

al abrir estas páginas, que redescubren a su vez muchas otras obras del acervo de la filosofía política.

Andrea Carolina MOSQUERA VARAS

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

“Existen dos formas de leer. Podemos, mediante la lectura, prolongar y acentuar la suspensión de la referencia del texto al entorno de un mundo y al auditorio de los hablantes. En ese caso, adoptamos una actitud explicativa. Pero también podemos suprimir dicha suspensión y realizar el texto en el habla actual. Esta segunda actitud es el fin propio de la lectura”.

Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, p. 74.

“Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló, un nuevo “marxismo” no tenga ya ese aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx”.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, p. 64.

¿Cuáles son las razones por las que leer o releer esta obra de Gabriel Albiac (Utiel, 1950) y que justifican esta nueva edición? Las razones las encuentra quien esto escribe en una serie de encuentros con el autor donde este ha practicado una *re-lectura* de sí –o, según él mismo, de

un hombre muerto, pues “nada hay más muerto para un hombre que aquel que él fue. El que no volverá a ser nunca” (p. XII). Es cierto que, como balance de estos más de veinticinco años, constatamos que no han cambiado ni el trasfondo freudiano en la forma de entender la *cupiditas* espinosiana ni el contrapunto que esa suerte de gemelo enemigo –Pascal, del que ya prepara una edición– propicia siempre en el discurso de Albiac las concurrencias fascinantes de los antagonistas barrocos. Este enfoque sigue siendo válido para el Albiac sexagenario como lo fue para el hombre que en el curso de su treintena escribió *La sinagoga vacía*, Premio Nacional de Ensayo de 1988.

El Spinoza sobre el que Albiac publica de nuevo su *Sinagoga* no es leído por su autor como el Spinoza de finales de los ochenta, sin que por ello falte a la verdad el autor en el nuevo prólogo: “No he reescrito más que aquello que no hubiera podido serlo en el año 1987” (p. XIII).

En primer lugar, Albiac agradece ahora, sin crítica, las citas de la investigación neurocientífica de Damasio –la cual se encuentra en la línea del *materialismo eliminativo* y, por ende, en las antípodas del pluralismo ontológico que el materialismo filosófico defendido por la Escuela de Oviedo vio cumplirse en el holandés y con el que el joven Albiac, por lo expuesto posteriormente, se encontraría realmente en su lugar. Ciertamente, debe reconocerse que en la actualidad las neurociencias –que han entroncado mejor con la filosofía anglosajona que con la continental europea– han puesto de nuevo

en circulación al judío de Amsterdam y suscitado el interés por las interpretaciones de su filosofía. Para la Escuela de Oviedo –es decir, para Vidal Peña en *El materialismo de Spinoza*, último hito interpretativo de la *Ética* en lengua española– la filosofía de Spinoza no es –ni tampoco lo es para Damasio, dicha sea toda la verdad– un panteísmo ni una mera secuela del racionalismo cartesiano sino un materialismo crítico (no reduccionista o eliminativo, como sí sugiere Damasio) de modo que Spinoza –y aquí radica la diferencia común con el neurocientífico– nos proporciona una ontología sin monismos ni corporeísmos fisicalistas. El espinosiano, tanto para aquel Albiac, como para el actual, así como para Vidal Peña, es un materialismo de las composiciones, superposiciones y anulaciones de fuerzas, no un corporeísmo. Donde estaría la discrepancia radical de Albiac con Vidal Peña, hace veinticinco años tanto como ahora, es en la consideración por parte de este último de que es posible rastrear el espíritu objetivo hegeliano en la *Ética* así como una serie de procedimientos dialécticos y no estrictamente *more geometrico* que se ejercitarían, aunque no se explicitarían, en la obra. Pero, ciertamente, muy por encima de este forzado encuentro entre el filósofo y el neurocientífico, está el hecho de que el neurocientífico ha sido responsable no sólo de esta revitalización entre los intelectuales y ciertos científicos anglosajones del interés por la filosofía de Spinoza, sino también –junto con la trilogía de Steven Nadler– del interés por su esquivia personalidad. Así, Albiac es

citado por Damasio en relación a la ausencia intencionada que el holandés supone en la obra de un Freud donde la presencia del Pulidor de lentes es innegable, de modo que, Damasio (*En busca de Spinoza*, p. 242), en relación a esto y reconociendo así la importancia del objeto de estudio de la obra de Albiac –las fuentes marranas del espinosismo–, subraya agudamente que esta ausencia de Spinoza en Freud es probablemente del mismo tipo que la falta de reconocimiento de Da Costa en Spinoza: los principios del pensamiento de uno se extraen de la atmósfera creada por el anterior y crear una atmósfera no obliga a reconocimiento de autoría por aquellos que crecen en ella. Y es que la cuestión Da Costa, de la que nos ocupamos más adelante, es, probablemente, lo más fascinante del trabajo del Catedrático de la UCM, y una de las razones fundamentales para que quienes ya conocen la obra publicada por Hiperión se hagan con esta nueva edición puesto que el autor recoge en ella el relevante hallazgo de Salomon y Sassoon en los noventa: un texto perdido durante cuatro siglos y fundamental para entender el caso Da Costa (los capítulos XXIII a XXV de este bien hallado *Examen de tradiciones fariseas* han sido publicados digitalmente en 2012 por la Biblioteca Saavedra Fajardo en traducción de Fabio Perianes Santos).

En segundo lugar, diremos que aunque la interpretación que en su propia lectura hoy por parte de Albiac de la historia reciente de Europa nos deja bien claro que este ya no es, para nuestro autor, el Spinoza de antaño –aquel Spi-

noza que aún a principios del milenio nuevo Negri, Hardt y Virno, entre otros, querían reivindicar bajo una discutible comprensión de la “multitud”— queda, no obstante, de aquel Albiac y de aquel Spinoza, la insistencia en la negación de la *dialéctica transhistórica*, es decir, en la necesidad de la “extirpación” del tumor hegeliano del *corpus* marxiano —donde hallaríamos, como se expuso más arriba, la discrepancia esencial con Vidal Peña y la Escuela de Oviedo. En efecto, en el maestro Althusser, ya encontrábamos esta necesaria extirpación, único modo de justificar cualquier intento de lavar todo resto de sangre de las manos de los intelectuales marxistas a este lado del telón de acero. La operación quirúrgica consistiría en lo siguiente: extraer el finalismo que se le atribuye al desarrollo de las fuerzas productivas y que etiológicamente da lugar a toda la sintomatología *soteriológica* vinculada al avance de la historia. Spinoza, en tanto que negación del sentido y de la *teleología*, en tanto que “vacío” o discontinuidad filosófica que es su materialismo trascendental, inmuniza al pensador que lo asume ante toda identificación de poesía y filosofía y lo paraliza ante la tentación de erigir cualquier universo mitológico en el que el sujeto pueda verse a sí mismo pleno de unidad y de sentido.

En la re-lectura que el Albiac sexagenario hace de su *Sinagoga* aparecen, sin duda, los espectros de Marx: “Cuando decimos, al menos a título de hipótesis, que el dogma respecto del fin del marxismo y de las sociedades marxistas tiende a ser un ‘discurso dominante’, se-

guimos hablando, por supuesto, en clave marxista” (*Espectros de Marx*, p. 68). Pero quizá la fuerza no sea siempre más fuerte que la debilidad, como sospechó Benjamin del materialismo histórico como heredero de una débil fuerza mesiánica. Para Benjamin —y para Derrida (*Ibidem*, p. 69)— el materialismo histórico se vuelve fuerza desafiante si toma como sierva a la teología. Para Albiac, en esta misma línea, basta con que la mitología se racional para que el filósofo no haya de avergonzarse de ella en tanto que propuesta encaminada al proselitismo. La certeza de destino hace pensar que está al alcance de quienes se dejen arrebatar por él. Es Lukács: el proletariado es la autoconciencia de la Historia en la que la razón se encontrará a sí misma tras sus extravíos. Antes de Althusser, para Albiac, no se encontrará prácticamente a ningún marxista que no se declare “progresista”. Extirpar a Hegel conlleva mostrar, una vez practicada la operación, que no hay progresismo en Marx: la reproducción del capital en los términos de una mecánica cerrada no es una teleología. Y Spinoza era el modo de romper el *oxímoron* de la Dialéctica materialista.

Lo acontecido en la sinagoga de Da Costa y de Spinoza nos enseña que la tarea del sabio es hacer saltar por los aires todo sistema de consuelos y de ficciones, ese que trata de dotar de sentido lo insostenible en tanto en cuanto, como nos ha enseñado el siglo XX, el sentido hace más fácil matar. Para Spinoza, el humano es una composición de fuerzas que da cuenta —que no es lo mismo siempre que conocer— de las imágenes que proyecta:

un *conatus* de perseverancia en el ser (estos son los ecos de Spinoza en Freud) que adopta procedimientos adecuados a su propia composición y disolución.

Para quienes no hayan leído aún ninguna de las dos ediciones de esta magnífica investigación, hay que decir, para evitar sorpresas, que no es un libro exactamente “sobre” Spinoza –como lo son los tres volúmenes de Steven Nadler– y que la obra comienza exponiendo cómo bastante antes de que Spinoza viniera al mundo –véase, de L. Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*– en Ámsterdam coexisten todas las corrientes de heterodoxia religiosa de aquellos años en un ambiente de calculada tolerancia para ir adentrándose en la materia propia del asunto: los marranos amstelodamos. Para el siglo XVII de las Provincias Unidas la única religión inviolable es el comercio y la única herejía que ha de perseguirse es aquella que niegue el dogma del derecho al lucro legalmente obtenido. Por lo cual sólo se prohibirá la religión que prohíba otras religiones e imposibilite la atracción de capitales, es decir, la católica apostólica y romana. Esto último no será indiferente a la Inquisición, a la que tampoco se le escapa que los marranos, o descendientes de marranos, son una de las matrices del materialismo y el *sensismo*. Los Archivos del Santo Oficio levantan acta de ese que “había estudiado en Leiden y era buen filósofo”, al que consideraban un “ateísta”, es decir, una suerte de “epicúreo barroco”, alguien para el cual las cosas divinas no nos conciernen ni deben ser temidas. Para la Inquisición esta es la peor de las posibles derivaciones del ma-

rranismo, ese “monstruo” que ella misma ha creado: si el marrano es un cristiano sin querer y un judío sin saber pero *queriendo* serlo, el marrano “ateísta” no tiene más ubicación en las sinagogas amstelodamas que el pequeño rincón doctrinal del saduceísmo (léase a Flavio Josefo) que niega la inmortalidad del alma. Da Costa llega a apelar como argumento de autoridad al incrédulo sofista Critias para sostener sus posiciones. El retorno de Uriel da Costa (a la congregación en cuya “sinagoga” –metonimia– quedó solo, vacía, tendido en el suelo) se produce aún para Albiac tras “la muerte del padre”; un padre que, cuando Uriel se llamaba aún Gabriel, le imponía una fe católica que en su juventud ya le resultaba imposible profesar pues –como constataba trágicamente Pascal en la *Carta a Arnauld* y en muchas de las *Provinciales*– es imposible cumplir en ningún momento todos los requisitos pertinentes para evitar el pecado si no es relajando la fe y trivializando la confesión. De ahí a negar la existencia de Dios como el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob había sólo un paso para estos seres descendientes de trasplantados sin tierra en las raíces. El paso se dio en dos generaciones y está perfectamente expresado en las distintas reacciones de Uriel da Costa y Baruch Spinoza a las consecuencias vitales de su expulsión y anatema (*cherem* o *herem*) por parte de la sinagoga: el primero se quitó la vida, el segundo terminó, al fin, de liberarse.

Vicente CABALLERO DE LA TORRE