¿Presencia de la boétie en el spinozismo? Sobre un ítem de la biblioteca de Spinoza

Josep Olesti¹

Resumen: El artículo parte de la constatación de un parecido significativo entre algunos pasajes del *Tractatus Theologico-Politicus* y del *Tractatus Politicus* de Spinoza y el *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie. Para explicarlo, recurre a la hipótesis según la cual el ítem 118 (catálogo Belifante) de la biblioteca de Spinoza, de identificación dudosa, sería en realidad *Le Réveille-Matin des Français*, panfleto hugonote que contiene un largo extracto del *Discours*. Argumenta a favor de esta hipótesis y muestra las razones que llevan a rechazar los intentos de identificación anteriores del citado ítem 118.

Palabras clave: Spinoza, La Boétie, La biblioteca de Spinoza, Servitud voluntaria.

Abstract: This article takes its point of departure in a significant similarity between some passages in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* and his *Tractatus Politicus*, and La Boétie's *Discours de la servitude volontaire*. The explanation for Spinoza's connexion with La Boétie might hypothetically lie in item 118 of his library (according to Belifante's catalogue), which has not been identified with certainty: it actually would be *Le Réveille-Matin des Français*, a Huguenot pamphlet including a large extract of La Boétie's *Discours*. Both the arguments that support this hypothesis and the reasons to discard previous attempts to identify item 118 are fully discussed.

Keywords: Spinoza, La Boetie, Spinoza's Library, Voluntary Servitude.

El presente artículo tiene su origen en una impresión surgida espontáneamente durante la lectura de Spinoza, avalada de forma particular por ciertos pasajes de su obra: se trata de la sensación de que existe un parecido, algo así como un aire de familia, entre el spinozismo y el *Discours de la servitude volontaire* de Étienne de La Boétie. Es el resultado del intento de verificar dicho parecido y, al mismo tiempo, un esfuerzo hipotético para explicarlo. Si la verificación y la explicación fueran buenas, quedaría abierto el camino para abordar, más adelante, el asunto de la fecundidad hermenéutica del parecido (que aquí va a quedar, sin embargo, sólo apuntada).

§ 1

Spinoza no cita nunca a La Boétie, ni parece haber tenido ninguna obra suya. Ahora bien, entre los libros que se encontraban en su posesión en el momento de morir, según el inventario redactado por el notario Willem van den Hove el 2 de

¹ Universitat de Girona.

marzo de 1677,² se halla, con el número 39 de los volúmenes in-8 (el último de la lista), el libro que viene descrito (y cito literalmente) como “dialogues Francois”.³

El volumen no parece haber llamado demasiado la atención de los especialistas, probablemente a causa de las dificultades para identificarlo, que no han permitido otra cosa que la formulación de hipótesis, que se revelan, al cabo, poco verosímiles y, por lo demás, poco significativas. Stanislaus von Dunin Borkowski había especulado, sin demasiada convicción, que pudiera tratarse de *Les entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) del jesuita Dominique Bouhours, o bien de las *Réflexions ou Sentences et Maximes Morales* de François de La Rochefoucauld.⁴ Manfred Walther, en su reciente reedición de la colección de noticias spinozistas de Jakob Freudenthal, se limita a recordar, entre interrogantes, la sugerencia del archivero neerlandés Abraham Jacobus Servaas van Rooijen, que el año 1888 había indicado que podría tratarse de los *Colloquia et dictionariolum linguarum* (Amsterdam, 1598), de autor anónimo.⁵ De acuerdo con esta sugerencia, Walther coloca el libro, junto a otros veinte volúmenes (del total de los 160 que lista el inventario), en el grupo de diccionarios, gramáticas y similares (“Abteilung 2: Wörterbücher, Lexika, Grammatiken, Sprachwissenschaft”).

Pues bien, el objeto de este artículo es sugerir otra hipótesis, más verosímil que las anteriores y también más significativa; a saber, que el volumen en cuestión fuera:

«*Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins, composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*. Edimbourg [¿Lausanne?], De l'imprimerie de Jacques James, 1574, in-8».

Este panfleto, obra de un reformado anónimo (seguramente Nicolas Barnaud), contiene, en el segundo de los dos diálogos que lo forman (cada uno con paginación separada), un largo extracto del *Discours de la servitude volontaire* de Étienne de La Boétie (pp. 179-191).⁶ El volumen en cuestión es la primera

2 J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas. Zweite, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899. Mit einer Bibliographie herausgegeben von Manfred Walther unter Mitarbeit von Michael Czeliński*, 2 vv., Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006, I, pp. 340s (a partir de ahora, Freudenthal-Walther).

3 Corresponde al número 118 del llamado catálogo Belifante (*Catalogus van de boekerij der Vereniging “Het Spinozahuis”*, anonieme uitgave, Den Haag: Boekhandel Gebr. Belifante, z.j.) y al 120 de la numeración de Freudenthal en la edición de 1899: J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig: Veit & Comp., 1899. La numeración de la lista notarial no es consecutiva, sino que reemplaza en cada sección, que agrupa los libros en función de su formato.

4 S. von Dunin Borkowski, *Spinoza*, 4 vv., Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1933-1936; III [1935], pp. 55-56.

5 Freudenthal-Walther II, p. 195. A. J. Servaas van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza, publié d'après un document inédit, avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction*, La Haye: Martinus Nijhoff-Paris: Paul Monnerat, 1888.

6 El texto de La Boétie es continuo de las páginas 182 a 190, y corresponde al principio del *Discours*, desde después de la cita inicial de Homero hasta el fragmento que termina: «vous le verres comme un grand colosse a qui on a desrobé la base, de son pois mesme fondre en bas et se rompre» (edición Malcolm Smith, *Estienne de La Boétie. De la servitude volontaire ou Contr'un*, Genève: Droz, 1987, p. 40; edición Louis Desgraves, *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, Bourdeaux: William Blake & co., 1991, vol. 1, p. 73; edición Nadia Gontabert, *Étienne de La Boétie. De la servitude volontaire ou Contr'un, suivi de sa Réfutation [...], suivi de Mémoire touchant l'édit de*

traducción francesa de la segunda edición latina (la primera, de 1573, no comprendía aun el extracto del *Discours*) de los *Dialogi ab Eusebio Philadelpho cosmopolita in gallorum et caeterum nationum gratiam compositi, quorum primus ab ipso auctore recognitus et auctus: alter vero in lucem nunc primum editus fuit*, Edimburgi [¿Basilea?], Ex Typographia Iacobi Iamaei, 1574, in-8. Del original latino existe también una traducción neerlandesa, que incluye asimismo los fragmentos del *Discours: Der Francoysen ende haerder nagebueren Morghenwecker door Eusebium Philadelphum*, Overgheset door Jan Fruytiers, Dordrecht, 1574, in-8.⁷

Cualquier hipótesis sobre la identidad del volumen propiedad de Spinoza debe cumplir, obviamente, dos condiciones: (1) salvar los fenómenos, es decir, dar razón de la descripción material del libro suministrada por el inventario notarial; y (2) explicar de manera verosímil la transformación que el título del libro propuesto sufre en la fórmula en la que lo describe el inventario.

Lamentablemente, tanto la descripción material como la presentación notarial son en extremo limitadas. La primera se reduce al formato: se trata de un volumen en octavo. La segunda consiste en el lacónico “dialogues Francois”, que puede interpretarse o bien como un título (o fragmento de título), o bien como un texto dialogado en lengua francesa, o bien aun, menos probablemente,⁸ como un texto dialogado, en cualquier otra lengua, referido de algún modo a protagonistas franceses. Esto abre, evidentemente, un campo de posibilidades enorme (y desesperante), desde anodinos volúmenes de aprendizaje de idiomas (tipo [¿Jacques Grévin?] *La Première et la Seconde partie des Dialogues françois pour les jeunes enfants*, Anvers: Ch. Plantin, 1567, in-8; o Thomas La Grue, *La vraie introduction à la langue françoise: avec quatre dialogues françois & flamans*, Dordrecht: I. Reyers, 1675, in-8) hasta títulos sugerentes, pero sin que ninguna base adicional autorice a incluirlos, como por ejemplo (especulo) alguna edición de los *Dialogues faits à l'imitation des anciens* d'Orasius Tubero (François de La Mothe le Vayer)⁹, que invitan al lector a imaginar vínculos estimulantes entre el spinozismo y el libertinismo erudito...

El volumen sugerido por Servaas van Rooijen, *Colloquia et dictionariolum*, es uno de los numerosos manuales de idiomas de Noël de Berlaimont († 1531); el primero del cual se tiene noticia fue publicado en Amberes el 1530; el más antiguo que se conserva apareció también en Amberes, el 1536:¹⁰

janvier 1562, Paris: Gallimard, 1993, p. 88). La expresión “servidumbre voluntaria” es utilizada al inicio de este segundo diálogo (p. 2): «Argyment dv second dialogue. Le Politique et l'Historiographe François, reuenans par diuers chemins de leur charge, se rencontrent [...]. Ils traitent aussi de la puissance des Rois, de la tyrannie, & de la seruitude volontaire, & plusieurs autres belles matieres tres necessaires en ce temps, reseruans au lendemain ce qu'ils ont à dire de plus».

7 Cf. C. Paulus, *Essai sur la Boëtie*, Bruxelles: Office de publicité, 1949, p. 73.

8 Entradas del tipo “Obras de Quevedo. Vol 2 Bruxell. 1660” o “Opere di Machiavelli 1550” (núms. 12 y 14 respectivamente de los volúmenes in-4) invitan a pensar que la descripción tiende a conservar la lengua del volumen al cual se aplica.

9 P. e., *Quatre Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, par Orasius Tubero, Francfort: I. Sarius, 1604, in-8.

10 W. Hüllen, “Riccardo Rizza (Hauptg.) et al.: Colloquia, et dictionariolum octo linguarum Latinae, Gallicae, Belgicae, Teutonicae, Hispanicae, Italicae, Anglicae, Portugallicae. Viareggio-Lucca-Italy: Mauro Baroni editore s.d.”, *Henry Sweet Society Bulletin (formerly Newsletter)* 29 (November 1997), pp. 53-55.

«Noel van Berlaimont schoolmeester Tantwerpen *Vocabulare von nyens gheordineert. Ende wederom gecorrigeert om lichtelic francois to leeren lezen scriven ende spreken dwelc gestelt is meestendeel bi personagien. Vocabulaire de nouveau ordonnee & de rechief recorrege pour aprendre legierement a bien lire escripre & parler francois & Flameng lequel est mis tout la plus par person naiges.* Dese vocabularen vintmen te coope Tantwerpen tot Willem Vorsterman Inden gulden. Enhoren Int jaer M.D.xxxvi. 4º».

Entre 1530 y 1703 se hicieron de ellos más de cien ediciones, con dos, cuatro, seis, siete y hasta ocho idiomas distintos (que comprenden: latín, francés, neerlandés, alemán, italiano, español, portugués, inglés, polaco y bávaro).¹¹ Pensados para viajeros y, sobre todo, comerciantes (recuérdese aquí que el negocio del padre de Spinoza, y el suyo propio hasta el *herem*, era el comercio), contienen, además de un pequeño diccionario y breves tratados sobre pronunciación y gramática, unos cuantos diálogos de situaciones-tipo (en una comida, en un mercado, preguntando una dirección, negociando en una feria, etc.), que habían de servir de modelo a los efectos prácticos que constituían la finalidad de este tipo de libro. El ejemplar de 1598 citado por Seervas van Rooijen cumple la condición (1) revelada por el inventario notarial, al tratarse de un volumen in-8:

«*Colloquia et dictionariolum octo linguarum, Latinae, Gallica, Belgica, Teutonica, Hispanica, Italica, Anglica, et Portugallica: Liber omnibus linguarum studiosis domi ac foris apprime necessarius. Colloques ou dialogues, avec vn dictionaire, en huit languages, Latin, Flamen, François, Alleman, Espaignol, Italien, Anglois & Portuguez: nouvellement reueus, corrigez, & augmentez de quatre dialogues, tres profitables & vtils, tant au fait de marcha[n]dise, qu'aux voyages & aultres traffiques. Colloquien oft tsamen sprekinghen, met eenen vocabulaer in acht spraken, Latijn, François, Neerduytsch, Hoochduytsch, Spaens, Italiaens, Engelsch, ende Portugijsch: van nieums verbeterd ende vermeerdert van vier colloquien, seer nut ende profitelijck tot der coopmanschap, reyse ende andere handelinghen.* Delphis: Ex officina Brunonis Schinckelij. Anno 1598».

En cambio, cuesta más de ver que satisfaga la condición (2); se hace difícil imaginar que un notario, en el momento de indicar en un par de palabras un volumen así, haya escogido la fórmula “dialogues Francois”, en lugar de anotar, sencillamente, *Colloquia et dictionariolum* (con, si acaso, algún apunte referente a los idiomas presentes —que, por otra parte, son más que sólo el francés...—).

Por lo que se refiere a los títulos propuestos por Dunin Borkowski, las cosas no van demasiado mejor. El único argumento que ofrece para citarlos (entre otros libros del mismo tipo que apunta en un apéndice, igualmente presentes en la biblioteca: Petrarca, *De vita solitaria*, Berna, 1605; Bacon, *Sermones fideles, Ethici*,

11 Para una descripción detallada de las diferentes ediciones, cf. R. Verdeyen, *Colloquia et Dictionariolum Septem Linguarum, gedrukt door Fickaert te Antwerpen in 1616.*, 3 vv., Antwerp: Nederlandsche Boekhandel, 1925-35.

polítici, oeconomici, sive interiora rerum, Leiden 1641; las obras de Quevedo; etc.) es que sus autores encajan con aquellos de los que Spinoza habla elogiosamente en el Prefacio de la Tercera Parte de la *Ethica* (aunque, puestos a especular, nuestro volumen también hubiera podido ser un ejemplo de los que, menos elogiosamente, Spinoza cita en la primera línea de este mismo Prefacio...).

Respecto a *Les entretiens* de Bouhours, el mismo Dunin Borkowski reconoce que nada hace pensar que sea el volumen que tenía Spinoza: ningún dato material, ni tampoco detalle alguno procedente del contenido (un conjunto de consideraciones más bien banales sobre temas diversos: el mar, la lengua francesa, el secreto, el “*bel esprit*”, el “*je ne sais quoi*”, los emblemas). Debo añadir que, por lo que yo sé, todas las ediciones publicadas durante la vida de Spinoza (1671 y 1673) son en formato in-4 o in-12. Más prometedora parece, en cambio, la hipótesis La Rochefoucauld. La primera edición, anónima, es de 1655, bajo el título *Réflexions ou Sentences et Maximes morales* (Paris: Claude Barbin; in-12; son también en este mismo formato las ediciones segunda a cuarta, 1666, 1671 y 1675, siempre en el mismo editor). Pero un año antes (Dunin Borkowski no lo indica) había aparecido, también sin nombre de autor, una edición en Holanda, en La Haya, a veces denominada “edición preoriginal”: *Sentences et Maximes de morale*, que contiene menos máximas (188 frente a las 316 de 1655), presentadas en un orden diferente al que tendrán después, y que sería desautorizada por La Rochefoucauld como una edición pirata (“*une méchante copie*” que habría desencadenado la publicación de la de 1665, si hemos de creer el “*Avis au lecteur*” que encabeza a esta última). Se trata de un pequeño Elzevir in-8 de 79 páginas,¹² un ejemplar rarísimo (actualmente, conservado tan sólo, según parece, en la Stadtbibliothek de Winterthur), que numerosos editores y bibliófilos llegaron a considerar imaginario. Este pequeño volumen satisface al menos la condición (1). ¿Satisface también la (2)? Con franqueza, no me lo parece. No es demasiado verosímil pensar que un libro no dialogado y que lleva el título de *Sentences et Maximes de morale* sea resumido en la fórmula “*dialogues Francois*”. Resulta de mal imaginar la razón por la cual el notario habría substituido las “*sentences*” o “*maximes*” del título original por los “*dialogues*” del catálogo. Habitualmente, para confeccionar su lista, Willem van den Hove indica, cuando es conocido, autor y título o parte del título, mientras que, menos a menudo, copia título o parte del título cuando el autor no es, o podemos suponer que no le resulta a él, demasiado conocido; así, por ejemplo, tenemos un “*Aristoteles 1548, vol. 2*” para describir la edición latina de Aristóteles *Opera quae [...] extant omnia latinitate donata*, Basilea, 1548, 3 tomos en 2 volúmenes. En cambio, tenemos “*Tesoro de la lengua Castellana. 1611. Madrid*” para el Cobarruvias, o “*Elementa Physica*” para el tratado anticartesiano de F. W. de Nulandt (escrito “*Nuland*” en la portada). El sistema que parece guiar el procedimiento del notario a la hora de confeccionar el inventario de los libros parece que debería haberle conducido, ante un volumen anónimo, a copiar su título; por lo tanto, si se hubiera

12 Cf. A. Pauly, *Maximes de La Rochefoucauld. Premier texte imprimé à la Haye en 1664 [...] précédé d'une préface*, Paris: Damascene Morgand, 1883, p. XIV.

tratado de La Rochefoucauld, a algo así como “sentences morales”, o “maximes morales”, o simplemente el título exacto del volumen.

Por lo que a la hipótesis *Réveille-Matin* se refiere, en cambio, las dos condiciones requeridas parecen cumplirse satisfactoriamente. Se trata de un volumen in-8; y no debe ser necesaria una gran perspicacia para detectar que el nombre de su autor es, en realidad, un pseudónimo (Eusebe Philadelphé Cosmopolite: algo así como «devoto amante de sus hermanos y ciudadano del mundo»); y en cualquier caso, se trata de un nombre no significativo para el notario, el cual, pues, de acuerdo con el procedimiento que me ha parecido que podía deducir de su trabajo, debiera haber tendido a ignorarlo en su descripción. En cuanto al título, condensar *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins [...] en forme de Dialogues* en “dialogues Francois” no parece ninguna insensatez (se trata de una obra dialogada, en lengua francesa, entre protagonistas franceses –dos hugonotes–).

De todos modos, la sola consideración de las dos condiciones examinadas hasta ahora para poder admitir a un candidato es insuficiente. La primera, permite descartar algún pretendiente (y todavía con reservas: podría suceder que existiera alguna edición pirata en un formato que coincida con el requerido, aunque no lo haga la edición autorizada); la segunda, hacerlo poco probable; pero difícilmente pueden ir más allá de esta función negativa. Permiten, a lo sumo, descartar candidatos, pero no proponerlos. La lista de posibles volúmenes in-8 que lleven un título que invite a ser sintetizado en “dialogues Francois” es demasiado larga como para poder aceptar, simplemente, al primer llegado que cumpla los requisitos. Cualquier *dix-septième* podría confeccionar la suya. Por ello, me parece que la fuerza de cualquier propuesta debe descansar en la que presente relativamente a otra condición (3): dar razón de algún pasaje del spinozismo que, sin la hipótesis de una lectura de este libro, fuera menos comprensible. Hay que reconocer que, ciertamente, nada obliga a aceptar (3) como una condición necesaria. Un eventual parecido entre determinados pasajes de las obras de Spinoza y de La Boétie podría ser pura coincidencia, y nuestro misterioso libro podría ser, al fin y al cabo, un volumen anodino, como los *Colloquia* o los *Entretiens* sugeridos, o algún título como el que yo citaba anteriormente sólo a manera de ejemplo (Le Vayer). Pero si resultara que, en efecto, el parecido ilumina algún pasaje del spinozismo, este hecho conferiría fuerza adicional al candidato que cumpliera esta tercera condición.

§ 2

Antes de continuar analizando las credenciales del *Réveille-Matin* para ocupar el lugar del misterioso libro del inventario notarial, hay que afrontar una cuestión previa: Spinoza, ¿leía francés? Es verdad que no es esta una pregunta absolutamente decisiva, porque, al cabo, el original latino del *Réveille-Matin* dice en su título que son *dialogi [...] in gallorum [...] gratiam compositi*. Pero si se tratara de la versión latina, la descripción “dialogues Francois” sería, ya lo he indicado, menos verosímil.

Pues bien, Spinoza, ¿leía francés? Tradicionalmente, los historiadores del spinozismo habían admitido, sin prestar al tema demasiada atención, que sí.¹³ Al fin y al cabo, sabemos seguro que dominaba lenguas románicas como el español y el portugués. Pero otros historiadores lo han cuestionado después, aunque con argumentos no demasiado sólidos.¹⁴ Así, por poner un ejemplo relevante, Paul Vernière: «estamos casi seguros de que Spinoza no sabía francés».¹⁵ Merece la pena considerar las razones que aduce, porque, por lo menos en parte, permiten delimitar el campo de batalla donde se debe decidir la respuesta, que es el de su biblioteca. En efecto, en ausencia de noticias históricas lo bastante significativas (aunque me permito señalar dos indicios que más bien hablarían en favor de algún conocimiento del francés por parte de Spinoza: la enseñanza de Van den Enden,¹⁶ y el viaje a Utrecht el 1673 para encontrarse con Condé, jefe del ejército francés y, por otro lado, príncipe espiritual de los libertinos),¹⁷ es el catálogo de los libros de Spinoza lo que nos puede aportar alguna pista. Vernière basa su afirmación en los hechos de que (a) el inventario sólo liste tres libros en francés, (b) Spinoza no tenga ninguna edición de Calvino en francés, sino sólo una en traducción española, y (c) Spinoza no accediera a la demanda de Blyenbergh de escribirle en latín o en francés (Epístola XX). Ahora bien, por lo que se refiere a (c): en realidad, Blyenbergh no dice lo que le hace decir Vernière, sino más bien lo contrario: solicita a Spinoza que le conteste en neerlandés (que es lo que Spinoza hará, pese a no tratarse de su lengua predilecta), aunque dice no sentirse autorizado a negarle el derecho a que le escriba en latín o en francés, que sin embargo pudiera ser que él no entendiera bien. Es decir, ¡Blyenbergh presupone que Spinoza está en condiciones de escribir en francés! Y por lo que respecta a (b), se trata de un argumento extremadamente débil (*quod nimis probat, nihil probat*): basta considerar que Spinoza no poseía tampoco ningún ejemplar de Calvino en latín; de aceptar la lógica del argumento, habría que deducir que Spinoza no sabía latín.

13Cf. p. e. K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie. Erster Band: Descartes und seine Schule. Zweiter Theil: Descartes' Schule. Geulincx. Malebranche. Baruch Spinoza*, Heidelberg: Friedrich Bassermann, 1865², p. 119.

14 En algún caso, sencillamente erróneos. Por ejemplo, Yannis Prelorentzos (en: Chantal Jaquet, ed., *Les pensées métaphysiques de Spinoza*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1957, p. 113), «Spinoza, qui ne lisait pas le français, [...]», a partir de una mala lectura de Charles Appuhn (*Spinoza. Oeuvres*, I, p. 229), que en realidad se limita a decir (loc. cit.) que Spinoza leía a Descartes en latín: «Spinoza lisait Descartes en latin, non en français».

15 Cf. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954; 1982², p. 10: «nous sommes à peu près sûr que Spinoza ne connaissait pas le français».

16 Henri Meschonnic (*Spinoza. Poème de la pensée*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2002, p. 19) apunta la hipótesis, recuperada por Jan Rothkamm (*Institutio oratoria. Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza*, Leiden-Boston: Brill, 2009, p. 324), de que, en efecto, Spinoza hubiera aprendido un poco de francés con Van den Enden. La intensa relación de Van den Enden con refugiados franceses en Holanda (a quienes imparte clases y con quienes establece amistad) es bien conocida; el año 1671, se instalará en París, donde abrirá una escuela de latín, tendrá tratos con, entre otros, Arnauld y Leibniz, y se involucrará en una conspiración contra Luis XIV por la que será encarcelado en la Bastilla, torturado y ahorcado en 1674.

17 Si hemos de creer la biografía de Colerus, Spinoza y Condé no se llegaron a encontrar, por una enfermedad del segundo; pero Spinoza sí que lo hizo, en todo caso, con miembros del círculo del príncipe, especialmente con su lugarteniente Jean-Baptiste Stoupe, autor de *La Religion des Hollandois* (1673), que fue uno de los primeros escritos publicados en Holanda contra el *Tractatus Theologico-Politicus*.

Queda el asunto, (a), de los libros de Spinoza en francés. A mi modo de ver, que su número fuera reducido indica que Spinoza no debía moverse en la lengua francesa con la comodidad suficiente (lo mismo puede decirse de la italiana). Pero nada obliga a pensar que no pudiera leerla. Más bien al contrario. Al fin y al cabo, eran tres (o cuatro) los libros que tenía en dicha lengua: nuestro enigmático volumen “dialogues Francois” (que, con todo, no es absolutamente seguro que sea un texto escrito en francés), la *Logique* de Arnauld y Nicole (“Logique ou l’art de Penser”: núm. 5 de los volúmenes in-12), un libro de viajes (“Voyage d’Espagne”: núm. 6 de los volúmenes in-12), y un diccionario trilingüe francés/español/latín: *Recueil de dictionnaires François, Espagnolz et Latins* de Heinrich Horkens, Bruxelles, 1599 (“dictionarum Lat: Gall. Hisp. 1599 Bruxell.”: núm. 2 de los volúmenes in-4). Dejando aparte el libro de viajes, más anecdótico, *La logique, ou L’art de penser* de Arnauld y Nicole dista de ser un texto insignificante de la tradición cartesiana, y es mas que razonable pensar que Spinoza lo haya leído. No es absurdo suponer que el diccionario trilingüe (de cuyas tres lenguas Spinoza conoce bien las otras dos) fuera un instrumento adquirido para esta operación.

Si Spinoza tenía pocos libros en francés, es que debía preferir leer en otros idiomas; pero si poseía algunos, pese a las dificultades para leerlos, es porque, estos, debía querer leerlos... (En el siglo XVII, un libro no es un objeto tan banal, ni tan barato, como va a ser después). En suma, creo que lo más sensato es adherirse a una posición prudente como la del reciente biógrafo de Spinoza, Steven Nadler: «[El francés es] un idioma que Spinoza parece no haber sabido demasiado bien».¹⁸ Y define como sigue de qué modo hay que entender este saber limitado del idioma: cierto conocimiento de la lengua, aunque insuficiente para hacer en ella la propia formación filosófica. Es decir, una lengua que se es capaz de leer, aunque sea con alguna dificultad (con la ayuda de un diccionario).

§ 3

El *Discours de la servitude volontaire*, escrito en una fecha indeterminada (el mismo Montaigne da noticias contradictorias sobre este punto)¹⁹, quedó inédito a la muerte de su autor (1563). El albacea testamentario de La Boétie, Montaigne, decidió, como homenaje a la estrecha amistad que les había unido, incorporarlo a su propia obra,²⁰ en forma de capítulo central, el 29 (el 28 hasta la edición de 1595 y, de nuevo, a partir de la denominada edición municipal), del libro I de los *Essais*. Pero al aparecer antes la versión parcial (en los dos sentidos de la palabra) del *Réveille-*

18 S. Nadler, *Spinoza: A Life*, Cambridge U.P., 1999, p. 165: «[French was] a language Spinoza seems not to have known very well»; cf. también la nota correspondiente a este pasaje.

19 Montaigne, *Les Essais*, “De l’Amitié”, ediciones hasta 1588 (incluida): «n’ayant pas atteint le dixhuitième an de son âge» y «un garçon de dixhuit an». Las ediciones posteriores corregirán: dieciséis años. La Boétie había nacido en 1530.

20 Montaigne, *Les Essais*, “De l’Amitié”, ed. J. Balsamo *et al.*, Paris: Gallimard, “Pléiade”, 2007, p. 195: «Si on me presse de dire pourquoy je l’aymoys, je sens que cela ne se peut exprimer, qu’en respondant: Par ce que c’estoit luy, par ce que c’estoit moy» («Si se me obliga a decir por qué le quería, siento que sólo lo puedo expresar diciendo: porque era él, porque era yo»). El lector interesado en la rica temática Montaigne/La Boétie hará bien en procurarse el número de los *Montaigne Studies* dedicado a La Boétie (vol. XI, núm. 1-2, 1999).

Matin, «para no cometer una injusticia con la memoria del autor ante quienes no han podido conocer de cerca sus opiniones y sus actos»,²¹ o sea, para evitar la asimilación de La Boétie a la causa hugonota y a la legitimación monarcómaca,²² Montaigne dice que el *Discours* había sido tan sólo un ejercicio de estilo («par maniere d'exercitation seulement») y que prefiere poner en el lugar reservado al amigo veintinueve sonetos escritos por éste a la misma edad que el texto previsto anteriormente.²³

La versión parcial del *Discours* en el *Réveille-Matin* (1574) es, pues, la primera edición del texto. Su primera publicación íntegra es la contenida en el tercer volumen de la segunda edición (1577) de la recopilación anónima, obra de Simon Goulart, *Mémoires de l'Etat de France, sous Charles Neufiesme, contenant les choses plus notables, faites et publiées tant par les Catholiques que par ceux de la Religion, depuis le troisieme Edit de pacification [...] jusques au regne de Henry le troisieme*, impreso en Ginebra sin indicación de fecha ni de lugar. Casi inmediatamente, apareció la primera edición separada y completa, bajo el título: *Vive description de la tyrannie, et des tyrans, avec les moyens de se garantir de leur joug* (Reims: J. Mouchar, 1577). A partir de aquí, una historia editorial rica y compleja (que lo es más si se consideran, aparte de los impresos, los manuscritos). Baste saber que el *Discours* se edita en varias ocasiones durante el siglo XVI, pero ninguna durante el siglo XVII, lo cual lo convierte, en este momento, en una pieza buscada y valiosa.²⁴

Por lo que respecta al *Réveille-Matin*, como tantos otros libelos hugonotes, tuvo una amplia difusión en los países protestantes tras la masacre de la noche de Sant Bartolomé (1572), en particular en Holanda.²⁵ Es precisamente la misma razón que lleva a Montaigne a descartar la publicación del *Discours*, a saber, su inclusión en un panfleto protestante y, pues, su asimilación a una causa política partidista, lo que explica su difusión en el medio holandés, que, una vez liberado del yugo español, era ferozmente anticatólico. El eclipse (relativo)²⁶ de la obra en la Francia del siglo XVII no autoriza, pues, a inferir un eclipse equivalente en los

21 Montaigne, loc. cit., p. 201: «Affin que la mémoire de l'auteur n'en soit interessée en l'endroit de ceux qui n'ont peu cognoistre de pres ses opinions et ses actions».

22 Cf. *Le Réveille-Matin des Français et de leurs voisins, composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, Edimbourg: Jacques James, 1574, esp. Dialogue II, pp. 75-94.

23 Cf. Montaigne, loc. cit., p. 201. Al final, los veintinueve sonetos también se caen de los *Essais*, puesto que son publicados antes en otro lugar, de manera que el capítulo central termina quedando vacío (un título, “Vingt et neuf sonnets d'Estienne de la Boetie à Madame de Grammont Contesse de Guissen”, y una breve presentación de los sonetos desaparecidos: ausencia bastante elocuente, al cabo, de la del amigo).

24 Sirva de muestra de lo que digo la anécdota sobre el cardenal Richelieu que cuenta Tallemant des Réaux en sus *Historiettes* (ed. Paris: Gallimard, “Pléiade”, I, p. 270-271): un librero astuto, al recordar que el *Discours*, que el cardenal quería obtener a toda costa, formaba parte de las *Mémoires* de Simon Goulart, lo habría encuadernado y vendido sin religar al enviado de Richelieu, al precio de cinco pistolas. Sobre el impacto de La Boétie en los siglos posteriores, cf. Nicola Panichi: *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli: Vivarium, 1999 (trad. fran. Paris: Honoré Champion, 2008).

25 Cf. Ch. Mercier, «Les théories politiques des calvinistes dans les Pays-Bas à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle», *Revue d'histoire ecclésiastique*, XXIX (1933), Louvain, p. 44n.

26 Cf. Anne-Marie Cocula, *Étienne de La Boétie*, Luçon: Éditions Soud Ouest, 1995, p. 159: «Au XVII siècle, la “relique” perdue par Montaigne a continué son cheminement clandestin. Au moment où maints écrivains de la république des lettres entrent en servitude volontaire dans les académies royales et où le protestantisme est étouffé “à petites goulées”, il était hors de question de publier ou de réhabiliter une oeuvre mêlée à des écrits hugonots. Pourtant, elle est toujours lue et suscite toujours la même attirance».

países protestantes. Todo parece indicar que la cosa fue más bien al revés, de modo que el hecho de que un ejemplar del *Réveille-Matin* pudiera terminar en la biblioteca de Spinoza no es, en absoluto, una hipótesis descabellada.

§ 4

He dicho al empezar que el desencadenante del presente artículo era la sensación de que, con Spinoza, nos encontramos en un clima similar a aquel que experimentamos durante la lectura del *Discours* de La Boétie. Si algo une a ambos autores, si existe un hilo que los enlaza y autoriza a establecer entre ellos algún tipo de fraternidad espiritual, es una parecida pasión por la libertad y un idéntico menosprecio por quien la niega, a sí mismo o a los demás.

La estupefacción de La Boétie ante el fenómeno paradójico de la servidumbre voluntaria responde sobre todo a este menosprecio y a aquella pasión. ¿No confiesa el mismo Montaigne, a riesgo de avalar la sospecha de deslealtad que la utilización partidista del *Discours* podría arrojar sobre su amigo, que «si hubiera tenido que escoger, hubiera preferido haber nacido en Venecia que en Sarlat»?²⁷ ¿Aquella Venecia cuyos habitantes había caracterizado La Boétie como «un puñado de gente que vivía tan libremente que el más malvado de todos no hubiera quedado ser el rey de los demás»?²⁸ De aquí que los ensayos de explicación de la servidumbre voluntaria (¿la cobardía? ¿la costumbre? ¿la ambición?) parezcan hacerse pedazos ante el hecho mazizo de una realidad que es contra natura y que se convierte, por ello, en impenetrable. De aquí las fórmulas que, en medio de las tentativas reiteradas de comprensión, expresan al mismo tiempo la sorpresa y el asco: «¿qué desgracia es esta? ¿qué vicio? o mejor, ¿qué desgraciado vicio?»;²⁹ «no es cobardía, sino más bien menosprecio o desdén»;³⁰ «vicio monstruoso [...] que no encuentra nombre lo suficientemente vil, que la naturaleza no reconoce haber producido y que la lengua se niega a nombrar»;³¹ la libertad parece ser el único bien que, por algún defecto de la naturaleza, los hombres no desean³² y que les convierte, os convierte, en «peristas del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos».³³

Menos expansivo en la forma, Spinoza es igualmente contundente en el fondo, y el amor a la libertad alienta de cabo a cabo sus obras. Basta observar, a modo de ejemplos, cómo inicio y final del *Tractatus Theologico-Politicus* (el Prefacio y el capítulo conclusivo) se las arreglan para parafrasear la célebre fórmula de

27 Montaigne, loc. cit., p. 201: «si'l eust eu à choisir, il eust mieux aymé estre nay à Venise qu'à Sarlac».

28 La Boétie, *Discours*, ed. Smith, p. 47: «une poignée de gens vivans si librement que le plus meschant d'entr'eulx ne voudroit pas estre le Roy de tous».

29 *Réveille-Matin*, p. 183: «Quel mal heur est celuy-la? Quel vice? ou plustost, quel mal heureux vice?».

30 *Réveille-Matin*, p. 184: «C'est non couardisse, mais plustost mespris ou disdain».

31 *Réveille-Matin*, p. 184: «Monstre de vice [...] qui ne trouue pas de nom assez vilain, que la nature desauoue auoir fait, & la longueur refuse de le nommer».

32 *Réveille-Matin*, p. 188: «Je ne sais comme nature default aux hommes pour la desirer».

33 *Réveille-Matin*, p. 189: «reclateurs du larron qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue, & traistres à vous mesmes».

Tácito,³⁴ que cantaba la rara felicidad de una época donde está permitido pensar lo que se quiere y decir lo que se piensa: «Dado que nos ha correspondido la rara felicidad de vivir en una república libre donde a todos ha sido concedida una completa libertad de juzgar [...] y donde nada se considera más valioso ni más dulce que la libertad»,³⁵ vamos a esforzarnos por demostrar que esta libertad no sólo no es perjudicial para el Estado, sino que «la seguridad del Estado sólo puede mantenerse si se concede a todos pensar lo que quieran y decir lo que piensan»,³⁶ de manera que se impone la conclusión, otra vez, que «nada protege mejor a una república que [...] el permitir a todos no sólo pensar lo que quieran, sino también decir lo que piensan».³⁷ O basta con leer el título entero del *Tractatus Politicus*, que reza: «Tratado político, en el que se demuestra cómo hay que constituir una sociedad en la que exista un régimen monárquico, así como aquella en la que rigan los aristócratas, para que no caiga en la tiranía y para que la paz y la libertad de los ciudadanos se mantengan intactas».³⁸ Pero tal vez más significativo, porque rezuma emoción, aquel pasaje de la *Ethica* donde, para condenar una concordia comprada al precio de la adulación, denuncia que implica «el asqueroso crimen del servilismo».³⁹ La concisión de la fórmula no puede esconder la fuerza del sentimiento, tanto más elocuente cuanto se tiene en cuenta que la *Ethica*, fiel a su contenido, tiende a controlarlo.

No creo que sea necesario multiplicar las citas que hermanan a La Boétie y a Spinoza en un mismo combate intelectual contra la tiranía. Más interesante sería perseguir la semejanza por la vía de aquello que, en ambos, parece suministrar la clave de libertad y servidumbre. Es que, en efecto, La Boétie y Spinoza coinciden en detectar que libertad y servidumbre no son causa, sino efecto; que la libertad o la servidumbre políticas son el resultado de una manera de pensar —de pensarse—. El hallazgo de La Boétie es haber descubierto que es el alma de esclavo aquello que convierte en esclavos a los hombres y que, por lo tanto, bastaría con modificar esta visión desnaturalizada que el hombre tiene de sí mismo para que recuperase el gusto por la libertad y, con él, la libertad misma.⁴⁰ Quizá más consciente de la magnitud de la operación, sabedor de que los prejuicios son el resultado de una lógica implacable que únicamente si se identifica se puede desactivar, Spinoza se lanza a una tarea que se sitúa en la estela de aquello que el *Discours* apunta: permitir al hombre comprenderse y, así, liberarse —también en el orden político.

34 C. Tacitus, *Historiae*, I, 1: «[...] rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet».

35 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Praef. [8] (Gebhardt III, 7): «Cum itaque nobis haec rara foelicitas contigerit, ut in Republica vivamus, ubi unicuique judicandi libertas integra [...] conceditur, & ubi nihil libertate charius, nec dulcius habetur», etc.

36 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Praef. [14] (Gebhardt III, 11-12): «imperium tuto conservare posse, si modo unicuique & sentire, quae velit, & quae sentiat, dicere concedatur».

37 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Cap. XX [17] (Gebhardt III, 247): «Nihil reipublicae tutius, quam [...] unicuique & sentire, quae velit, & quae sentiat, dicere concedatur».

38 *Tractatus Politicus, in quo demonstratur, quomodo Societas, ubi Imperium Monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, et ut Pax, Libertasque civium inviolata maneat.*

39 Cf. Spinoza, *Ethica*, IV, Cap. 21 (Gebhardt II, 272): «Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine».

40 *Réveille-Matin*, p. 188: «La seule liberté, les hommes ne la desirent point, non pas pour autre raison (ce semble) sinon que s'ils la desiroyent, ils l'auroyent».

Pero la persecución de este asunto tendrá que quedar para otra ocasión. Antes, es preciso justificar la hipótesis de una eventual lectura spinozista del *Discours (Réveille-Matin)*, por la vía de mostrar no ya la existencia de una semejanza general entre ambos autores, sino algún pasaje concreto que autorice a sostener aquella hipótesis.

El pasaje más elocuente se encuentra, a mi entender, en el Prefacio del *Tractatus Theologico-Politicus*. Dice así:

«Mas en verdad, si el secreto supremo de un régimen monárquico, y aquello que sobre todo le interesa, es tener engañados a los hombres y, bajo el nombre especioso de religión, ensombrecer el miedo que ha de permitir contenerlos, *para que luchen por su servidumbre como si lo hicieran por su salvación* y para que *consideren que no es vergonzoso, sino lo más digno, gastar la sangre y el alma por la vanidad de un solo hombre*, nada más funesto, al contrario, puede idearse y ensayarse en una república libre».⁴¹

Compárese con los siguientes pasajes del *Réveille-Matin*:

«Poned a un lado cincuenta mil hombres armados; al otro lado, otros tantos; ponédlos en orden de batalla y que choquen, los unos combatiendo por su libertad, los otros por quitársela; ¿a quiénes os parece que va a prometerse la victoria? ¿quiénes pensáis que irán al combate con más audacia? ¿los que como recompensa por su esfuerzo esperan conservar su libertad o los que, por los golpes que dan, o que reciben, no pueden esperar otro salario que la servidumbre a otro?».⁴²

Pues bien, pese a que la respuesta a estas preguntas parece que debiera ser evidente (La Boétie recuerda los ejemplos gloriosos de Milcíades y de Temístocles), el texto continua diciendo que, sin embargo, paradójicamente, los hombres ya

41 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Praef. [7] (Gebhardt III, 7): «Verum enimvero si regiminis Monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino intersit, homines deceptos habere, & metum, quo retineri debent, specioso Religionis nomine adumbrare, ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent, & ne turpe, sed maximum decus esse putent, in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere, nihil contra in libera republica excogitari, nec infoelicium tentari potest». Los subrayados son míos.

42 *Réveille-Matin*, p. 184: «Qu'on mette d'un costé cinquante mille hommes en armes: d'un autre autan, qu'on les range en bataille, qu'ils viennent à se joindre, les uns combatans pour leur franchise, les autres pour la leur oster: ausquels promettra-on par coniecture la victoire? Lesquels pensera l'on qui plus gaillardement iront au combat? ou ceux qui esperent pour le guerdon de leur peine l'entretienement de leur liberté? Ou ceux qui ne peuvent attendre autre loyer des coups qu'ils donnent, ou qu'ils reçoivent, que la seruitude d'autrui?». Original latino (ed. cit., p. 130-131): «Constituantur vna ex parte quinquaginta armatorum hominum millia, totidem ex aduersa opponantur: instruantur vtrinque acies, signo dato concurrant, pro libertate alii retinenda. alii adimenda pugnent: quibus conicere possumus adscribendam esse victoria? vtros alacriori studio ad pugnam profecturos confidimus? an eos qui pro suorum laborem & virtutis praemio libertatis conseruationem sperant, an vero eos qui nullum aliud pro illatis acceptisve vulneribus, quam aliorum seruitutem expectant?».

«corrompidos por la servidumbre»⁴³ renuncian a una libertad que obtendrían con tan sólo desealarla y, en cambio, aceptan convertirse en esclavos:

«Os dejáis arrebatar ante vuestras narices lo mejor de vuestras ganancias, saquear vuestros campos, robar vuestras casas, despojarlas de los antiguos muebles familiares, vivís de manera que no podéis presumir de tener nada que sea vuestro. Y parece que ahora os contentaríais con arrendar vuestros bienes, vuestras familias y vuestras vidas. Y todos estos estragos, esta desgracia, esta ruina, *os viene no de los enemigos, sino del enemigo*, de aquel a quien vosotros hacéis todo lo grande que es, *por quien vais con tanto coraje a la guerra y por cuya grandeza no os negáis a morir vosotros mismos.*»⁴⁴

La proximidad de la idea de fondo entre ambos pasajes es manifiesta. El punto de vista de La Boétie es que lo que cabría esperar es que los hombres amaran su condición natural de seres libres y, en consecuencia, luchasen por ella con más intensidad que por cualquier otra cosa, como atestiguan los casos de Milcíades o de Temístocles. Pero sorprendentemente, contra natura (*«quel monstre de vice est cecy [...] que nature desauone auoir fait?»*),⁴⁵ resulta que los hombres «*corrompus par la servitude*» aceptan sacrificar sus bienes más preciados, incluyendo la libertad y la vida, en beneficio de un solo hombre. A la corrupción a causa de la servidumbre corresponde, en Spinoza, el régimen monárquico. A su carácter contra natura, el engaño que consigue desviarles de la inclinación espontánea en pro de la libertad. Que el punto de vista compartido por La Boétie y Spinoza es insólito, y por lo tanto significativo, permite verlo una comparación con aquel tipo de discurso que, ajeno a la degeneración que estos denuncian, enlaza de manera natural libertad y coraje, como por ejemplo la famosa oración fúnebre de Pericles, de acuerdo con el relato de Tucídides:⁴⁶

43 *Réveille-Matin*, p. 188: «corrompus par la servitude».

44 *Réveille-Matin*, p. 188-189: «Vous vous laissez emporter deuant vous le plus beau, & le plus clair de vostre reuenu, piller vos camps, voller vos maisons, & les despouiller de meubles anciens & paternels, vous viuez de sorte, que vous ne vous pouuez vanter que rien soit à vous. Et sembleroit que meshuy, ce vous seroit grand heur, de tenir à mestayrie vos biens, vos familles, & vous vies. Et tout ce desgast, ce mal-heur, ceste ruine, vous vient non pas des ennemies, mais certes bien de l'ennemy, & de celuy que vous faites si grand, qu'il est, pour lequel vous allez si courageusement à la guerre, pour la grandeur duquel ne refusez point de mettre à la mort vos personnes». Original llatí (p. 133): «Vobis spectantibus ac ferentibus vestrorum fructuum potior & praestantior pars vi aufertur, in vestris agris praedae aguntur, diripiuntur domus, ac supellectile paterna, & auita spoliantur: ita viuitis vt nihil vobis proprium vendicare audeatis, imo deinceps maximi commodi & foelicitatis loco ducetis, si bona vestra, fundos. familias adeoque vitam ipsam, precario & tanquam conducta possideatis. Haec vero omnia infortunia, exitia, & vastitates non ab infestis hostibus manant, sed ab hoste quidem, eoque hoste, quem vos adeo attollitis, pro cuius amplitudine vestra capita morti forciter offerre non veremini». Los subrayados son míos.

45 *Réveille-Matin*, p. 184.

46 Thucydides, *De Bello Peloponnesiaco*, II, 43. Traduzco a partir de la versión latina contenida en la edición de C. A. Ducker (Amsterdam, 1730): «Quos ipsi nunc imitandos vobis proponentes, & felicitatem existimantes esse libertatem, & libertatem esse animi generositatem, bellica pericula subire ne recusetis. Nec enim homines calamitosi, quibus nulla boni spes adest, vitam potius profundere debent, quam illi, quibus, si diutius vivant, fortunae ex secunda in adversam periculosa & incerta commutatio est extimescenda; & quorum potissimum

«Tomádmlos ahora por modelo y, considerando que la felicidad es libertad y que la libertad es coraje, no os neguéis a sufrir los peligros de la guerra. En efecto, los infelices, a quienes nada bueno promete la esperanza, no han de ser más capaces de verter la vida que aquellos para los que, si continúan viviendo, es de esperar después un peligroso e incierto revés de la fortuna; y para quienes supone una gran diferencia que algo les golpee. Pues para un hombre de espíritu es más doloroso un ultraje dulce que una muerte que no se siente, llegada mientras tiene fuerza y una esperanza colectiva».

La lógica del discurso de Pericles equipara felicidad (*to eudaimon*), libertad (*to eleutheron*) y coraje (*to eupsikhon*): la vida humana buena es la vida libre, y defenderla lleva a afrontar la guerra. En cambio, La Boétie y Spinoza coinciden en observar que, desnaturalizados, los hombres luchan con un coraje que no corresponde, dispuestos a entregar la sangre y la vida, por la propia servidumbre y en beneficio de un solo hombre: «*despendre son sang & sa vie*” per «*un seul*»,⁴⁷ “*l’ennemy*”; “*in unius hominem jactationem sanguinem animamque impendere*».⁴⁸

Las coincidencias son demasiado numerosas para poderse explicar como fruto del azar (coraje por la servidumbre, no por la libertad; un coraje que puede llevar a los hombres hasta el punto de gastar la sangre y la vida; y en beneficio de un solo hombre: para su *grandeur*, *amplitudo*: para su ensalzamiento, pues, que Spinoza describe: en realidad, *jactantia*, ostentación, vanidad). Más bien parecen indicar, en Spinoza, el eco de una lectura de las páginas finales del *Réveille-Matin*, que son las que transcriben el largo fragmento del *Discours*.

Complementariamente, pueden citarse otros pasajes de la obra de Spinoza que tienden a confirmar el eco aludido:

Un primer grupo de fragmentos podría explicarse a través de una fuente compartida, Maquiavelo (a quien es seguro que Spinoza conoce; La Boétie, probablemente también).⁴⁹ De todos modos, se trata de ideas que no son

maxime interest, si quid offenderint. Nam vexatio cum mollitie conjuncta, viro saltem magnanimo est acerbius, quam mors sensu carens, quae cum fortitudine, simul & cum publica spe, ipsi contingit».

47 *Réveille-Matin*, p. 183: «Sufrir las impudicias, los pillajes, las crueldades, no de un ejército, no de un campamento bárbaro, contra el cual habría que gastar la sangre y la vida; no de un Hércules, ni de un Sansón, sino de un solo hombrecillo, el más cobarde y afeminado de toda la nación». («Souffrir les paillardises, les pilleries, les cruautés, non pas d'une armée, non pas d'un camp Barbare, contre lequel il faudroit despendre son sang & sa vie, mais d'un seul, non pas d'un Hercule, ne d'un Samson, mais d'un seul homme le plus lasche & femelin de toute la Nation»).

48 A menudo se ha señalado un pasaje de Quinto Curcio como fuente del de Spinoza: «in unius hominis iactationem tot milium sanguinem inpendi» (*Historiae Alexandri Magni*, IV, 10, 3). Y tampoco puede descartarse que Quinto Curcio sea, a su vez, una fuente compartida por el humanista que fue La Boétie. Pero debe subrayarse que el contexto de Curcio (un conato de rebelión de los soldados, que interpretan como un mal augurio la rojez de la luna y protestan del riesgo de gastar la sangre por la vanidad de un solo hombre, que ha menospreciado a la patria, que no es digno hijo de Filipo, etc.) es muy distinto al que encontramos, justamente, tanto en Spinoza como en La Boétie.

49 Las obras de Maquiavelo se encuentran en la biblioteca de Spinoza. En cuanto a La Boétie, hay que saber que el obispo de Sarlat desde 1537, con quien tenía amistad, era Nicolas Gaddi, asimismo humanista y hombre

completamente evidentes (de hecho, pocos lectores del secretario florentino se habían apercebido de ellas), de manera que su presencia en La Boétie y en Spinoza sería, aun así, significativa. En el *Tractatus Politicus*, procurando penetrar cuál es la intención que se esconde tras las obras de Maquiavelo, Spinoza escribe que «tal vez quiso mostrar hasta qué punto el pueblo libre [*libera multitudo*] debe vigilar el no poner su salvación en manos de un solo hombre». ⁵⁰ Compárese con la cita literal del *Discours* en el *Réveille-Matin*:

«Si los habitantes de un país encontrasen un gran hombre que les diese pruebas de una gran providencia para protegerles, de una gran audacia para defenderles, de un gran cuidado para gobernarles; si a partir de entonces se acostumbrasen a obedecerle y a fiarse de él tanto como para darle alguna prerrogativa, yo no sé si sería sensato sacarle de allí donde actuaba bien para ponerlo en un lugar donde podrá actuar mal». ⁵¹

Es que, como observa Spinoza, lo que importa no es la cualidad personal de quien tiene el poder, sino lo que a este le permiten hacer las estructuras en las que se insiere. Por ello, en este mismo fragmento, Spinoza denuncia la imprudencia que ha llevado a muchos a querer suprimir a un tirano sin estar en condiciones de suprimir las causas que hacen que un príncipe se convierta en tirano. ⁵² Era por esta misma razón que La Boétie había distinguido entre la cualidad moral del monarca y la cualidad política de la monarquía: «Es (digo) una extrema desgracia [...] estar sujeto a un señor de quien no se puede asegurar nunca que sea bueno, ya que tiene siempre el poder para ser malo si quiere». ⁵³ De la eventual bondad del monarca no se sigue la bondad política de la monarquía, y la virtud del individuo no es una garantía de la virtud del régimen, que debe poder garantizarse sin aquella. El *Tractatus Politicus* extraerá de esto la lección:

«Poco importa para la seguridad del Estado con qué ánimo los hombres son conducidos a administrar bien las cosas, a condición de

de letras, emparentado con los Médici y también con el Giovanni Gaddi destinatario de la dedicatoria de la edición de *Il principe* de Bernardo di Giunta (Florencia, 1532).

50 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Cap. V, 7 (Gebhardt III, 291): «Ostendere forsan voluit, quantum libera multitudo cavere debet, ne salutem suam uni absolute credat».

51 *Réveille-Matin*, p. 182-183 (lat. p. 129): «Si les habitans d'un pays ont trouué quelque grand personnage qui leur aye montré par espreeue vne grande prouidence pour les garder, vne grande hardiesse pour les defendre, vn grand soin pour les gouverner: si de là en auant ils s'appriuoissent de luy obeir & se fier tant de luy que de luy donner quelque auantage (je ne scay si ce sera sagesse de l'oster de là où il faisoit bien pour l'auancer en un lieu où il pourra mal faire)».

52 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Cap. V, 7 (Gebhardt III, 290-291): «Quam imprudenter multi tyrannum e medio tollere conantur, cum tamen causae cur princeps sit tyrannus tolli nequeant».

53 *Réveille-Matin*, p. 180-181 (lat., p. 128): «C'est (di ie) vn extreme malheur [...] d'estre suiets à vn maistre, duquel on ne peut iamais s'asseurer qu'il soit bon, puis qu'il est tousjours en sa puissance d'estre mauvais quand il voudra».

que las administren bien. En efecto, la libertad o fortaleza del ánimo es una virtud privada; pero la virtud del Estado es la seguridad». ⁵⁴

Por el mismo motivo, en un pasaje del *Tractatus Politicus* donde vuelve a resonar con fuerza la retórica de La Boétie, Spinoza rechaza que la solución al problema político deba pasar por ceder el poder a un solo hombre: «Transferir todo el poder a uno solo, no es en interés de la paz, sino de la servidumbre», ⁵⁵ es que la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia, ⁵⁶ sobre la cual ya había dicho la *Ethica* que no se podía comprar al precio del servilismo. ⁵⁷ Y si hubiera que llamar a esto “paz”, no habría nada más miserable para los hombres; ⁵⁸ «la inercia de unos súbditos conducidos como el ganado para que aprendan únicamente a servir» no merece el nombre de *civitas*. ⁵⁹ Compárese, una vez más, con tantos pasajes del *Discours*. ⁶⁰

Termino con un último fragmento, de carácter tal vez más general, pero de resonancias que me parecen, de nuevo, inequívocamente laboetianas. Se encuentra en el capítulo XVII del *Tractatus Theologico-Politicus*:

«Sin embargo, para entender correctamente hasta dónde llega el derecho y el poder del Estado, hay que observar que el poder del Estado no se limita estrictamente a la capacidad de obligar a los hombres a través del miedo, sino absolutamente a todo lo que puede hacer que los hombres obedezcan sus órdenes; en efecto, no es la razón de la obediencia, sino la obediencia, lo que hace al súbdito. [...] De donde resulta también clarísimamente que la obediencia se refiere no tanto a la acción externa cuanto a la acción interna del ánimo; en consecuencia, se halla a más no poder bajo el dominio de otro el que, con toda su alma, decide obedecer todos los mandatos de este otro, y por consiguiente tiene el dominio máximo quien reina en el ánimo de los súbditos». ⁶¹

54 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Cap. I, 6: (Gebhardt III, 269): «Nec ad imperii securitatem refert, quo animo homines inducantur ad res recte administrandum, modo res recte administrentur: animi enim libertas seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus Securitas».

55 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Cap. VI, 4 (Gebhardt III, 292): «Servitutis igitur, non pacis interest omnem potestatem ad unum transferre».

56 *Ibid.*

57 Spinoza, *Ethica*, IV, Cap. 21 (Gebhardt II, 272).

58 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Cap. VI, 4 (Gebhardt III, 292): «Sed si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius».

59 Spinoza, *Tractatus Politicus*, Cap. V, 4 (Gebhardt III, 290): «Illa praeterea civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest».

60 Por ejemplo, *Réveille-Matin*, p. 189-190.

61 Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, Cap. XVII [2] (Gebhardt III, 201-202): «Attamen ut rectè intelligatur, quousque imperii jus & potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo praecise contineri, quod homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines ejus mandatis obsequantur: non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit. [...] Quod etiam hinc quam clarissime constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille

La Boétie explica una y otra vez que no es la fuerza del tirano (quien no suele ser un Hércules ni un Sansón)⁶² lo que consigue de los súbditos la obediencia; no es el miedo, sino algo de otro orden, quizá el hechizo de su simple nombre, la palabra que, como un embrujo, seduce su alma y los arrastra a la esclavitud:

«Es una cosa muy rara, ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, tener el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino, de algún modo (me parece), embrujados y hechizados por el solo nombre de uno, cuyo poder no han de temer, ya que está solo».⁶³

Sedución de la palabra, hechizo del nombre, que es dominio sobre la acción interna del ánimo y, pues, tanto en La Boétie como en Spinoza, resorte último del poder.

¿Mera coincidencia o impacto de una lectura del *Discours (Réveille-Matin)*? «*Quomodo tot circumstantiae [...] casu concurrere potuerunt?*»⁶⁴ Mas al lector corresponderá ponderar si no estoy cediendo a una ilusión similar a aquella que el mismo Spinoza denunciaba cuando escribía esto.

maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat, & consequitur eum maximum tenere imperium, qui in subditorum animos regnat».

62 *Réveille-Matin*, p. 183 (lat. p. 130).

63 *Réveille-Matin*, p. 182 (lat. p. 128-129): «C'est vne chose bien estrange de voir un million de millions d'hommes seruir miserablement ayans le col sous le ioug, non pas contrains par vne plus grand force: mais aucunement (ce me semble) enchantez & charmez par le nom seul d'un, duquel ils ne doyuent ne craindre la puissance, puis qu'il est seul».

64 Spinoza, *Ethica*, I, App. (Gebhardt II, 81): «¿cómo tantas circunstancias [...] han podido concurrir por casualidad?».