

El libro aborda un aspecto tan complejo y engorroso como necesario para el futuro de la filosofía, a saber, el cruce entre la producción estrictamente filosófica y los prejuicios epocales subjetivos de un autor. Claramente es posible atribuir a Kant posiciones racistas. Sin embargo, lo interesante es ver, más allá de esos prejuicios, cómo su empresa intelectual, en comparación por ejemplo con la monogénesis y la idea de que los seres humanos somos tan diferentes que es plausible pensar que provenimos de especies diferentes, implica un desafío progresista, humanista, universalista, etc., y no uno reaccionario o retrógrado. Pero, al mismo tiempo, esa clasificación implica una jerarquización en cuanto a la capacidad para la cultura y el autoperfeccionamiento de los seres humanos, todo lo cual es visto desde el día de hoy como un sinsentido.

Entonces, conocer estos aspectos del autor tan contradictorios pueden ayudar, en primer lugar, a contextualizar su obra, su universo intelectual y, en segundo lugar, a distinguir qué aspectos de sus escritos son valiosos para su estudio actual y cuáles deben ser dejados como mera reliquia histórica, esto es, más para el interés del historiador que para el conocimiento universal.

Borja Villanueva
Universidad de Buenos Aires
ORCID 0000-0002-0293-8639
villanueva89@gmail.com

Recibida: Junio 2022.

Aceptada: Junio 2022.

Reseña: Mori, Gianluca (2021). *Early Modern Atheism from Spinoza to d'Holbach*. Oxford: Liverpool University Press.

En un recorrido por el siglo que transcurre entre el *Tratado Teológico-Político* (1670) de Baruch Spinoza y el *Sistema de la naturaleza* (1770) de Paul d'Holbach, y que visita las obras de, entre otros, Pierre Bayle, Jean Meslier, John Toland, David Hume y Voltaire, Gianluca Mori



Reseñas.

Siglo Dieciocho, 3, 227-247.

(Università degli Studi del Piemonte Orientale) propone una visión original de la historia del ateísmo temprano-moderno.

El prólogo y el capítulo uno, “What is early modern atheism?”, subrayan que la clave para comprender el ateísmo de los siglos XVII y XVIII no está en los avances de la ciencia experimental, en la crítica bíblica o en la hostilidad a las Iglesias y sus supersticiones, sino, paradójicamente, en la teología misma. El ateísmo, afirma Mori, no es un cuerpo extraño a la cultura cristiana: es la contracara necesaria, parasitaria incluso, del desarrollo de la teología y especialmente de aquella atravesada por el cartesianismo –René Descartes (1596-1650) es tan central en la obra que se extraña un capítulo o sección introductoria que sistematice las ideas discutidas, resignificadas o rechazadas por el ateísmo filosófico, y que se encuentran desperdigadas en páginas y notas al pie en todos los capítulos—. En sus *Meditaciones* (1641), Descartes ofrecía un giro epistemológico revolucionario al postular la *idea Dei* como la idea clara y distinta que permitía probar la existencia de la divinidad a priori. A partir de la construcción de esta concepción auto-evidente de Dios y de sus atributos, fundada en axiomas independientes de la fe y de la Revelación, el ateísmo, entendido como el sistema filosófico capaz de falsear esta noción racional de la divinidad, encontró su lugar. El debate entre teísmo y ateísmo es metafísico: temas y conceptos que la teología racional adscribía a Dios –eternidad, infinitud, inmutabilidad, existencia necesaria, movimiento– son aplicados a una causa primera material, con un matiz sustancial: la negación de la habilidad de esta causa de crear de modo inteligente, consciente y libre. Los autores trabajados (al menos hasta d’Holbach) refieren estos argumentos bajo una variedad de nombres técnicos, entre ellos “naturalismo”, “materialismo”, “panteísmo”, “estratonismo” o “spinozismo”. Se desligaban así del mote de “ateos”, un término despectivo en la época, cargado de desprestigio público y, con frecuencia, de demoras judiciales. El peso de esta acusación, de acuerdo con Mori, forzó a los autores a simular y disimular sus hipótesis, obligándonos a encontrarlas entre líneas.

En el segundo capítulo, “The case of Spinoza”, se analizan el *Tratado teológico-político* y la *Ética* (1677). Mori reconoce que una interpretación no atea de Spinoza es posible. El *Tratado*, por ejemplo, fue en parte escrito, según Spinoza, para rechazar la acusación de ateísmo; además, incluye un listado deísta de dogmas para una fe universal, cuyo primer punto es aceptar la existencia de un Dios justo. Mori, sin embargo, muestra que el Dios de Spinoza no es un ser trascendente, libre, inteligente y providencial, del cual la Revelación nos aporta un conocimiento claro y distinto, sino un *Deus sive natura*, una causa inmanente, la única sustancia determinista, lo existente tal como existe, cuya naturaleza solo podemos conocer a través de la razón. Mori pone



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

especial énfasis en aquellos pasajes (por ejemplo, el apéndice de la primera parte de la *Ética*) donde Spinoza remarca la contradicción de pensar que un Dios perfecto, infinito y eterno actúa en favor de un fin específico, por ejemplo, eligiendo crear este y no otro mundo. Es sobre irracionalidades como estas que, de acuerdo a Spinoza, se construyen religiones. Heredero del tópico libertino de la religión política, el *Tratado* ve a la fe –sea en los dogmas del cristianismo o, como argumenta Mori, incluso en los dogmas de la fe universal spinozista– como necesaria para un orden político y moral que se impone sobre masas ignorantes. Estas no son capaces de la verdad: que Dios es en realidad el orden no antropomórfico, eterno y necesario del universo.

La imposibilidad de adjetivar a Spinoza –¿un simulador que esconde su verdadera posición filosófica detrás del *sive*? ¿Un deificador de la naturaleza? ¿Un naturalizador de la divinidad?– le ofrece a Mori una oportunidad para subrayar su tesis, aquella que ve la teología racional y el ateísmo como faces de la misma historia intelectual. Spinoza, “desde *su* punto de vista”, tenía derecho a no calificarse a sí mismo de ateo (p. 70); tal vez se veía como heredero de una antigua tradición metafísica que identificaba a Dios con una causa primera no antropomórfica. Poco importa. “El problema no es tanto Spinoza como, una vez más, el ateísmo, y particularmente el ateísmo temprano-moderno”, para el cual postular la existencia de una causa primera no es condición suficiente de teísmo (p. 70). Mori, que se ve tentado de afirmar que es “obvio que Spinoza merece por completo el título de ateo” (p. 44), más tarde matiza su afirmación: “quizá la mejor solución sea la que ve a Spinoza como la intersección entre teología y ateísmo” (p. 72). Fue él quien detectó y explotó la dinámica autodestructiva de la teología racional, aquella que buscaba reconciliar, imposiblemente, la metafísica y el antropomorfismo. Descartes es aquí la referencia. Al llevar al extremo su gesto de construir una teología compatible con la sola razón, Spinoza acabó por destruir la bondad, inteligencia, libertad, justicia o misericordia divinas. Y si todo ello falta, pregunta Mori, ¿seguimos en el terreno de lo religioso?

El tercer capítulo, “Virtual atheists”, presenta al anglicano Ralph Cudworth (1617-1688) y al filósofo Pierre Bayle (1647-1706) como los primeros intelectuales en comprender que el ateísmo, más que un insulto, era una postura filosófica. En *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Cudworth concede que tanto teístas como ateos comparten el axioma metafísico según el cual nada surge de la nada y que, por lo tanto, acuerdan en que *algo* debe existir desde la eternidad. Donde difieren es en su naturaleza: los teístas creen que es un ser inteligente que dota al mundo material de su capacidad creativa y regulativa; los ateos, que ese algo es en sí mismo materia sin inteligencia. Cudworth incursiona en las diversas interpretaciones de esta materia,

interesado en señalar al talón de Aquiles de todo ateísmo, el origen del movimiento, de la vida, de la conciencia. ¿La materia eterna es inerte y todo surge del caos, como creen los atomistas antiguos y los mecanicistas modernos? ¿La materia tiene una energía inherente y causal que produce vida y orden desde la eternidad, como postula el griego Estratón de Lámpsaco (actualizado por Spinoza, cuyas ideas Cudworth conoce)? Mori se detiene en los detalles de estas propuestas por dos razones: primero, porque prueban una vez más que la potencia del ateísmo temprano-moderno no reside en su crítica eclesiástica, cultural o bíblica, sino en su metafísica; segundo, porque son estas ideas las que guiarán en gran medida la discusión sobre el ateísmo hasta fines del siglo XVIII.

Al momento de analizar a Bayle, como con Spinoza, Mori desecha la pregunta por sus convicciones personales, su “verdadera posición” (p. 102), concentrándose en cambio en las consecuencias de sus ideas filosóficas. La legitimidad teórica y moral del ateísmo, defendida por Bayle en la última década de su vida, se filtra a través del fideísmo, un dispositivo retórico que, al postular la incomunicación total de los ámbitos de la fe y de la razón, permite hipotetizar heterodoxias. Mori nuevamente enmarca las críticas ateas en los problemas latentes de la teología racional cartesiana. Un primer ejemplo es la conocida posición de Bayle respecto del problema del mal. Si un Dios perfecto –y por lo tanto único, omnipotente, providente, benevolente– es la idea más clara y distinta que poseemos, ¿cómo podría existir en la realidad si choca contra el *cogito* como locus de sufrimiento? Es evidente, entonces, porque pensamos y sentimos el mal existente en el mundo, que Dios no puede ser tal como la razón lo concibe. Un segundo ejemplo es la indagación respecto del origen de las cosas. Bayle reflota un temor que Descartes confió a Marin Mersenne en un intercambio epistolar de 1630, cuando apuntó que los atributos divinos de la libertad y la inteligencia –que Dios pueda crear arbitrariamente estas u otras esencias o leyes o axiomas lógicos u objetos matemáticos– debían ser defendidos en contra de los ateos. Al sugerir la eternidad de dichas esencias, leyes, axiomas u objetos, estos podrían remarcar su independencia respecto de Dios. Bayle, de acuerdo con Mori, retoma exactamente este argumento y lo pone en boca de Estratón: si la materia eterna tiene en sí misma la capacidad de determinar todo lo existente, si ese orden es intrínseco a la materia, no se precisa que la causa primera sea teísta, es decir, un ser libre e inteligente del cual todo depende.

Paradójicamente, la misma filosofía mecanicista de Descartes, llevada al extremo, admitía un giro ateo semejante. En obras como *Le Monde* (c. 1630), Descartes abandonó la idea aristotélica de la substancia como compuesto de materia y forma, otorgando a la materia autonomía epistemológica y ontológica. La convirtió en una sustancia en sí, con sus propias leyes

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 3, 227-247.

de movimiento, suficiente para explicar todos los fenómenos naturales (excepto los mentales), comprensible a través de nuestra idea clara y distinta de *res extensa*. Tanta autonomía forzó a Descartes a matizar su posición, insistiendo en el lazo continuo de la materia con el Dios libre e inteligente que la crea. La advertencia, sin embargo, sería ignorada por el pensamiento ateo materialista del XVIII. Uno de los mejores ejemplos, cuyo caso compone el grueso del cuarto capítulo, “Clandestine atheists”, es Jean Meslier (1664-1729), sacerdote de Etrépigny, recordado por su *Mémoire* anti-clerical, anti-aristocrática y atea, escrita en secreto y revelada luego de su muerte. Meslier, explica Mori, utilizaría la metafísica cartesiana en contra de los teístas, incluido Descartes. Mientras este insistía en la libertad de Dios para crear cualquier esencia, axioma e idea matemática, Meslier afirmaba que esas cosas eran eternas, inmutables, independientes de toda voluntad externa; postulaba entre ellas, también, las leyes físicas. El suyo era un universo cartesiano mezclado con el estratonismo especulado por Cudworth y Bayle, un universo eterno gobernado enteramente por la materia que lo compone y sus leyes naturales y cuyo origen no está en ninguna causa externa inteligente. Por lo demás, Meslier utilizaría en su favor la noción cartesiana de extensión infinita como idea innata para demostrar a priori la existencia necesaria de esta materia. Mori resalta esto como una nueva prueba de la codependencia entre metafísica y ateísmo, porque ¿no es la primera causa del ateo Meslier una versión peculiar del Dios de los filósofos cristianos temprano-modernos? Es eterna, independiente, increada, infinita, el todo que produce todo y que podemos entender a través de nuestra razón, efectivamente, pero material, sin inteligencia, voluntad o libertad.

El quinto capítulo analiza autores ingleses que Mori desacopla de la tradición deísta en la cual son frecuentemente enlistados, ubicándolos del lado del ateísmo. En el caso de John Toland (1670-1722), por ejemplo, se señala cómo, detrás de giros retóricos, definiciones cruzadas, atribuciones y otras estrategias de disimulación y simulación, *Letters to Serena* (1704), *Origines judaicae* (1709) y *Pantheisticon* (1720) acercan ideas ateas. Entre ellas, que Dios no puede ser autor externo del movimiento, porque entonces movería la lengua que miente o la mano que asesina; que, por el contrario, el movimiento es intrínseco a la materia. Que esa materia extensa infinita, viva desde la eternidad, productora de su propia actividad causal y su propio orden, es el universo. Que a través de ese universo se difunde una fuerza material etérea, Dios, solo separable de él a través de las distinciones de la razón humana –lo que equivale a decir que Dios y la naturaleza son la misma cosa–.

El *Treatise of human nature* (1739), la *Enquiry concerning human understanding* (1748) y los *Dialogues concerning natural religion* (que se empezaron a componer en 1751) son analizados para



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Reseñas.

Siglo Dieciocho, 3, 227-247.

resaltar las críticas de David Hume (1711-1776) a los argumentos teístas, acercándolo al ateísmo filosófico. Mori se detiene en especial en su rechazo a los argumentos a priori y a posteriori sobre la existencia de Dios, esto es, su crítica a la noción de la *idea Dei* innata a través de la cual alcanzamos conocimiento auto-evidente de la existencia y los atributos de Dios y, por otro lado, a los argumentos derivados del orden del universo. En cuanto al apriorismo, Hume, empirista, duda de que la existencia sea una propiedad que pueda deducirse necesariamente, sin experiencia, de la definición de Dios. Puesto que nuestras ideas no van más allá de nuestra experiencia, al no poseer experiencia de los atributos divinos (sabiduría, bondad, misericordia, por ejemplo), no podemos tener un conocimiento cierto de Dios. Respecto del argumento a posteriori, Mori resalta el lazo entre las críticas de Hume y las posiciones de Estratón (vía Bayle). Si el orden del universo se adjudica siempre a un autor inteligente, ¿quién es el autor del orden que existe en la mente (inmaterial) de Dios, de donde parte el orden (material) del universo? La regresión infinita en busca de una causa, dice Hume, lleva a privilegiar el ateísmo como la solución más económica: la primera causa material posee en sí un principio eterno de orden, orden que, por lo demás, tiene la ventaja de presentarse a nuestros sentidos.

El capítulo seis, “Scepticism, deism, and atheism”, analiza manuscritos clandestinos y autores del siglo XVIII francés, con énfasis en las figuras de Denis Diderot (1713-1784) y Paul d’Holbach (1723-1789). Mori analiza en especial las cartas y obras redactadas por Diderot entre 1760 y 1770, cuyos manuscritos serían publicados recién en el siglo XIX, por ejemplo, *L’Entretien entre Diderot et d’Alembert*, *Le Rêve de d’Alembert* y *La Suite de l’entretien*. Allí, Diderot permanece en las dificultades abiertas por la teología racional cartesiana: ¿cómo concebir un ser inextenso que, difiriendo de la materia, está en relación con ella? ¿Cómo explicar el origen de la vida consciente en la materia inerte? Sus inquisiciones lo llevan a arriesgar, aun en la duda y la ambigüedad, la posibilidad de que el principio de la vida sea eterno, inherente a la materia, organizado a partir de moléculas que, en combinaciones y recombinaciones constantes, den lugar a los seres y objetos que conocemos. Cómo el atributo del pensamiento, necesariamente propio de la materia, se activa e informa algunos entes y no otros, es un misterio que Diderot admite no poder penetrar.

La solución llegará en *Sistema de la naturaleza* (1770), de Paul d’Holbach, obra en la que Mori ve la culminación de la emergencia lenta, necesariamente nicodemita, del ateísmo filosófico. Aquí no hay concesiones, fideísmos, atribuciones a terceros, soliloquios privados: hay una “*summa* de pensamiento ateo” (p. 287) que reúne y potencia mucho de la tradición que Mori historió en el libro. Allí se encuentra, entre otros, el determinismo y la crítica al antropomorfismo teológico de Spinoza; la oposición bayleana entre Dios y el mal; la idea de Toland respecto del



Publicación sujeta a las normas de la licencia [Creative Commons BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

movimiento como esencial a la materia; el empirismo que había servido a Hume para rechazar la *idea Dei*. Como Diderot, d'Holbach se decantará por el materialismo mecanicista, afirmando que todo evento, ser u objeto del universo es producido por el movimiento de moléculas y que el pensamiento es una propiedad adquirida bajo cierta organización o configuración. Su originalidad, señala Mori, está en sistematizar la idea de que esas moléculas son distintas unas de otras. La materia es en sí misma heterogénea, está constituida por partículas cualitativamente diferentes, que obedecen a leyes y propiedades específicas y cuyas combinaciones explican la variedad de trayectorias vitales en el universo.

Dicha solución no acabaría por convencer a Voltaire (1694-1778), figura utilizada en el libro para demostrar que ateísmo y deísmo, las dos posiciones que durante la Ilustración compartieron la crítica a las supersticiones cristianas, la Revelación y la religión organizada, difieren en un punto sustancial: si la causa primera es o no libre e inteligente. Mori retrata muy bien la fragilidad existencial de los años últimos del *philosophe*, años en los que admite con Spinoza, presionando a Descartes, que una sustancia no puede producir otra sustancia y que el mundo debe emanar eterna, necesariamente de Dios y que Dios está, por lo tanto, difundido a través de la materia. Con todo, quería evitar un mecanicismo ateo. Las pasiones de la angustia y la esperanza, dice Mori, y no la coherencia filosófica, son las que guían el pensamiento de Voltaire en el final. Necesitaba creer, aun si esto, como él admitía, no era más que una probabilidad, que formaba parte de un universo deseado, animado y ordenado por un ser invisible.

En el epílogo, Mori regresa por última vez al núcleo de su propuesta: que el ateísmo filosófico es el fruto inevitable de la teología racionalista cartesiana. Esa teología intentó elaborar un conocimiento sobre la esencia de Dios pasible de ser defendido por la razón; en el trayecto, generó lo opuesto, una metafísica que, con las mismas herramientas, acabó por destruir toda posibilidad de concebir racionalmente a la divinidad. El ateísmo es, en definitiva, el reconocimiento de la imposibilidad de revestir al Dios cristiano de un exterior filosófico. Es conservar una primera causa eterna, infinita, necesaria, increada, productora de vida y de consciencia, pero, porque es materia, vacía de todo atributo antropomórfico y, por lo tanto, de toda utilidad para construir una religión pública o personal.

Ismael del Olmo

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento

ORCID 0000-0003-2935-8068
delolmoismael@hotmail.com



Recibida: Mayo 2022.

Aceptada: Junio 2022.

Reseña: Perticone, Carina (2020). *Cocina, cuisine y arte*. Tandil: Editorial UNICEN.

¿Es la *cuisine* un arte? ¿Es el cocinero un artista? ¿Cómo se ha concebido y definido al propio concepto de “arte” a lo largo de la historia, y cómo esa variación conceptual ha afectado a la cocina? ¿Cuáles han sido las diversas estrategias discursivas que se han utilizado para intentar legitimar la pertenencia del “arte culinario” al ámbito de las “bellas artes”? He allí algunas de las preguntas que parecen haber motivado la escritura del esclarecedor, ameno y muy bien documentado libro de Carina Perticone, *Cocina, cuisine y arte*, cuyo título se inspira sin dudas en el trabajo del antropólogo británico Jack Goody, cuyo origen es una Tesis de Maestría en Crítica y Difusión de las Artes defendida en la Universidad Nacional de las Artes (Buenos Aires, Argentina), y cuyos méritos hicieron que fuera incluido entre los 28 “títulos clave” que la Cancillería y la Cámara Argentina del Libro seleccionaron para ser presentados en las ferias más importantes del mundo durante el año 2021 (*La Nación*, 13 de agosto de 2021).

Al igual que Jack Goody (*Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. La autora utiliza la versión castellana: *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa, 1995) quien dedico un célebre estudio antropológico a desentrañar el vínculo entre las prácticas culinarias y las clases sociales en diversos contextos históricos y culturales, sin por ello intentar establecer una jerarquización entre las culturas analizadas, sino solo con el fin de “desentrañar procesos”, Perticone busca comprender. En otras palabras, la autora pretende hacer una arqueología –o quizás, más bien, una genealogía– que nos permita entender cómo y por qué ciertos actores sociales y académicos se han esforzado –y continúan esforzándose– por identificar a la cocina [no en términos genéricos, definida como el “conjunto de prácticas de transformación de alimentos para su consumo” (p. 18), sino a la *cuisine*, esto es, a las prácticas culinarias de los restaurantes que forman parte del “circuito Michelin-San Pellegrino”, compuesto por los establecimientos que la guía roja de Michelin clasifica con 3 estrellas y por los “50 mejores del mundo” según la lista anual patrocinada por la marca de agua mineral San Pellegrino] con una disciplina artística.

