto, “Si la ecología busca los medios idóneos para el *business as usual*, porque «no podemos ir contra el progreso» y, por tanto, busca desesperadamente un *desarrollo sostenible*, como ahora se dice, la *ecosofía* se opone a este enfoque” (p. 69). Porque un hogar no es solamente un lugar, es donde cada quien empieza a relacionarse, a pensar y desenvolverse como individuo pensante. En este sentido, Panikkar considera en este libro que el estudio de la Tierra como un objeto, con el método de las ciencias naturales y desde un interés económico, resulta insuficiente.

Panikkar entiende a la tierra como un ser vivo, aquel que por excelencia permite la vida de todos los otros seres animados. Y esta capacidad de, en cierto sentido, “crear” y, más aún, de mantener toda la vida en ella, le otorga un estatuto mucho más importante del que se le reconoce. Por ello, uno de los aspectos que mayormente resaltan de este libro es la intuición cosmoteándrica que sostiene el autor. La modernidad se ha desarrollado y fundamentado en un antropocentrismo y se ha olvidado de otras dimensiones fundamentales de la realidad. No es que a juicio de Panikkar el ser humano no sea importante, porque de hecho lo es. Lo que pasa es que hay más dimensiones de la realidad que solo la humana. Están también el *kosmos* y el *theos*. Por ello la *intuición cosmoteándrica ontónoma*, como él mismo la llama, resalta estas tres dimensiones de la realidad que son la del *Kosmos*, la del *Theos* y la del *Anthropos* (p. 66). Se trata de tres mundos interconectados o sobrepuestos: el mundo de los dioses, el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza, y en cada uno de ellos se presenta actualmente una crisis. En el mundo propiamente humano falta aprender a relacionarse con los otros seres humanos, y en los otros mundos falta aprender a relacionarse adecuadamente con los dioses y con la naturaleza (pp. 35-36).

Pues, si admitimos la *ecosofía* como una posición legítima y, además la apoyamos, es necesario tomar en cuenta una de sus propuestas más fuertes, la que, a nuestra consideración, más puede agitar a las personas, remover conciencias y atraer la mayor atención. Es decir, la afirmación de que la Tierra es un sujeto y, en consecuencia, debe ser tratada como tal. Esta afirmación presupone que, en la actualidad, la mayoría de las personas ven al planeta Tierra como un objeto, algo que pueden usar, hacer y deshacer las veces que les plazca, ya que no está al mismo nivel ontológico que los humanos.

Bajo esta mentalidad, la Tierra ha sufrido graves daños, como son el desgaste a la capa de ozono, la sobreexplotación de recursos naturales (como el agua y algunos minerales), la deforestación, las sequías en lugares húmedos y las inundaciones en regiones secas, el derretimiento de los glaciares, la pérdida de hábitats, etc., que ha tenido como consecuencia que ciertas especies animales se encuentren en condiciones críticas, entre muchas otras. Dice Panikkar lo siguiente: “la naturaleza no es un objeto para el ser humano. La naturaleza como objeto del pensamiento sólo puede ser una abstracción, un constructo, no la verdadera naturaleza. El pensamiento de sujeto-objeto es ciertamente válido y necesario, pero es metodológicamente inadecuado para el conocimiento de la naturaleza” (p. 39).

La propuesta, o más bien, la exigencia que se sostiene firmemente en el libro es afrontar la situación actual y encontrar una raíz del problema, la cual se reduce a que el ser humano se ha creído superior a la Tierra, a la naturaleza, y por ello cree tener el derecho de utilizarla como si fuera nada más que una herramienta que sólo existe para cumplir los deseos de la especie humana. Tomando esto como el posible origen de los daños al medio ambiente y al planeta Tierra en general, la opción que se plantea es, hasta cierto punto, igualar la Tierra a las personas. Pero ¿en qué sentido? En aquel donde el planeta, al igual que los seres humanos, es un sujeto y merece respeto, cuidado y ser visto como un fin en sí mismo en lugar de un medio, o bien, una herramienta. Panikkar se opone al modo técnico de tratar la Naturaleza. Llega a decir, inclusive, que no puede haber una ciencia de la naturaleza, si por ciencia se entiende un “conocimiento objetivo” (p. 39). En su lugar, habría “una ciencia del comportamiento de los acontecimientos observables” (p. 39).

Nos parece interesante que la Ecosofía propone algo muy parecido al antiespecismo (o antiespeceísmo), que es atribuir la categoría de sujeto a seres que habían sido (mal)tratados como simples objetos para servir al ser humano, ya sean los animales no-humanos, o bien, el planeta Tierra. Se trata de devolverle al “objeto” su sentido como sujeto, es decir, reconocer que en el objeto siempre hubo un sujeto y es momento de tratarlo como tal.

A decir verdad, esto parece más bien un paso muy pequeño en el cuidado del planeta Tierra y los habitantes que tiene; sin embargo, consideramos que sigue siendo un paso, es decir, un cambio para que cada vez más personas traten a la Tierra como es debido, entendiendo que es el hogar de muchos animales, no sólo los humanos, y es injusto ignorar a otras criaturas e ignorar los mecanismos de la Tierra cuando esta parece pedirnos a gritos que la cuidemos.

En consecuencia, la ecosofía propone que la Tierra es un ser vivo (p. 34) e indica “la sabiduría de quien sabe escuchar a la Tierra y sabe actuar en consecuencia” (p. 34). Entonces, ecosofía significa “sabiduría de la Tierra”. Panikkar

afirma que “La Tierra no es una simple suministradora de materias primas para la humanidad, es mucho más que nuestro escenario o nuestro habitáculo. Es nuestro cuerpo externo, nuestro espacio vital, nuestro hogar.” (p. 34).

Ciertamente, no podemos agotar todos los temas y conceptos que aparecen en la obra, pero sí hemos querido resaltar uno de los aspectos más importantes de la misma obra, y el cual se inscribe dentro de las preocupaciones actuales de la antropología filosófica en materia de “ecología” o cuidado del medio ambiente.⁴

⁴ Esta reseña la hemos realizado dentro del curso “Problemas actuales de antropología filosófica” al abordar las implicaciones antropológicas del daño al Planeta.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría*. Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares*. Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.