

tivo y filosófico. Igualmente, es de gran ayuda para cualquier especialista interesado en reconstruir parte de la historia natural americana, desde las primeras descripciones escritas hace medio milenio.

Johan RODRÍGUEZ y Bernardo URBANI.

ALBIAC, G. *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Tecnos, Madrid, 2013. 660 páginas.

La editorial Tecnos vuelve a publicar *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, del Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid Gabriel Albiac Lópiz (Utiel, 1950). Este trabajo vio la luz en Hiperión y fue Premio Nacional de Ensayo de 1988. En aquel año, 1987, esta obra y el manual de Sergio Rábade para Cincel (*Espinosa: Razón y Felicidad*) fueron las dos grandes contribuciones en nuestra lengua a la temática espinoziana (en aquel año se publicó *La certeza del camino* de Abraham Pereyra, en Ediciones Universidad de Salamanca y, dos años antes de editar la *Sinagoga*, Hiperión había dado a la luz pública la edición crítica por Albiac del *Exemplar humane vitae* del trágico Uriel da Costa).

La estructura de la presente reseña procurará respetar dos partes; la primera dará cuenta de la obra como tal, es decir, como obra nueva, para aquellos que aún no la conozcan (si bien procurará aportar algo interesante para quien sí la haya leído); la segunda -bastante más breve- intentará dar una interpretación al sentido de su reedición en nuestros días, tanto para su autor como para el lector.

Esta obra -que consta de dos secciones simétricas de tres capítulos cada una (*Asylum ignorantiae* y *Perseverare in diabolicum*)

más los apéndices- no trata sólo de ser una investigación historiográfico-crítica del contexto y bagaje del judío holandés sino, muy por encima de eso, ofrecer una línea de respuesta a la pregunta sobre «por qué hemos nacido nosotros, cómo nuestro tiempo, por qué nuestra palabra» (p. 15). Interesante por igual para el historiador o teórico de las ideas políticas (investigador que ha de horadar el suelo de donde pueden brotar las mismas) como, por supuesto, para el filósofo metafísico o el teólogo, esta no es, no obstante, y debe advertirse ya, una obra *sobre* Spinoza. Quien quiera leer una biografía puede acudir al *Spinoza: A life* de Steven Nadler (Cambridge University Press, 2001) o a lo que el celeberrimo *En busca de Spinoza* de Antonio Damasio (Crítica, 2005) relata acerca del Pulidor de lentes.

Hecha ya la advertencia, y sólo para quienes estén en lo primero (la historia y la teoría de las ideas políticas), diríase que la obra comienza realmente cuando su autor escribe: «Uno no puede evitar un cierto escalofrío, al leer en la pluma eclesial del judío madrileño [Abraham Pereyra] el eco piadoso, en dos siglos anticipado, de las palabras mordaces que otro judío -[Marx]- escribirá acerca de la fantasía religiosa, soteriológica en general. [...] Todo lo que queda es dar el vuelco a las valoraciones [...] ¿habría sido posible acometerlo si en la cabeza de aquellos de quienes Pereyra es sólo paradigma no se hubiera producido ya la asimilación definitiva esperanza /sumisión/ temor que, llevada al límite, exasperada hasta lo insoportable, exige ese tajo implacable mediante el cual Espinosa inaugura un mundo discursivo manifiestamente nuevo?» (p. 135). De modo que, para el historiador o teórico de las ideas políticas, todo lo anterior bien puede ser leído como un -apasionante e ilustrativo, por supuesto- “apéndice” cuya acometida puede posponer (tomándose, para no perder ni un ápice de significado, la ligera molestia de buscar algu-

na breve noticia de las desventuras de Sabatai Zevi). Comenzamos así por Abraham Pereyra, el judío sefardita que lleva en la lengua de Sefarad el pasado que quiere borrarse y que reniega de sí para abrazar la piedad askenazí, abdicando de cualquier mínimo uso de la razón que quiera inquirir sobre la fe. Pereyra es una de las dos vías de negación de sí mismo que le quedaban al marranismo holandés: echarse en brazos de quienes habían podido guardar con cierta pureza el Talmud, esos askenazíes procedentes de Centroeuropa y que ahora andaban confundidos por el levantamiento campesino que se extendió por Ucrania en 1648 y 1649, una desgracia sólo comparable, entonces, a la expulsión de España.

Todo lo anterior nos conduce directamente al otro posible enfoque de una lectura profesional: el enfoque del filósofo metafísico - también, el del teólogo y el filósofo de la religión-, porque se reproduce en el lapso de tiempo investigado en *La sinagoga vacía*, una vez más, esa dualidad que muestra el judaísmo desde (al menos) la destrucción del Segundo Templo por los hombres de Tito, allá por el 70 de nuestra era. Conviene recordar lo que pasó entonces: por un lado, el judaísmo se tornó patria transportable en forma de palabra talmúdica, de oral tradición que se hacía palabra escrita -y sus guardianes, los fariseos, habrían de ser reconocidos como legítimos rabinos desde Johanan ben Zakkai-; por otra parte, frente a ellos, quedaban los que antaño estuvieron vinculados al Tesoro del Templo y que defienden ahora la Escritura en su literalidad, la Torá sobre el Talmud: el caraitismo dará un relevo al saduceísmo conservando cierto sensualismo, apego a los bienes materiales y la negación de la inmortalidad de alma. Entre ambos caminos se abrió una tercera vía en la Baja Edad Media, al sur de Francia (simultáneamente a la aparición de los cátaros y albigenses) que prenderá muy rápidamente en la Península Ibérica: la Cábala.

En el *Zohar* del discípulo de Maimónides, Moisés de León -a quien no se menciona en esta obra, pero sí, y abundantemente, a Isaac de Luria, quien lo asimiló-, encontramos una interpretación cabalística sin adherencias gnósticas ni neoplatónicas, donde se niega que el mal sea la privación del bien ni el resultado de un movimiento de la voluntad bajo el libre arbitrio. La Cabalística íbera del *Zohar*, frente a un maestro Maimónides (que en esto sostenía lo mismo que Agustín de Hipona), afirmaba que no hay ni puede haber adoración divina sino en la oscuridad. La Divinidad no puede entenderse ya como lo Uno plotiniano, que va degradándose de modo descendente, sino que, siguiendo la Cabalística íbera, se nos pone ante una Divinidad que obra cual organismo, de modo que el mal es producto de la separación que el organismo presenta en su estructura originaria: Adán no produjo el mal, sólo le permitió el paso, pues el mal estaba ya ahí, como parte del todo. Una doctrina como esta, esotérica a más no poder, con la expulsión de 1492 irá revelando su secreto (no faltan en la arquitectura de la Holanda del XVII alegorías sefiróticas) y consigue introducir en la catástrofe una esperanza mesiánica: «¿Se levanta la trampa del suelo si no ha atrapado algo? Si se toca la trompeta en la ciudad, ¿no temblará el pueblo? Si sucede una calamidad en la ciudad, ¿no la ha causado el Señor?» (Amós, 3: 5, 6). Como escribe J. M.<sup>a</sup> Beneyto: «Después del éxodo de España el cabalismo sufre una transformación completa. Como consecuencia de la extensión material y espiritual de esta crisis, la cabalística judía pretendió la dominación espiritual del judaísmo. Esta pretensión se hizo patente cuando la cábala se transformó de una doctrina esotérica en un movimiento popular» (“La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, en *Res publica*, 5, 2000, p. 7)

Estamos en disposición de atacar el fascinante caso del mesías apóstata Sabatai Zevi,

al que Albiac dedica el capítulo 1 de la sección I: «El número de la bestia» (pp. 25-55) - se recomienda la lectura previa del primer apéndice (pp. 491-509). Sefarditas y askenazíes habían sufrido -unos antes, los segundos después y muy recientemente- la violencia y el rechazo. Con pocas excepciones la noticia del mesías Sabataí Zeví -caudillo político que recuperará Tierra Santa, someterá al turco y unificará las Tribus- es acogida con gran esperanza. Spinoza, quien ya había sufrido el *herem* o anatema que le había expulsado de la comunidad judía, lo ve todo pero elude responder sobre ello en la correspondencia hasta pasados diez años, hasta la constatación del fracaso absoluto, hasta el desengaño fatal. Pues buena parte de los judíos se habían resistido -en virtud de ese “cuanto peor, mejor”, de esa idea de que «el hijo de David sólo vendrá en una época completamente culpable o absolutamente inocente» (*Talmud de Babilonia*, Sanedrín 38a)- a reconocer el fracaso absoluto, a constatar el pleno nihilismo y el ridículo en la conducta del mesías de Esmirna. Esto explicaría, siguiendo el hilo argumental de *La sinagoga vacía*, que la posición de Spinoza con respecto a la Nación judía y su fin en la Historia haya sufrido una extirpación de la teleología del *Tractatus Theologico-Politicus* al *Politicus*. En el siguiente capítulo, “Apología del fallido: la epopeya marrana” se nos pone en situación que hace comprensible -hasta llegar a la hoy difícilmente creíble salutación entusiasta de un mesías tan anómalo y disparatado en todas sus facetas como Sabataí Zeví- la dificultad esencial del marranismo radicado en Amsterdam para encajar. No es cristiano nuevo ni judío viejo. El marrano habría de ser un cristiano sin querer, un judío sin saber pero con voluntad de serlo: Abraham Pereyra. Pero no todos podían abdicar de sí mismos o de la razón, como (ambas cosas) hizo este madrileño, y a algunos que no lo hicieron (como Prado y Spinoza, respectivamente) les

dedicó estas palabras: «Qué es este mundo sino tierra estéril, campo lleno de abrojos y espinos, prado verde lleno de serpientes venenosas» (citado en p. 142).

La obra avanza hacia la propuesta fundamental del autor como historiador *sensu stricto* de la Filosofía: la auténtica línea de ruptura de la filosofía del Pulidor de lentes con la de los cartesianos radica en la ética, puesto que la *Ética* es eso, una ética, asentada, cierto es, sobre una metafísica que se construye sobre la física galileana de la composición de fuerzas. Una ética, en fin, «asentada sobre la base de una teoría materialista de la subjetividad» (p. 220). El materialismo de Spinoza -con Vidal Peña (*El materialismo de Spinoza*, Revista de Occidente, Madrid, 1974)- no es un corporeísmo grosero sino que reposa, en la metafísica, sobre la suposición de un todo horizontal no orgánico sino mecánico, una suerte de red sin un afuera, una red tejida de composiciones, superposiciones y anulaciones de fuerzas. Esta metafísica recalca en una ética donde resuenan el epicureísmo y el estoicismo.

Con respecto a la metafísica, y como constata Vidal Peña en su tesis doctoral, Hegel se confunde -transido de Fichte, podría decirse- cuando ve en Spinoza un orden (vertical) descendente en el que el modo es la fase más baja de todas y la subjetividad sería solamente un alejamiento de lo general, sin posible retorno a ello. Para Spinoza, el humano es una composición de fuerzas que *da cuenta con palabras* -que no es lo mismo siempre que *conocer*- de las imágenes que proyecta: un *conatus* de perseverancia en el ser. Para Albiac, la ética y la filosofía política -lo que Descartes no se atrevió a construir conformándose con una moral provisional sucedánea- es el asunto crucial del filosofar de Spinoza.

En resumidas cuentas, Spinoza extrae en metafísica las consecuencias de la nueva *imago mundi* galileana y de la idea de subs-

tancia cartesiana (haciendo coincidir, a diferencia de Descartes, el *ordo cognoscendi* con el *ordo essendi*) a la par que es capaz de construir el sistema teórico-práctico que en el francés queda en suspenso -algo intolerable, debió de pensar el holandés, en un pensador sistemático. Y, para ello, Spinoza no se valió del escepticismo y el epicureísmo como punto de partida -caso de Descartes- sino que en él estos constituyen, ya radicalmente transmutados por el “De Deo”, el punto de llegada, tanto en ética como en la nueva filosofía política, la del *Tratado Político* -el realismo de Maquiavelo y la tesis adelantada por Montaigne La Boétie sobre la servidumbre voluntaria de la humanidad están presentes, a su modo, en *TP*.

Hasta aquí lo que puede decirse en este breve espacio -continuamos centrados en el interés que esta obra tiene para quien no la haya leído- desde el punto de vista del historiador y el teórico de las ideas políticas como desde la perspectiva del estudioso de la metafísica o del teólogo o filósofo de la religión. Mas la inmensidad del estudio -en lo cualitativo y en lo cuantitativo, véase el número de páginas- da para mucho más. En efecto, la confrontación de los casos de Uriel da Costa y de Juan de Prado no sólo son interesantes por ser precedentes recientes al filósofo holandés del desarraigo con respecto a la comunidad que con veinticuatro años habría de afrontar sino que tienen, a nuestro juicio, un valor inmenso en tanto en cuanto muestran -no sólo para la época y el lugar- los dos modos de afrontar el tener que habérselas necesariamente con la institución religiosa desde el desarraigo y el escepticismo.

Porque, a diferencia del madrileño Abraham Pereyra, quien era el auténtico marrano -cristiano sin querer, judío sin saber pero con voluntad de serlo-, en Da Costa nos encontramos que al marrano “ateísta” que no quiera salir de la Comunidad -el que niega la inmortalidad del alma y se abstiene de consi-

deraciones sobre las cosas divinas, teniéndolas al margen de su vida ordinaria- no le queda más refugio en la doctrina que un no muy bien visto “saduceísmo” presente en forma de caraitismo (en el caso de Da Costa conocido por vía materna, aquella por la que se transmite la fe y la pertenencia a la Nación de Israel). Debe decirse aquí que el caso Da Costa -estudiante “desaparecido” (la hipótesis alternativa de Albiac sobre estos años en blanco es muy interesante de cara a hacerse la semblanza y comprender el destino del personaje: pp. 284-287) en Coimbra y cuya familia tuvo que habérselas con el Santo Oficio como él habrá de habérselas con ese *imperio dentro de otro imperio* que fue el fariseísmo amstelodamo- es el que inspiró al autor de *La sinagoga vacía* el nombre de la obra. En efecto, Da Costa dejó escrito, en relación al más humillante de sus padecimientos bajo las autoridades religiosas, que «peracto opere, quando jam nullus restabat, surrexi è loco» (*Exemplar Humanae Vitae*, citado en la apertura de la obra aquí reseñada, p. VII). Y ese lugar era ya una sinagoga vacía, como su conciencia religiosa, como su alma para los miembros de la Comunidad. Uriel da Costa insiste en sus memorias en la ortodoxia del padre, que le inculcó la creencia cristiana en la inmortalidad, algo que a Gabriel (luego Uriel) le resultaba aún más terrible que la muerte definitiva. Por otro lado, Da Costa se percató de que los judíos de Amsterdam prescribían cosas que en nada tenían que ver con lo prescrito por Moisés: la ortodoxia askenazí no era La Ortodoxia. Intenta entroncar con ese otro camino de la religión hebrea (¿saduceísmo?, ¿caraitismo?, ¿esenismo?... llámese como se quiera) donde le parece encontrar la verdad de la Ley y poder escapar al horizonte aterrador de la vida eterna. Liberadora literalidad de la lectura (donde no hay inmortalidad del alma ni preceptos absurdos) para alguien como Da Costa. Pero esto no valdrá para que la autoridad lo ignore -tan solo pedía

eso- y el rabinato farisaico gana la partida de un modo trágico. Debe añadirse, para cerrar estas líneas dedicadas al caso Da Costa, que en esta nueva edición el autor recoge el relevante hallazgo de Salomon y Sassoon en los noventa: un texto perdido durante cuatro siglos y fundamental para entender el caso Da Costa: el *Examen de tradiciones fariseas*.

Volvemos ahora la mirada a Juan de Prado. En este personaje encontramos no a un atormentado sino a un libertino que defiende una suerte de religión natural en la que cualquier afirmación de la inmortalidad del alma queda cómodamente relegada a la fe, mas exclusivamente a esta, nunca como verdad objeto de demostración irrefutable ni, menos aún, como evidencia clara y distinta para las luces naturales del entendimiento humano. Prado fue modelo de cínico libertino, pues en su intento de arraigar después en su Córdoba de origen quiso, para recuperar sus propiedades, *desconvertirse* (o, más bien, *re-convertirse*), reconciliándose con la fe católica.

Para Da Costa ambos credos (cristiano y hebreo) eran igualmente absurdos y tiranos. Para De Prado ambos igual de útiles o inútiles, según el caso. Para ambos, falsos. Aquel apelará a Critias en sus argumentos y este a Duns Scoto, para desconcierto e irritación de los farisaicos rabinos de la Comunidad judía amstelodama -reservamos al lector novel de la obra el final que deparó a ambos personajes su fascinante historia (pp. 243-399).

Ambos casos sólo pueden comprenderse, siguiendo a Albiac, atendiendo a ese peculiar contexto que era el Amsterdam del XVII. En la ciudad del Amstel coexisten entonces todas las corrientes de heterodoxia religiosa de aquellos años y aunque la Inquisición sigue la pista de los marranos, nada puede hacer salvo controlar qué ideas pueden ser importadas de dicho lugar (y por quién). A diferencia de otros lugares de Europa, la presencia judía en Amsterdam no está acotada sino diseminada, si bien lucha por conservar unas raíces y una

ortodoxia que, al menos para un Da Costa, no merece tal nombre. La comunidad judía emerge públicamente en el momento de gran control por parte de las Provincias Unidas del comercio marítimo. Para la época y el lugar la única *vera religio* -cada cual puede tener su religión verdadera-, la auténtica re-ligazón existencial, es el comercio y las religiones positivas que en su intolerancia le pongan trabas se las verán con las autoridades. En este contexto, la medicina es una de las profesiones en la que los judíos de Iberia han alcanzado la más alta reputación -aquí es donde se nos hace comprensible el perfil (siempre *de perfil*) de la figura de Juan de Prado. Pero también es una de las profesiones que, en virtud del conocimiento en la que se basa, más “ateístas” presenta. ¿Qué significa ser “ateísta” en el siglo XVII? Albiac deshace el posible malentendido: “ateísta” era un apelativo que sólo se usaba por los enemigos de aquellos a los que se dirigía de modo descalificador y refería a aquellos que seguían la “moda” del epicureísmo en la segunda mitad del XVI -tras el descubrimiento del *De rerum natura* en forma de ejemplar completo e intacto en un monasterio centroeuropeo. Lucrecio supuso, siguiendo a Albiac, una gran sacudida -véase el caso de Ficino, durante el XV, quien confiesa que su primer amor fue Lucrecio y que, por eso mismo, quiso curarse con el platonismo de esa falta absoluta de trascendencia. En fin: un ateísta es, en suma, quien considera, como Lucrecio, que las cosas de los dioses no nos conciernen pues, al fin y al cabo, siendo yo, la muerte no es y siendo la muerte, yo no soy. Pero, al fin y al cabo, a no ser que se siga manteniendo la convicción de un mesías caudillo en quien poner esperanzas histórico-políticas, una vez que se niega la vida *post mortem* no hay menester de fe. Pero cuando Sabatai Zeví apostata de un modo tan abyecto y, al pasar de los años aquello que la Cábala -inspirándose en ciertos pasajes de un Talmud (palabra

rabínica, protésicamente añadida) y de una Torá nunca literalmente interpretada- viene a sugerir no acontece... No acontece, en definitiva, que, de tanta infamia, de tanto mal, de tanta humillación, ha de nacer *lo que salva*. ¿Qué esperanza cabe? La esperanza, ve Spinoza, es la otra cara del temor de lo sobrenatural. No hay miedo de lo trascendente sin albergar esperanza en ello. Pero, ¿puede haber esperanza sin miedo?

La respuesta del Spinoza de Albiac la encontramos en el tercer capítulo de la segunda sección, último del libro: “*Corporis fabrica*. Espinosa en la refriega”. Aquí Albiac opera su segunda negación del tópico, negación que no es negación de la negación, quede esto claro -el sentido de esto último se aclarará en la siguiente parte de la presente recensión, la dedicada a la cuestión de la reedición y re-lectura de esta obra. Albiac afirmó que la *Ética* era una ética y no una metafísica (aunque se asiente en esta y esta en una física). Ahora se trata de mostrar de una vez por todas que la *Ética* es un manifiesto y que como tal entendieron este peculiar pensamiento «esos canes -infallibles siempre en la elección de la presa, pues les va en ello la vida- que son los censores sinagogales y eclesiásticos, teólogos de múltiple filiación o cartesianos vergonzantes» (p. 405). Rábade, en el manual publicado el mismo año: «En un autor de tanta reciedumbre metafísica resulta extraño o, cuando menos, inesperado encontrarse con una teoría política y, además, con una teoría que cabe calificar como muy elaborada. Es sorprendente verlo descender desde la más alta especulación a una praxis política bastante minuciosa. Este hecho tiene que llamar la atención de los intérpretes y ha abierto y sigue abriendo no pocos interrogantes sobre la posible continuidad entre su pensamiento político y su pensamiento metafísico: ¿es la política una especie de apéndice de la metafísica de Espinosa? Este apéndice, ¿es un simple añadido o, por el contrario, está

entrañado en el desarrollo interno del sistema? (Op. cit., p. 247). Las respuestas últimas -al menos las más actuales- a estas preguntas están en *La sinagoga vacía*. Con ellas se explicaría también el gran cambio operado del *Tratado Político* al *Teológico-Político*. En efecto, en el segundo -el primero en el tiempo- se da ya una *desantropocización* del Dios-Rey (que culminará en el “De Deo” de la *Ética*) pero en el *Tratado Político* queda bien claro que el horizonte de esperanza para la Nación de Israel en particular y para el género humano en particular es cosa vana. En efecto, si en el Escolio de la proposición 49 de *Ética* II, dice el holandés que su doctrina enseña el modo de dirigir a los ciudadanos para que hagan libremente lo mejor, «enseña cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos». Si las formas de gobierno están ya ensayadas en la Historia y -con Maquiavelo- entre estos modelos se da un ciclo incesante en *eterno retorno*, la cosa estará en reducir al absurdo la preferencia filosófica por uno u otro modelo -todos vuelven, ninguno queda- a la vez que en delimitar las determinaciones de la estabilización de cada modelo que les impide sucumbir en odiosa tiranía (la turca es el modelo de la época de nuestro filósofo holandés). Hacer política es gestionar afectos y erigir simulacros sabiendo, por doloroso que sea, que no es el humano un imperio dentro de otro imperio, que su impotencia no es vicio de la naturaleza y que esta es fenómeno natural tan digno del estudio del filósofo serio como cualquier otro. En el momento en que el filósofo “valora” superpone el simulacro sobre lo real, se zafa de la mecánica de los

afectos, idealiza, utopiza y, finalmente, fracasa. Confluyen aquí Maquiavelo, Pascal y Spinoza: querer proponer una utopía es un disparate tal como querer reglamentar un manicomio. La condición de posibilidad de toda utopía es la esperanza que está hecha del mismo fantasma que el miedo: un futuro informe. Escribirá Albiac a finales del siglo pasado, algo más de una década después de editar su *Sinagoga*: «En síntesis, el único principio esencial de toda realidad determinada, la *potentia*, esencia de eso a lo cual Spinoza describe como substancia única y no jerarquizable -ni ontológica, ni moral ni políticamente- no puede conocer en su despliegue resistencia alguna que limite su absoluta capacidad autodeterminativa. Mas, cuando del plano de la substancia nos vemos forzados a pasar al de los modos, fragmentos de potencia entre fragmentos de potencia, que chocan entre sí, se rozan, se componen, convienen a veces, con frecuencia libran mortíferas batallas... La libertad, entonces, de los unos no puede aparecer sino como determinación de una sobrea-bundancia de potencia dominante. Y no hay reglas, “leyes”, derecho (menos aún “derecho humano”) que reduzcan el conflicto o limiten sus efectos, “puesto que el derecho de cada cual se define por su *virtus*, o sea, por su poder [...] Que el Estado reposa, sin embargo, sobre el terror -*metus*- es algo que los más venerables entre los teóricos que asistieron al nacimiento y configuración de la máquina habían apreciado, desde los orígenes mismos de la modernidad, como la esencia misma de su ser. En el XVII, Spinoza le dará forma definitiva, al describir cómo “aquellos que no aceptan el miedo ni la esperanza y no dependen más que de sí mismos”, pasan automáticamente a convertirse en “enemigos del Estado” frente a los cuales éste no puede sino “ejercer su represión” por encima de toda norma» (*Pensar en el siglo*, Taurus, Madrid, 1999, pp. 41-44).

Esto nos conduce a la breve segunda parte de la reseña: una interpretación al sentido de su re-edición en nuestros días, tanto para

su autor como para el lector. Albiac cita a finales del siglo XX (*Pensar en el siglo*) a Saint-Just en estos términos: «“Todas las piedras necesarias para el edificio de la libertad están ya talladas; con esas piedras podéis levantar un templo o bien una tumba”. Será una tumba. La de las grandes mitologías sobre las cuales la Revolución alzó su templo» (*Op. cit.*, página 40). Todo marxista que se declare hoy “progresista” es un impostor. Spinoza es la fórmula de un Marx sin implicancias de apisonadoras progresistas, sin *gulags*, sin represión, sin pogromos; es la antesala de la lectura de *El Capital*, quizá la única lectura verdadera. En el contexto de esta crisis que estamos viviendo muchos son los que reivindican ahora a un clarividente Marx que ha devenido súbito *trending topic* por doquier, pero muy pocos los que se molestan en leer comprensivamente aquella su obra fundamental. *La sinagoga vacía*, leída hoy, sigue dando una clave fundamental para entender al judío de Tréveris en un momento en el que sigue teniendo tanto que decir como antes.

Vicente CABALLERO DE LA TORRE

CATALÁN, M.: *La ética de la democracia. Sobre la política de John Dewey*. Alicante, Verbum, 2013, 120 pp.

*Filosofía y democracia: John Dewey y la política actual*.

Los tiempos de crisis suelen alumbrar las grandes reflexiones sobre el presente inmediato. Las dificultades actuales siempre son un incentivo para buscar en el pasado explicaciones dignas de crédito. A este propósito responde el libro del filósofo y escritor Miguel Catalán (Valencia, 1958).

*La ética de la democracia* no responde a la exposición de la filosofía política del autor