Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVII^e siècle

Jesus Villanueva

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3028>

DOI : 10.4000/ccrh.3028

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 janvier 2005

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Jesus Villanueva, « Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVII^e siècle », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 35 | 2005, mis en ligne le 24 mai 2011, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3028> ; DOI : 10.4000/ccrh.3028

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Remarques à propos de l'historiographie sur le libertinisme espagnol du XVII^e siècle

Jesus Villanueva

- ¹ En constatant l'absence presque totale de l'Espagne dans les visions générales sur le libertinisme européen, on devrait se demander, en premier lieu, si cela est dû à l'insignifiance intrinsèque du cas espagnol, ou bien aux lacunes de l'historiographie sur la question, voire à une certaine inattention de la part des historiennes non-hispanistes¹. En fait, il semble bien que les deux facteurs, le factuel et l'historiographique, y ont participé. Le libertinisme, comme objet d'étude, présente en Espagne des dimensions modestes, et l'on peut prévoir que les recherches futures ne dévoileront aucun panorama comparable au cas français ou italien. Certains travaux de recherche, en dévoilant l'existence de cas d'« athéisme » et de la peur qui en a résulté, ont permis, malgré les phénomènes de la Contre-Réforme et de l'Inquisition, de démontrer l'existence d'un libertinisme espagnol ; c'est là la principale contribution de l'étude pionnière de Julio Caro Baroja, publiée en 1974². Mais cela ne veut pas dire que le libertinisme espagnol soit comparable, ni en volume ni en nature, au même mouvement dans d'autres pays. Une fois démenti le topique de l'uniformité « idéologique » absolue, il reste à mesurer les phénomènes de dissidence et en interpréter le sens. Et dans cette dernière tâche, les thèses qui ont prévalu jusqu'à présent tendent à donner, à propos de la dissidence « libertine », des explications en quelque sorte étrangères à la problématique du libertinisme, telle qu'elle est posée par l'historiographie des autres pays. Ainsi s'opposent deux visions du libertinisme espagnol : l'une, comme une forme d'hétérodoxie, dans le sens d'une inversion réactive de l'orthodoxie qui agit sur le plan des mentalités et de l'instinctif, plutôt que sur celui de la pensée doctrinale (c'est le cas de Julio Caro Baroja ou José María Maravall) ; l'autre, qui analyse le libertinisme espagnol comme l'expression d'un particularisme historique incarné par la minorité des descendants de Juifs (les marranes ou *conversos*). À ces derniers est adjugée la flamme de la modernité intellectuelle, du rationalisme et de l'esprit séculier, dans le cadre d'une expérience existentielle qui les mènerait, après les confrontations récurrentes avec les religions officielles, à la

découverte de la pleine liberté de pensée. Au-delà du bien-fondé de ces perspectives, il faut retenir que leur axe d'explication tient à des facteurs psychologiques, qu'ils soient limités à un groupe restreint comme celui des *conversos*, ou qu'ils concernent les « mentalités » de toute une société. Mais cela ne démontre pas l'existence d'un vrai courant idéologique libertin, identifiable au niveau de l'histoire intellectuelle. En sorte que le doute sur l'existence de libertins en Espagne, de libertins intellectuels ou philosophiques et non seulement d'« hétérodoxes » ou dissidents religieux, revient encore une fois.

- 2 Cette question de l'existence d'un libertinisme intellectuel dans l'Espagne du XVII^e siècle n'a été envisagée que récemment, par une série d'auteurs des années quatre-vingt qui se sont accordés enfin à reconnaître la présence du phénomène et à l'apparenter aux autres mouvements libertins européens. Mais dans cet effort de thématiser la question, deux problèmes se posent : – l'insuffisance des données, qui empêche une vue d'ensemble et la reconstruction factuelle du mouvement espagnol, – et le choix des approches, toujours orientées sur des problématiques débordant le cadre du libertinisme, surtout celle des marranes, le champ où se sont produites les principales contributions sur le sujet. Bien que ces études sur les marranes aient apporté des éléments nouveaux, à certains égards décisifs, comme les découvertes autour de la principale figure du libertinisme espagnol, Juan de Prado, qui a été bien placé dans le contexte formatif de l'Espagne des décennies 1630 et 1640, il n'en demeure pas moins vrai que leurs auteurs ont étudié le libertinisme espagnol en vue de ce qu'il pouvait leur dire sur le marranisme.
- 3 Aussi légitime et historiographiquement intéressante nous semble la possibilité inverse, celle d'étudier les marranes en fonction du libertinisme espagnol. De même, il est important de tenir compte des autres disciplines qui ont apporté des éclaircissements sur notre sujet, au fil de recherches ayant d'autres buts : telles les études littéraires sur le Siècle d'Or, l'histoire de la philosophie, ou les travaux sur l'Inquisition. Si ce qu'on veut expliquer est le libertinisme en tant que courant de pensée, alors s'impose la tâche de rapporter les différentes données fournies par ces orientations de recherche à un cadre explicatif propre. Bref, il s'agirait de prendre le libertinisme comme un problème d'histoire intellectuelle, en marge des questions d'identité de groupe ou de mentalités et en le détachant des domaines historiographiques plus généraux.
- 4 Devant l'extension et la complexité des sources, nous nous en tiendrons à un choix de questions concrètes qui nous semblent significatives et dont quelques-unes ont attiré particulièrement l'attention des historiens. Ce sont des questions essentiellement interdisciplinaires : s'appuyant sur des faits relevés par les diverses orientations mentionnées ci-dessus, il s'agirait de les interroger à partir de la problématique du libertinisme telle qu'elle a été développée dans l'historiographie spécialisée en la matière. Ce faisant, on se gardera de la naïveté de voir du libertinisme partout et de calquer les interprétations proposées pour d'autres pays. La problématique du libertinisme, dans le cas espagnol, devrait être plus une perspective complémentaire que substitutive. Elle pourrait éclairer certaines facettes de l'histoire intellectuelle espagnole et ainsi aider à mieux comprendre, par la voie d'une comparaison avec d'autres pays, certaines logiques de la vie culturelle présentes en Espagne, même si elles n'ont pas débouché dans le même sens qu'ailleurs. C'est donc une approche comparatiste qui sous-tend les brèves esquisses qui suivent.

L'athée sur scène

- 5 Un des principaux apports de l'essai de Caro Baroja concerne la place de choix que la question de l'athéisme semble avoir acquis dans l'apologétique catholique espagnole du XVII^e siècle, où aussi bien les théologiens que les dramaturges, les prédicateurs que les essayistes, s'en sont fait l'écho. C'est un sujet qui pose d'emblée un problème d'interprétation. On peut analyser la typologie de l'athéiste et en retracer les sources, bibliques mais aussi strictement juives (l'épicurien du Talmud) ou classiques (Anaxagore, Pline, etc.). Dans un discours apologétique, qui semble fermé sur lui-même et mobilise des motifs aux buts préfixés d'une théodicée ou de la parénèse sur la chute et le salut, l'athéisme n'y est invoqué que comme ressort rhétorique, se dessinant comme une *persona* entièrement fictive sans valeur de témoignage par rapport à la réalité contemporaine³. Mais en même temps l'historien, après avoir fixé la chronologie des écrits et signalé les moments où la polémique a acquis une plus grande intensité, pourrait aussi se poser la question du possible reflet dans l'apologétique, non pas nécessairement d'une doctrine spécifiquement libertine, mais au moins d'une tension intellectuelle où serait inscrit le questionnement libertin. Si l'athée de l'apologétique est soumis à une caractérisation archétypique qui lui enlève toute « actualité », en revanche il peut servir d'indice révélateur des changements dans le climat intellectuel et de motifs de débats à un moment donné.

- 6 Pour l'étude de cette question, le théâtre apparaît comme l'un des domaines le plus riche. Une recherche retraçant toutes les formes que l'athéisme a revêtu dans le théâtre des XVI^e et XVII^e siècles est encore à entreprendre. D'après les données dont on dispose, il semblerait que c'est le théâtre jésuite qui dès la fin du XVI^e siècle a introduit sur scène la caractérisation spécifique de l'athée, sous la forme de l'épicurien niant l'immortalité de l'âme⁴. C'est à ce schéma que Tirso de Molina s'en tient dans une pièce de 1614, *Tanto es lo de más como lo de menos*, le même que Calderón de la Barca reprend pour ses *autos sacramentales* (les drames religieux représentés pour la Fête-Dieu) tout en l'insérant dans une vision historique où l'athée, présenté sous ce nom et déguisé comme un sauvage, parfois indien, symbolise le stade de l'humanité antérieur à la Révélation, (la vraie du christianisme et la fausse du monothéisme juif et musulman, représentés, eux aussi, comme des personnages) et même à toute forme de civilisation, comme celle représentée par le païen gréco-romain. Insistant sur le topique, Calderón réduit l'athée de ses *autos* à un hédonisme primaire et prérationalnel qui en fait, en dernier terme, une figure dérisoire⁵. On est là donc face à un discours autoalimenté, soumis à des contraintes rigides qui découlent d'une longue tradition de théologie et prédication chrétiennes adaptées à la scène. On serait donc tenté de souscrire à la vision traditionnelle qui voit en Calderón, et en Tirso, le « dramaturge de la scholastique », voire « de l'Inquisition ».

- 7 Or, chez ces mêmes apologistes du catholicisme de Trente, dans des pièces moins conditionnées par la rhétorique démonstrative, émerge un type de libertin plus ambigu. C'est Tirso, on le sait bien, qui a façonné le type moderne de Don Juan⁶. Chez Calderón, dans une pièce comme *Le Purgatoire de saint Patrice* (1628), très proche dans son inspiration des grandes œuvres *La Vie est un songe* (1635) ou *Le Magicien prodigieux* (1637), l'athée, se départant de l'être méprisable et vulgaire des *autos*, devient une figure tragique, réunissant des traits opposés de générosité et cruauté, de révolte et déchéance, qui ressemblent et préfigurent le Don Juan de Molière. Cela pose le problème d'expliquer

le passage de l'un à l'autre type de libertin. L'approche propre des études littéraires insiste sur la différence entre les genres : si sans l'*auto* le dramaturge est obligé de respecter certaines règles et poursuivre des buts d'endoctrinement, dans les tragédies il reprend les grands sujets de la tradition dramatique en cherchant surtout la réussite littéraire, bien qu'en se gardant de violer les principes religieux et moraux de la société où il se trouve. On a aussi cherché des clés biographiques qui expliqueraient l'extrême violence des drames de la jeunesse et première maturité de Calderón : conflit avec le père, implication dans un homicide « d'honneur » en 1631..., avant de trouver l'équilibre vers 1650 avec son accès à la prêtrise, juste au moment où commence son travail le plus intense aux *autos* et au théâtre courtois⁷.

- 8 Tout ceci est sans doute pertinent. Mais il nous semble que l'on pourrait aussi explorer une autre dimension dans le parcours de Calderón : son insertion dans l'histoire intellectuelle contemporaine. C'est ce qu'a proposé Antonio Regalado dans son gros livre sur le dramaturge baroque publié en 1995, où il voit dans les grands drames passionnels des années trente les traces d'une « crise sceptique » qui est autant personnelle que collective⁸. Au sein de cette crise, l'athéisme suscite un intérêt qui tourne en tentation ou hantise, une expérience tragique vécue en personne et en écho aux sollicitations venant du milieu intellectuel et moral contemporain. C'est une ligne de recherche et de réflexion qui nous semble prometteuse, mais qui demanderait des études positives sur le contexte intellectuel, dépassant une analyse comme celle de Regalado qui s'en tient aux seules pièces de Calderón, en leur adjuvant un caractère biographique qui reste à prouver.

La polémique anti-libertine

- 9 À côté de l'apologétique traditionnelle, on pourrait distinguer un type spécial de textes « orthodoxes » où il est aussi question de l'athéisme : ceux qui entreprennent une attaque directe « antilibertine ». Leur existence même reflète un changement de climat : si dans l'apologétique traditionnelle on tire la figure de l'athéiste d'une série de lieux communs qu'on assemble dans un discours prédéterminé (théodicée, chute-salut, etc.), dans les textes antilibertins on a affaire à une réfutation délibérée d'un ennemi idéologique qui ne se réduit plus à un fantôme livresque. Caro Baroja signalait à ce propos un glissement lourd de sens, dans la transformation de l'athée, de figure imaginaire et en tout cas étrangère (l'athéisme du XVI^e siècle est typiquement l'affaire des pays du nord de l'Europe, comme aboutissement dernier de l'hérésie), en ennemi interne, infiltré au sein même de la cour du Roi Catholique. Ceci pose la question de savoir comment interpréter les textes antiathéistes, composés entre 1620 et 1640 environ, par des auteurs comme Bartolomé L. de Argensola, Paravicino, Saavedra Fajardo, Quevedo ou d'autres encore : comme un témoignage direct de l'existence d'un vrai courant libertin en Espagne (plus précisément à Madrid, la ville à laquelle tous se réfèrent), ou bien comme un nouveau retournement du discours apologétique ? Dans ce dernier sens, on ne peut pas considérer fortuit que ce soit autour de 1640 que se concentrent la plupart de ces textes⁹. La crise politique finale de la monarchie espagnole aurait fait naître chez les Espagnols un double doute, sur la religion et sur la mission historique de la monarchie, qu'ils auraient essayé d'exorciser avec une intransigeance de plus en plus prononcée. C'est un phénomène psychologique valable pour n'importe quelle société qui se sent menacée de l'extérieur mais qui, en Espagne, se trouvait accentué du fait de l'importance fondamentale qu'y revêtait le principe providentiel, la question centrale pour la plupart de ces textes¹⁰. En

même temps, il va de soi que cela n'exclut nullement l'existence d'un vrai courant libertin agissant sur le terrain. Le même doute profond sur la destinée du pays assaillait les croyants et les incrédules ; la différence résidait dans le type de réponse.

- 10 Le cas le plus intéressant à cet égard est celui de Quevedo. Son évolution est significative. Dans divers textes composés aux alentours de 1610 il se plaisait à dresser des longues listes d'hétérodoxies de toutes sortes, puisées dans l'histoire ancienne ou bien dans ce qu'il connaissait de l'histoire contemporaine de l'Europe, qu'il voyait dominée par l'hérésie, en contraste avec la pureté de la foi de l'Espagne ; l'athéisme, une des déviations qu'il mentionne, n'est là qu'un souvenir livresque ou une insulte personnelle équivalent de l'hérésie. En revanche, dans les années 1630 l'athéisme gagne en précision de traits et en immédiateté ; il le voit comme un danger présent au sein même de l'Espagne, et il veut le conjurer avec des mises en garde de plus en plus exaspérées, jusqu'à l'attaque directe de son pamphlet de 1641 (seulement publié en 1701) *Providence de Dieu, soufferte par ceux qui la nient et jouie par ceux qui la confessent*¹¹. D'une part, on voit à l'œuvre le mécanisme psychologique qui le mène à s'afficher comme défenseur des vieux idéaux de la monarchie et du catholicisme menacés, réaffirmant de nouveau la foi dans la protection providentielle à l'encontre d'un ennemi caché et anonyme qui la mettrait en doute. Mais c'est aussi significatif que la réfutation minutieuse du libertinisme que Quevedo décline dans *Providence de Dieu* soit une réponse directe à certains textes libertins non identifiés qui lui seraient parvenus. Cette connaissance de première main de la pensée libertine est à retenir ; elle est un indice précieux de la diffusion « sur le terrain » d'un courant de pensée qui semblait totalement inconnu pour la génération précédente. Elle met aussi bien en évidence la curiosité et la capacité de compréhension d'un « réactionnaire » dont les prises de position sont souvent plus complexes qu'il ne semble à première vue¹².

Portrait de l'athéiste ?

- 11 Dans l'apologétique et la controverse antilibertine, le libertinisme apparaît réduit à une série d'archétypes préfixés ou bien à quelques axiomes qu'on a du mal à localiser, à « personnaliser ». C'est un troisième type d'écrits qui nous met enfin face à une réalité palpable, des libertins « en chair et en os », situés dans un espace et un temps concrets et immédiats. C'est le cas d'un ouvrage publié en 1641, sous le titre *Héraclite et Démocrite de notre siècle*, composé par un auteur relativement mineur dans l'histoire littéraire espagnole du Siècle d'Or, Antonio López de Vega, dont l'intérêt a été pourtant mis en relief par divers travaux récents ayant bien montré la singularité de son attitude de « *desengaño* philosophique », en fort contraste avec les outrances « national-catholiques » de Quevedo ou les subtilités conceptistes de Gracián. Henry Méchoulan, qui lui a consacré divers textes, est allé jusqu'à suggérer que López de Vega était bel et bien un cryptoathée se cachant derrière une stratégie typique de dissimulation¹³. Pour notre part, nous ne croyons pas que l'ensemble de l'œuvre de López de Vega (au livre de 1641 il faut ajouter les *Paradoxes rationnels*, ouvrage terminé en 1655, peu avant sa mort, et resté inédit jusqu'en 1935) autorise une lecture de ce type. Méchoulan la fonde pour l'essentiel sur un seul passage, où López de Vega parle d'un groupe d'athéistes déguisés qui maintiendraient et se communiqueraient leurs croyances subversives tout en participant pleinement à la vie publique de Madrid. Pour Méchoulan, on est là face à un autoportrait. Mais si on lit de près l'ensemble du passage il nous semble que ce n'est qu'une réfutation supplémentaire de l'athéisme semblable à celles produites en si grand nombre à cette

époque ; et même si le ton est inhabituellement modéré et « compréhensif », le fond ne laisse pas de doute sur la position de l'auteur¹⁴. En tout cas, le passage en question n'en est pas moins intéressant : on y trouve un portrait du libertin nourri de détails au réalisme indéniable et placé dans un contexte vital caractéristique, celui de la société de cour.

- 12 On peut mettre en rapport la piste de López de Vega avec d'autres témoignages qui nous rapprochent des libertins réels : ceux provenant de l'Inquisition. En effet, pour l'étude du libertinisme espagnol la documentation inquisitoriale reste une source privilégiée qu'on est loin, nous semble-t-il, d'avoir épuisée. Il serait intéressant de connaître le nombre de procès portant sur des libertins, ainsi que leur chronologie et l'usage même des catégories des délits qu'on peut ramener au libertinisme (« athéisme », « épicurisme », « matérialisme », etc.). Dans une vision de longue durée, cela nous permettrait de mieux comprendre le fonctionnement du discours répressif et apologétique ainsi que les éléments nouveaux de l'athéisme de la période du comte-duc d'Olivares (1621-1643) ; par exemple, on sait maintenant que l'Inquisition a déclenché une campagne spécifique contre les athées en 1632¹⁵.
- 13 Il faudrait aussi étudier des cas individuels. Le plus intéressant de ceux que l'on connaît jusqu'à présent est la dénonciation en 1631-1632, par un jésuite appelé Juan Bautista Poza, de l'existence dans les années 1620 à Madrid d'un groupe d'athées dont Poza donne une description correspondant de très près au portrait de López de Vega. Le cas a été récemment mis en lumière par divers auteurs¹⁶. Pourtant, une reconstitution complète de l'affaire, sans doute complexe, reste à faire ; la déclaration même de Poza, faite en des circonstances singulières, demanderait à être vérifiée avec soin, compte tenu du parcours trouble de ce personnage impliqué en une infinité de querelles littéraires, religieuses et politiques. Un des aspects à éclairer est la relation de l'épisode avec la dénonciation publique de la présence d'athéistes dans l'entourage d'Olivares faite en 1630 par le prédicateur le plus en vue de la cour de Philippe IV, Fray Hortensio Paravicino, dénonciation probablement non étrangère à une manœuvre de l'opposition nobiliaire contre le favori du roi¹⁷.

Un libertinisme de cour ?

- 14 Les données relevées dans les trois sections précédentes sont sans doute fragmentaires et approximatives. Il n'est pas permis d'en extraire une image du libertinisme aux contours définis, qui fixerait l'extension et la nature du phénomène. Néanmoins, et en attendant que de futures recherches élargissent nos connaissances factuelles, l'analyse des textes de Poza et de López de Vega ainsi que de la littérature apologétique fait ressortir quelques indices utiles pour une première caractérisation du libertinisme espagnol. Elle devrait tenir compte des aspects suivants :
- 15 – Les limites précises, et le rythme de développement, d'une « conjoncture libertine » dans l'Espagne des Habsbourg. D'après les témoignages relevés plus haut, elle semble correspondre aux premières décennies du XVII^e siècle, et plus précisément à la période de gouvernement du comte-duc d'Olivares (1621-1643), avec une pointe autour de l'année 1640, ce qui conduirait à réfléchir sur le rapport entre l'apparente nouveauté du libertinisme et le régime d'Olivares, cible lui-même d'une propagande d'opposition que l'on pourrait considérer aussi du point de vue de la topique antiathéiste. Plus

significative, mais plus difficile à déceler, nous semble la connexion entre le climat libertin qui paraît s'instaurer dans ces années-là et les attentes d'ouverture intellectuelle suscitées par l'ascension d'Olivares. Jusqu'à quel point, pourrait-on se demander, ces libertins ont-ils compté avec la tolérance du favori à leur égard, voire y ont été en relation directe à travers son entourage ? On peut noter que dans la bibliothèque privée d'Olivares les livres interdits par l'Inquisition ne manquaient pas. Toutefois, seules des données précises permettraient de donner réponse à ces questions.

- 16 – La géographie des libertins : la concentration à Madrid des témoignages sur l'athéisme semble significative, et soulève, pour l'historien, la question de comprendre les conditions qui ont permis la diffusion, au sein de la capitale de la monarchie, de cette forme de pensée ; échanges personnels et culturels avec l'étranger, essor de la culture d'académies et de salons, influence formatrice d'une cour plus présente qu'au temps de Philippe II (surtout après sa définitive réinstallation à Madrid en 1606). C'est dans ce cadre général d'une culture de cour en train de se constituer qu'a pris forme un libertinisme que l'on pourrait appeler aussi « libertinisme de cour », pour le distinguer du type de libertinisme cantonné à l'université ou réduit à l'ésotérisme des cénacles humanistes ; définition tout à fait provisoire mais qui pourrait s'avérer utile à des fins descriptives.
- 17 – La sociologie des libertins : aristocrates bien placés, *hidalgos* de niveau inférieur, humanistes désabusés, ecclésiastiques mondains ? On dispose de peu de renseignements à cet égard, et il n'est guère probable que la recherche future en apporte beaucoup de nouveaux. Mais notons que Poza fait dans sa dénonciation allusion à un chevalier de Calatrava (un des trois grands ordres militaires espagnols) qui lui aurait avoué vers 1620 que s'il était né avec la « connaissance des lettres » qu'il avait à présent, il aurait suivi la carrière de « philosophe ».
- 18 – Le *modus operandi* des libertins : pratique de la dissimulation, préférence pour une vie de cour au lieu de l'idéal de retrait propre à l'humaniste de la Renaissance, constitution de cénacles d'initiés. López de Vega, par exemple, explique que les libertins se donnaient toutes les peines pour ne pas éveiller les soupçons de l'Inquisition, et Poza précise qu'ils se reconnaissaient entre eux par signes (mais il ajoute, moins vraisemblablement, qu'ils n'hésitaient pas à empoisonner ceux par qui ils redoutaient d'être découverts...). Un autre trait caractéristique est le recours à la littérature clandestine, qu'elle soit imprimée (livres interdits) ou manuscrite ; nous ne possédons à ce sujet que des indices éparés ne permettant pas de mesurer la véritable ampleur du phénomène¹⁸.

Le problème des influences

- 19 Dans sa déclaration de 1631, Poza parlait de l'athéisme comme d'« une erreur venue de l'étranger » ; vision simpliste, trop redevable de la métaphore médicale de la contagion, mais qui, en plus de sa valeur comme témoignage de la nouveauté du phénomène, nous met aussi sur la voie d'une question importante : celle de la filiation de la pensée libertine espagnole par rapport au libertinisme d'autres pays. Il est vrai que la rareté des références sur cette pensée espagnole semble exclure d'emblée des conclusions générales et certaines. On n'a que des témoignages vagues et éparpillés, venus d'adversaires qui n'approfondissent guère les aspects doctrinaux, avec tout de même une exception importante, celle de Juan de Prado, que nous commenterons ci-dessous. Malgré cette insuffisance, on relève une série de sujets dont il y a lieu de croire qu'ils ont fait l'objet de

discussions ou d'intérêt de la part des athées. Ces sujets s'enracinent dans la tradition libertine européenne contemporaine, qu'ils soient des thèmes anciens, comme le refus de la providence, la négation du paradis et de l'enfer, l'affirmation de la mortalité de l'âme avec l'assimilation de l'homme à la bête, ou plus ciblés, comme la question de l'intelligence des animaux, évoquée par Quevedo à partir peut-être de Montaigne ou de quelque autre auteur de la même lignée¹⁹. De même, apparaissent la théorie de l'imposture des religions (mentionnée par López de Vega), la conception naturaliste de la prophétie, etc. Une analyse en termes d'histoire des idées devrait montrer le lien de ces questions avec les différents courants de pensée libertine en œuvre en Espagne, dont le plus significatif nous semble un averroïsme renaissant sans grande originalité. Resteraient à préciser les auteurs et les textes qui ont pu servir de relais, ainsi que les voies matérielles de diffusion, particulièrement la littérature clandestine.

- 20 Mais il faut éviter encore la tentation de regarder le libertinisme comme un courant isolé et « souterrain », voire intrinsèquement subversif, qui se développerait par des voies en marge de la culture officielle. Un des principaux apports de l'historiographie récente sur le libertinisme européen consiste à l'avoir inséré dans l'ensemble de la culture contemporaine. Même si on lui adjuge un certain noyau doctrinal propre, celui-ci n'a de sens que dans la façon dont il s'inscrit dans une attitude culturelle plus large, que l'on pourrait définir comme un avatar de l'humanisme tardif. L'évolution vers le libertinisme, loin de se réduire à un acte de réception d'une doctrine toute faite, s'intègre dans la dynamique culturelle héritée de la Renaissance, où des courants de pensée comme le stoïcisme, l'épicurisme ou la pensée scientifique offrent des possibilités de relecture et de radicalisation qui à leur tour font le lien avec la culture moderne qui prépare les Lumières. On trouve donc tout un travail de récupération et de réinterprétation de la pensée ancienne et renaissante qui a été dûment mise en relief par l'historiographie récente sur le libertinisme²⁰.
- 21 Il nous semble que cette même approche pourrait être appliquée au cas de l'Espagne, afin de relever l'éventail d'influences qui ont pu préparer le terrain pour une évolution propre vers le libertinisme. L'analyse devrait commencer par les divers courants de pensée de l'Antiquité, qui permettaient aux lecteurs espagnols d'être en contact direct avec des principes difficiles à concilier avec l'orthodoxie religieuse. Il faudrait examiner de près l'attrait exercé par le stoïcisme, avec un penchant « nihiliste » que Quevedo pousse très loin, de même que l'épicurisme, objet de l'apologie érasmienne du même Quevedo²¹. Très symptomatique aussi des inquiétudes qui parcouraient la culture espagnole des premières décennies du XVII^e siècle nous semble l'accueil accordé à Montaigne, admiré par Quevedo sur l'original français, et qui fit l'objet de deux traductions partielles, la première ayant semble-t-il circulé sous la forme manuscrite. Bien entendu, ni Quevedo ni aucun des deux traducteurs – Baltasar de Zúñiga, un important ministre qui fut ambassadeur espagnol à Paris, et Diego de Cisneros, un carme déchaux qui vécut en France quelques années – ont fait une lecture libertine de Montaigne, mais le livre ouvrait des possibilités que les autorités ont voulu prévenir en empêchant la publication de la traduction de Cisneros²².
- 22 Sur le plan à la fois philosophique et scientifique, il faudrait considérer le sort du « naturalisme » renaissant qui a constitué un maillon essentiel dans la genèse du libertinisme du XVII^e siècle, surtout à travers la connexion italo-française (Cardan, Bruno, Vanini, Théophile, etc.). En Espagne, le premier exemple qui vient à l'esprit est celui de Juan Huarte de San Juan, l'auteur qui avec son *Examen des esprits* (1575, remanié en 1594) avait fait scandale en défendant des théories aussi suspectes pour l'orthodoxie catholique

que l'organicité de l'intellect ou la détermination du caractère par le climat. Dans un excellent travail, Gabriel-A. Pérouse a étudié la fortune posthume des théories de Huarte parmi les libertins français de la première moitié du XVIIe siècle, théories qui ont fait du médecin espagnol un héros de la liberté scientifique, au même titre que Cardan, par exemple²³. À première vue, rien de pareil n'a eu lieu en Espagne, l'influence de Huarte s'y étant limitée à des ouvrages strictement médicaux ou pratiques. Or, qu'une lecture libertine de Huarte fût possible c'est Juan de Prado qui semble le prouver lorsqu'il évoque littéralement *l'Examen des esprits* au cours de sa polémique avec Orobio de Castro en 1663 ; peut-être était-ce un souvenir de ses études à l'université d'Alcalá au début des années trente²⁴. Et on peut noter aussi que Prado avouait être un grand lecteur de Sénèque, Pline ou Tacite, dont il faisait peut-être une lecture moins précautionneuse que d'autres. Chez lui on trouve donc la démonstration de la façon dont le libertinisme, même si « importé » du dehors pour son noyau idéologique, a pu être fertilisé par le travail sur les différents courants de pensée contemporains.

Averroïsme sémitique ou padouan ?

- 23 Quand les historiens en viennent à vouloir préciser l'inspiration idéologique des athées ou, plus largement, des dissidents philosophiques aux XVI^e et XVII^e siècles, l'averroïsme émerge comme l'hypothèse naturelle. Ceci n'aurait rien de particulier par rapport à la problématique du libertinisme européen, ne fut-ce par un aspect qui rendrait exceptionnel le cas de l'Espagne : l'existence d'une tradition averroïste remontant au Moyen Âge et incarnée dans la minorité juive ou *conversa*. Pour la période médiévale, cette tradition a été mise en relief par les travaux bien connus de Yitzhak Baer ou Ben Zion Netanyahu, auxquels renvoient les spécialistes du marranisme du XVII^e siècle pour expliquer ce qu'on est tenté d'interpréter comme une prolongation des vieilles croyances médiévales. L'auteur qui a le plus insisté sur cette vision est Francisco Márquez Villanueva, qui en a donné peut-être aussi la version la plus radicale. Dans deux études de synthèse²⁵ il a mis en avant l'existence d'une tradition averroïste hispanique tout à fait distincte de l'averroïsme qu'auraient connu les autres pays européens. Si en Italie ou en France se développe ce qu'on appelle averroïsme latin ou padouan, en Espagne en revanche aurait prévalu un averroïsme « populaire » ou, terme peut-être préférable, « sémitique », c'est-à-dire, fondé sur des sources uniquement arabes ou juives (Maïmonide et Averroès). Il appartient à d'autres d'évaluer la pertinence de cette approche pour la période allant du XIII^e siècle au début du XVI^e, d'Alphonse le Sage à *La Celestina*. Márquez Villanueva réunit de très riches témoignages à cet égard, qui montrent la prégnance de ce courant « sémitique » qui au cours du XV^e siècle semble se glisser dans la littérature générale, qu'elle soit le fait d'auteurs convertis ou de vieux chrétiens. En tout cas, ce qui nous intéresse ici c'est la deuxième partie de la thèse de Márquez²⁶, où il soutient que cette tradition aurait survécu pendant les XVI^e et XVII^e siècles, animant souterrainement différents groupes de novateurs espagnols, particulièrement d'origine *conversa*, jusqu'à aboutir au marranisme hispanique du refuge hollandais, dont un Spinoza aurait tiré l'inspiration décisive pour sa révolution philosophique.
- 24 Or, cette continuité nous semble plus présumée qu'effectivement démontrée. Ou plutôt, il nous semble qu'elle n'a pas encore été étudiée comme problème historique, au-delà d'explications préconçues comme celle d'un esprit hétérodoxe latent. D'abord, il faudrait fixer la chronologie de la survivance de la culture médiévale d'inspiration arabo-

juive, encore présente au début du XVI^e siècle, mais qui était en train de s'effacer complètement devant le progrès de la culture humaniste venue d'Italie ; les grands scientifiques espagnols de la deuxième moitié du XVI^e siècle, comme Huarte de San Juan ou Francisco Valles, avaient comme cadre de référence primordial celui de la science européenne. Si, après cette rupture, on voit réapparaître des motifs liés à cette tradition révolue, il ne faut pas les expliquer comme une preuve de continuité, mais plutôt comme des formes différentes de réappropriation d'un héritage oublié dans des contextes absolument nouveaux. Par exemple : la *Visión deleytable*, une synthèse allégorisée de la philosophie de Maïmonide composée vers 1440 par un auteur probablement *converso*, Alfonso de la Torre, connu neuf éditions en Espagne entre 1484 et 1538, jusqu'à la fin donc de la période de vigueur de la science arabe médiévale dans l'Espagne qui venait de sortir de la Reconquista. Il est vrai que l'œuvre a circulé par la suite sous la forme de manuscrit, mais le fait que pratiquement toutes les copies conservées datent de la fin du XV^e et début du XVI^e siècles suggère qu'il n'y avait là qu'une curiosité de bibliophile ou de littérateur. Celle-ci aurait certes pu évoluer vers le type d'intérêt que Montaigne a porté au *Liber creaturarum* de Sebond (avec lequel la *Visión* présente de fortes concomitances), mais en tout cas c'était un exercice de réappropriation individuelle qui ne comporte aucun phénomène de continuité idéologique. La fortune de l'ouvrage s'est poursuivie en dehors de l'Espagne, avec sept éditions italiennes entre 1554 et 1621, une à Francfort en 1626 et une autre à Amsterdam en 1663, toutes dues à des juifs exilés, qui en font à leur tour une réappropriation non moins significative, dépouillant la *Visión* de ses sections sur le christianisme et lui donnant ainsi un sens juif étranger à l'œuvre originale, qui était adressée à quelques grands seigneurs de la noblesse castillane²⁷. Dans la tâche de recomposition de l'ensemble de la tradition juive entreprise surtout par les communautés sépharades italiennes et hollandaises, trouverait ainsi sa place la récupération de la philosophie maïmonidienne ou averroïste, ainsi que d'éléments plus franchement hétérodoxes comme le sadducéisme²⁸.

- 25 En Espagne, c'est sur l'arrière-fond d'une tradition averroïste réduite à un souvenir figé que pourrait s'expliquer la récurrence de formules provocatrices comme « il n'y a que naître et mourir » – très fréquente dans le théâtre baroque – ou celle du salut universel indépendamment de la confession religieuse. Au XVII^e siècle, ces expressions apparaissent isolées, en marge de tout système idéologique articulé, comme vestiges d'une tradition de pensée déjà dépassée mais que l'on se plaît à faire ressusciter à des fins de propagande ou de surveillance idéologique, comme nous signalions précédemment à propos de la littérature apologétique. Il est caractéristique que l'on identifie une des formules (« no hay más que nacer y morir » : « il n'y a que naître et mourir ») au prétendu matérialisme juif, tandis que le thème du salut universel est rapporté au « mahométisme » : c'était une façon de réanimer le fantôme des deux ennemis religieux et raciaux sur lequel s'est bâti le régime des Habsbourg.
- 26 Si la validité de la thèse de l'averroïsme sémitique est à délimiter chronologiquement, en revanche c'est l'averroïsme « européen » ou padouan qui pourrait s'avérer le plus marquant pendant l'époque moderne. Seule une étude selon la méthode traditionnelle de l'histoire des idées, comme celles dont le cas français a fait l'objet à partir des travaux d'Henri Busson, résoudrait les incertitudes qui planent sur la question. Il est certain que les avatars de l'averroïsme padouan en Espagne sont loin de revêtir la complexité du même phénomène en France. On peut signaler, tout de même, pour le XVI^e siècle le cas significatif de Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), qui montre par ailleurs l'étroite

parenté entre l'averroïsme « sémitique » qu'il a pu puiser dans ce qui restait de la culture juive et musulmane en Espagne, et l'averroïsme padouan qu'il a eu l'occasion d'assimiler pendant son long séjour à Venise comme ambassadeur d'Espagne, y compris lors de probables passages par Padoue²⁹. De même, il est significatif que l'alarme du théologien orthodoxe Melchor Cano, vers le milieu du XVI^e siècle, se porte sur les croyances averroïstes qu'il voit venir d'Italie :

Nous avons appris qu'il est quelques Italiens qui consacrent autant de temps à leurs Aristote et Averroès, qu'aux Saintes Écritures, ceux qui se délectent le plus avec la doctrine sacrée ; qui leur accordent autant de foi, qu'aux apôtres et évangélistes, ceux qui sont le plus dévoués à la doctrine chrétienne. C'est de là que sont nés en Italie ces dogmes pestiférés de la mortalité de l'âme et de l'absence de providence divine à l'égard des affaires humaines, si c'est vrai ce que l'on dit³⁰.

- 27 D'ailleurs, la greffe de l'averroïsme sur la pensée scientifique de la deuxième moitié du XVI^e siècle reste aussi à étudier ; pour le cas de Huarte de San Juan, Pérouse signale des parentés avec Pomponazzi qui pourraient relever d'une lecture directe³¹. Au XVII^e siècle, les propos libertins des groupes décrits par Poza ou López de Vega, de même que ceux de Juan de Prado et ses collègues, seraient à rattacher à la vague libertine suscitée de façon prototypique par Vanini dès le tout début du siècle plutôt qu'à une prétendue survivance médiévale. Ce même contexte européen, à notre sens, expliquerait le déisme que l'on enregistre dans certains milieux universitaires espagnols, au moins ceux d'Alcalá et Valence, dont nous avons des témoignages directs³².

Les judaïsants philosophiques

- 28 S'il est difficile de démontrer l'existence d'une base culturelle différenciée pour les *conversos* de l'époque moderne constituant la base (averroïste) d'un parcours libertin propre à cette minorité, la question de la prédominance des *conversos* dans la mouvance libertine du XVII^e siècle n'est pas pour autant close. Bien entendu, cette prédominance devrait être démontrée « statistiquement », et en tout cas elle ne doit pas être confondue avec une exclusivité. Mais si on peut se douter que dans la dénonciation contre les athéistes de Poza et Paravicino la question des *conversos* ait été sous-jacente (la cible serait le comte-duc d'Olivares en tant que protecteur des financiers juifs portugais qu'il avait enrôlés à son service), le fait que le groupe de libertins le mieux connu soit constitué par des descendants de juifs suscite l'attention. Nous faisons référence au cercle autour de Juan de Prado (1612-1669), médecin andalou qui fut étudiant à Alcalá entre 1627 et 1636, initié au déisme par un autre nouveau chrétien, et qui, après avoir quitté l'Espagne en 1653, s'installa en Amsterdam où il se lia d'amitié avec Spinoza. Les divers travaux qui lui ont été consacrés dans les années quatre-vingt, dans le sillage des recherches pionnières de Israël S. Révah, par Yosef Kaplan, Yirmiahu Yovel et Gabriel Albiac, et qui ont culminé avec la thèse de doctorat de Natalia Muchnik, ont permis de mettre au clair une bonne partie de son parcours et de sa pensée³³. Nous dirions plus : ces études nous mettent pour la première fois devant un libertin réel qui développe une *pensée* libertine en Espagne. Au-delà de la péripétie personnelle de Prado, c'est sa représentativité qui nous intéresse ici, d'autant que son cas nous permet d'étudier la façon concrète dont pouvait se produire l'initiation au libertinisme et le type d'idéologie libertine qu'on développait effectivement.

- 29 Cela dit, cette représentativité est à préciser. En premier lieu, il faudrait, dans la pensée de Prado, faire la part de ce qui se rattache à sa période de formation et de maturité passée en Espagne, et ce qui correspond à des influences subies une fois installé aux Pays Bas, notamment celles de La Peyrère (dont Prado évoque les théories préadamites) et de Spinoza (qui a pu l'introduire dans la critique biblique). Cela demanderait une analyse textuelle, non des écrits de Prado, perdus sauf quelques lettres, mais des répliques de ses adversaires, notamment Orobio de Castro ; tâche bien entamée par les auteurs déjà mentionnés mais qui pourrait, nous semble-t-il, être approfondie.
- 30 En second lieu, si on admet que Prado est une figure représentative, il faudrait savoir de quoi : du libertinisme espagnol en général, ou spécifiquement du libertinisme marrane. Une ligne historiographique ancienne a tendu à associer ce dernier à un parcours intellectuel typique ; ce parcours commencerait par la critique et la rupture avec le catholicisme, continuerait par la pratique clandestine du judaïsme, et aboutirait à une position déiste ou athéiste définie lors du choc avec le judaïsme officiel de la diaspora hollandaise. C'est là le cas bien connu d'Uriel da Costa, prototype d'une quête religieuse et philosophique conçue comme une ascension vers la liberté d'esprit, qui tourne finalement en tragédie personnelle. Révah avait interprété initialement en ces termes l'évolution de Prado, avançant même l'hypothèse d'un séjour en France qui aurait pu l'introduire dans le libertinage érudit, avant de découvrir que le Prado cryptojuif s'était converti au déisme déjà en Espagne (le témoignage est de 1643, mais rien n'empêche de faire reculer cette date à son époque d'étudiant à Alcalá). Prado fit donc double jeu, cryptojuif et cryptodéiste, et il a persisté dans cette attitude jusqu'à la fin, même en Hollande, où il a toujours rejeté son exclusion de la communauté juive décrétée par les rabbins. Ceci met en question le schéma d'une évolution linéaire d'« ascension » vers le libertinisme, mais aussi l'idée du cryptojudaïsme comme un « retour » à la religion ancestrale. Puisque les deux démarches semblent simultanées, il faudrait considérer à quel point elles répondent à une même motivation.
- 31 Il nous semble que l'approche la plus satisfaisante, à propos de cette question, a été proposée par Jean-Pierre Osier dans son étude sur Uriel da Costa³⁴. Reprenant une suggestion des spécialistes sur le socinianisme est-européen, Osier singularise un type d'évolution intellectuelle qui passe par la conversion au judaïsme mais sous la forme de ce qu'il appelle « attitude judaïsante » ; celle-ci serait entendue comme la recherche, dans un judaïsme défini par son refus du trinitarisme et du fidéisme chrétiens, d'une religion rationnelle ou philosophique, même si l'on retient une révélation interprétée dans un cadre platonicien ou hermétique. Mais il importe de souligner que les cas de cette « attitude judaïsante » ou, comme on pourrait aussi les appeler, « judaïsants philosophiques », ne se limitent pas aux seuls descendants de Juifs. Aux multiples exemples repérés dans divers pays, on peut ajouter le cas du prêtre catalan José Carreras, alias Daniel Ribera, vieux chrétien converti au judaïsme aux Pays Bas, au moment où y débarquait aussi Juan de Prado, avec qui il s'est lié d'amitié ; cependant, il est vrai que les raisons de la trajectoire de Ribera, qui après une phase calviniste est retourné au giron catholique, nous échappent pour une grande partie³⁵.
- 32 Il nous semble qu'il serait utile d'étudier les cas de *conversos* libertins espagnols dans la perspective de cette « attitude judaïsante », faisant abstraction de considérations ethniques ou *casticistas*, dont l'historiographie espagnole a eu tendance à abuser dans le passé. Par exemple, le cas du marchand et homme de lettres d'origine portugaise Antonio Enríquez Gómez ; même si on ne peut pas le considérer comme un libertin proprement

dit, ce que l'on sait de sa pratique religieuse et de quelques-uns de ses textes, notamment les poésies, le montre très proche d'un « judaïsme philosophique » qui reprend, à son tour, nombre d'éléments de la pensée néo-stoïcienne espagnole du moment³⁶. Quant à Prado, il est significatif que sa « conversion » au judaïsme se soit réalisée au cours d'un processus intellectuel individuel, et non par induction familiale ; du moins est-ce ainsi que lui-même l'évoque rétrospectivement³⁷. De la même façon, on devrait essayer d'expliquer sa duplicité cryptojuive et cryptodéiste d'après ses conceptions philosophiques ; par exemple, en la mettant en rapport avec les thèses averroïstes sur le clivage entre la philosophie des sages et la religion des masses.

- 33 Avec le bref tour d'horizon que nous venons d'esquisser, notre intention n'était que de signaler quelques questions ouvertes pour l'étude du libertinisme en Espagne dans la première moitié du XVII^e siècle. Ces questions, une fois surmontée l'impression de fait divers que peuvent susciter le cas d'un médecin andalou qui devient compagnon de Spinoza, ou l'hystérie contre une secte athéiste fantomatique infiltrée à l'Alcazar du Roi Catholique, renvoient à un phénomène plus large, qu'il faudrait reconstruire à la fois en approfondissant les épisodes concrets déjà connus ou à découvrir, et en relevant les parallèles avec les autres pays d'Europe. Pour notre part, l'approche la plus fructueuse pour cette tâche est offerte par l'histoire intellectuelle : si l'on veut ne pas se borner au simple enregistrement des cas d'« hétérodoxie », une analyse des sources idéologiques, aussi bien des rares témoignages provenant directement des libertins que des textes à caractère apologétique, s'impose. De cette façon, on pourrait distinguer les différentes filiations des idées regroupées dans la catégorie de libertinisme – averroïsme médiéval ou renaissant, « naturalisme » dans un sens plus large, lieux communs de l'apologétique, etc. – pour ensuite insérer ces manifestations dans le cadre du développement du libertinisme européen. Le libertinisme espagnol apparaîtrait ainsi comme une variante, modeste certes mais non négligeable, d'un mouvement de pensée qui, à son tour, traduit une vraie crise de conscience européenne, à l'œuvre plusieurs décennies avant la date que lui avait assignée Paul Hazard.

NOTES

1. *Il libertinismo in Europa*, (ed.) S. Bertelli, Milan, Ricciardi, 1980 ; aucun chapitre n'y est consacré à l'Espagne, et il n'en est pas non plus question dans l'introduction de l'éditeur. Sergio Zoli, dans *L'Europa libertina (secc. XVI-XVIII)* ; *Bibliografia generale*, Florence, Nardini, 1997, ne cite par rapport à l'Espagne que des ouvrages généraux, et il rate même l'essai essentiel de Julio Caro Baroja (*infra*, note 2). Cet article s'inscrit dans un projet de recherche post-doctorale financé par la Secretaría de Estado de Educación y Universidades (Espagne) et co-financé par le Fonds social européen.
2. Julio Caro Baroja, « Sobre el ateísmo en España », dans *id.*, *De la superstición al ateísmo : meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1974, p. 229-288, complété dans son livre postérieur *Las formas complejas de la vida religiosa : religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, p. 197-207 (« Las quiebras de la religión católica : ateísmo, incredulidad ») ; José Jiménez Lozano, « El ateísmo en España e Hispanoamérica », appendice à la trad. esp. de Henri Arvon, *El ateísmo*, Barcelone, Oikos-Tau, 1969, p. 137-191 (p. 148-153 sur « El nihilismo del

barroco »). Le constat revient chez d'autres auteurs : José Antonio Maravall, *La Cultura del barroco*, Barcelone, Ariel, 1975, p. 106-108. Pour une mise à jour des connaissances factuelles sur le libertinisme espagnol voir Nathalia Muchnik (thèse, *infra*, note 33), p. 529-597. À noter que dans l'Espagne du XVII^e siècle, on parle couramment d'« athéistes » (plus que d'« athées »), mais pas de « libertins » ; ce dernier terme n'a été introduit en espagnol qu'au début du XVIII^e siècle, bien évidemment par influence française ; Iris M. Zavala, *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*, Barcelone, Ariel, 1978, p. 91. Pourtant, nous l'utiliserons en tant que catégorie historiographique générale.

3. Louise Godard de Donville, *Le Libertin des origines à 1665 : un produit des apologètes*, Seattle, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1991.

4. Pièce de 1587, relevée par García Soriano, *El teatro universitario humanístico en España*, Tolède, 1945, cité par Francisco Márquez Villanueva, *Orígenes [...]*, *infra*, note 6, p. 49.

5. Voir les passages pertinents dans Jacinto Rivera de Rosales, *Sueño y realidad : la ontología poética de Calderón de la Barca*, Hildesheim, Olms, 1998, p. 244-249, tirés entre d'autres de *A Dios por razón de Estado* (1649). Pour un aspect qui n'est pas exclusif de l'athée : Aurora Egido, « El vestido de salvaje en los autos sacramentales de Calderón », dans *Serta philologica F. Lázaro Carreter*, Madrid, Cátedra, 1983, t. I, p. 171-186.

6. La révision la plus exhaustive et rigoureuse des origines espagnoles du mythe est due à Francisco Márquez Villanueva, *Orígenes y elaboración de "El burlador de Sevilla"*, Salamanque, Universidad de Salamanca, 1996, surtout III^e partie. Márquez souligne le cadre des polémiques théologiques où s'inscrit l'œuvre de Tirso. Le but de la pièce tendrait à illustrer la maxime évangélique « Deus non irriditur » et à démontrer l'impossibilité de tromper Dieu faisant fi de ses commandements jusqu'à une réconciliation de convenance *in extremis*. Une querelle de casuistique catholique donc, où l'on ne retrouverait « ninguna graciosa rebeldía ni satanismo trágico », p. 168.

7. Denis Souiller, *Calderón de la Barca et le grand théâtre du monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1992.

8. Antonio Regalado, *Calderón : los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de Oro*, Barcelone, Destino, 1995, 2 vol., surtout t. I, chap. 1 et 2, p. 65-129. Le principal reproche qu'on peut faire à l'auteur est le peu de cas qu'il fait de la littérature secondaire caldéronienne, qui n'est pas si plate qu'il le prétend.

9. Ainsi *La República literaria* de Saavedra Fajardo, qui inclut dans le remaniement, réalisé vers 1642, une réfutation de l'athéisme, absente dans la première version composée autour de 1612. On peut aussi mentionner le *Theopoliticus* de Juan E. Nieremberg (1641, mais composé déjà en 1637), commenté sommairement par H. Didier, *La Vie et la pensée de Juan Eusebio Nieremberg, 1595-1658*, Lille, 1982 (thèse de 1974), chap. 6 (trad. esp. : *Vida y pensamiento de Juan E. Nieremberg*, Salamanque, Universidad Pontificia, 1976). Pour Argensola voir *Fortuna y providencia : cuatro epístolas inéditas*, Barcelone, ed. José Luis Gotor, Humanitas, 1984 (épîtres en vers composées au cours de la décennie de 1620).

10. Il n'est pas lieu de discuter ici le problème de l'identification de l'athéisme au simple machiavélisme. Il nous semble pourtant que ce qu'il y a de nouveau dans la polémique des années trente est précisément que le premier phénomène ne se réduit pas par définition au second, même si Machiavel était très présent, y compris dans le discours d'auteurs conservateurs comme Saavedra Fajardo. À propos de la lecture très attentive que celui-ci fit des œuvres de Machiavel, en essayant de les ramener à un schéma conforme à l'orthodoxie politique et religieuse de la monarchie espagnole, je me permets de renvoyer à mon article « La influencia de Maquiavelo en las "Empresas políticas" de Diego de Saavedra Fajardo », *Studia Historica : Historia Moderna*, 19, 1998, p. 169-196.

11. Dans l'attente de l'édition dans les Obras completas en prosa en cours de publication sous la direction d'Alfonso Rey, on peut consulter le texte des Obras completas, Madrid, ed. Felicidad Buendía, Aguilar, 1958-1960, t. I, p. 1387-1456.

12. Ce qui ne doit en aucun cas nous amener à épouser la thèse proposée par Walter Ghia, selon laquelle Quevedo serait lui-même un libertin déguisé qui se serait proposé de faire passer, entre les lignes de son texte de 1641, le même message libertin qu'il fait mine de réfuter. Une telle interprétation, historiquement insoutenable, n'est qu'une application mécanique du modèle du libertinage érudit français à un cas qui n'a rien à voir. Walter Ghia, « Quevedo e Montaigne : la prima parte della "Providencia de Dios" e l'"Apologie de Raymond Sebond" », *Il pensiero politico*, 23, 1990, p. 363-390 (inclus dans le livre du même auteur *Il Pensiero politico di Francisco de Quevedo*, Pise, ETS, 1994). Malgré ce parti pris, l'étude de Ghia contribue à éclairer des aspects importants, notamment les sources, de ce texte qui mériterait une monographie détaillée. Sur les sources orthodoxes, Michèle Gendreau-Massaloux, *Héritage et création : recherches sur l'humanisme de Quevedo*, Lille, 1977, p. 383-391, 445-451.

13. Henry Méchoulan, « Fadrique Furió Ceriol et Antonio López de Vega : deux hétérodoxes méconnus », *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1974, esp. p. 123-132 ; *id.*, *Le Sang de l'autre ou l'Honneur de Dieu : Indiens, Juifs, Morisques dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Paris, Fayard, 1979, p. 180-190 ; Paulino Garagorri, dans un subtil essai publié en 1967, « Antonio López de Vega, un filósofo de capa y espada », inclus dans *Españoles razonantes*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, l'apparentait aussi « al libre pensamiento, a la actitud del esprit fort, el free-thinker, a los libertins d'esprit según escribe Bayle ». D'autres auteurs ont remarqué l'originalité de López de Vega, sans pour autant le considérer comme un hétérodoxe : Karl A. Blüher, *Seneca in Spanien*, Munich, Francke, 1969, p. 386-394 (trad. esp. : *Séneca en España*, Madrid, Gredos, 1983) ; Angel M. García Gómez, *The Legend of the Laughing Philosopher and its Presence in Spanish Literature : 1500-1700*, Cordoue, Universidad de Córdoba, 1984, p. 168-184 ; Jeremy Robbins, « Scepticism and Stoicism in Spain : Antonio López de Vega's "Heráclito y Demócrito de nuestro siglo" », dans *Culture and Society in Habsburg Spain*, Nigel Griffin et al., ed., Londres, Tamesis, 2001, p. 137-151 ; Marie-Louise Acquier, *Antonio López de Vega (1586?-1656?) : contribution à l'étude de la littérature politique en Espagne au XVII^e siècle*, thèse, université de Paris-X, 2000.

14. Nous espérons pouvoir développer ce point dans un prochain article.

15. Signalée par Natalia Muchnik dans sa thèse (*infra*, note 33), p. 578.

16. Jaime Contreras, « "Encantamiento" y ley natural : ficción y certeza en el "judaísmo español" (siglo XVII) », dans *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, José Alcalá-Zamora et Ernest Belenguer, (ed.), 2001, t. I, p. 481-504 (un peu confus) ; J. Ignacio Pulido, *Injurias a Cristo : religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá, Universidad de Alcalá, 2002, p. 30 et suiv. ; Natalia Muchnik (*infra*, note 33), p. 579-581 (transcription des passages pertinents).

17. Le sermon de Paravicino ne nous est connu que par un procès inquisitorial résumé par J. Ignacio Pulido, *op.cit.*, p. 30 et suiv. Il est à mettre en rapport avec deux sermons postérieurs, de 1632 et 1633, d'inspiration rigoriste et anti-conversa, reproduits dans *Sermones cortesanos*, Madrid, Cátedra, ed. Francis Cerdan, 1994.

18. Poza le signalait à propos du groupe libertin qu'il dénonçait en 1631-1632. De même, on sait qu'une traduction partielle de Montaigne a circulé manuscrite (*infra*, note 22). La littérature manuscrite que l'on connaît pour le XVII^e siècle porte essentiellement sur le genre satirique ou de critique politique : voir, par exemple, Fernando Bouza, *Corre manuscrito : una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001, chap. 2.

19. Walter Ghia, (*op.cit.*), a signalé ce dernier rapport, mais la question reste ouverte.

20. Voir par exemple le recueil *La Résurgence des philosophies antiques (Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, 7), Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 2003.

21. Le meilleur compte rendu de l'épicurisme espagnol à l'époque moderne est l'Introduction d'Eduardo Acosta à son édition de *Defensa de Epicuro contra la común opinión*, de Quevedo, Madrid, Tecnos, 1986. Il serait peut-être intéressant d'étudier la lecture qu'on a pu faire de Lucrèce, même si on se garde de le citer ouvertement et si les répertoires de lieux communs peuvent suffire à expliquer les allusions que l'on repère ici ou là.
22. L'affaire a été étudiée surtout par Otilia López Fanego : le résumé en français de sa thèse, « Contribución al estudio de la influencia de Montaigne en España », universidad Complutense de Madrid, 1975, dans *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, 5^e série, n° 22-23, 1977, p. 77-102 ; Asensio Gutiérrez, *La France et les Français dans la littérature espagnole : un aspect de la xénophobie en Espagne (1589-1667)*, Saint-Étienne, Publications de l'université de Saint-Étienne, 1977, p. 246-252, donne un bon rapport des mêmes faits.
23. Gabriel-A. Pérouse, « L'examen des esprits » du docteur Juan Huarte de San Juan : sa diffusion et son influence en France aux XVI^e et XVII^e siècles, Paris, Les Belles Lettres, 1970, p. 61 et suiv., id., « L'homme qui écrivait l' "Examen des esprits" », dans Juan Huarte au XXI^e siècle : actes du colloque., Véronique Duché-Gavet, éd., Anglet et Paris, Atlantica, 2003, p. 11-22.
24. Prado aurait demandé à Orobio « pourquoi une chose paraît bien aux uns et ils approuvent une proposition, et mal aux autres et ils diffèrent [...] les âmes étant d'une même substance et nature » (« por qué a unos les parece bien una cosa y assienten a una proposición, y a otros mal y dissienten della [...] siendo las almas de una misma sustancia y naturaleza ») ; cité par Kaplan, p. 153, *infra*, note 33), clair renvoi à un passage de la préface de Huarte à l'édition de 1594 de son Examen.
25. Francisco Márquez Villanueva, « El caso del averroísmo popular español (hacia "La Celestina") », dans *Averroes dialogado...*, Kassel, Reichenberger, A. Stoll, éd., 1988, p. 33-51 (le même texte dans *Cinco siglos de Celestina : aportaciones interpretativas*, Rafael Beltrán et José Luis Canet, ed., Valence, universitat de València, 1997, p. 121-132 ; sur Internet : <parnaseo.uv.es/Celestinesca/CincoSiglos.htm>) ; id., « 'Nascer e morir como bestias' (criptojudaísmo y criptoaverroísmo) », dans *Inquisição : ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*, A. Novinsky et M. L. Tucci Carneiro, ed., Rio de Janeiro-São Paulo, 1992, p. 11-34 (aussi dans *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, Letrúmero, Fernando Díaz Esteban, ed., 1994, p. 273-293).
26. Exposée surtout dans « 'Nascer e morir [...]' », *op. cit.*
27. Sur la fortune de la *Visión deleytable*, après les suggestions de Bataillon, *Annuaire du Collège de France*, 51, 1951, p. 258-262, que rappelle Márquez Villanueva, « Averroísmo popular », p. 129, voir « L'introduction » de Jorge García López à sa propre édition de l'œuvre, Salamanque, 1991, t. I, p. 13-34, complétée par Isabel Muñoz Jiménez, « La versión de la "Visión deleytable" hecha por Francisco de Cáceres », dans *Los judaizantes en Europa [...]*, *op. cit.*, p. 303-312 ; Luis M. Girón-Negrón, *Alfonso de la Torre's "Visión deleytable" : Philosophical Rationalism and Religious Imagination*, Madrid et Leyde, Brill, 2001, p. 208-223.
28. Il nous semble significatif qu'Uriel da Costa ait découvert l'existence des sadducéens en lisant la Bible, en une démarche strictement individuelle ; Jean-Pierre Osier (*infra*, note 34), p. 52.
29. Erika Spivakovsky, « Diego Hurtado de Mendoza and Averroism », *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, p. 307-332.
30. « Audivimus nos Italos esse quosdam, qui suis et Aristoteli et Averroï tantum temporis dant, quantum sacris literis ii qui maxime sacra doctrina delectantur, tantum vero fidei, quantum apostolis et evangelistis ii qui maxime in Christi doctrinam religiosi. Ex quo nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animi et divina circa res humanas non providentia, si verum est quod dicitur », *De locis theologicis*, Salamanque, 1563, livre X, chap. 5.
31. Gabriel A. Pérouse, *op. cit.*, p. 212-214 ; ou à travers Cardan, *op. cit.*, p. 98.
32. Israël S. Révah, *Des Marranes à Spinoza (infra, note. 33)*, p. 272.

33. Israël S. Révah, *Des Marranes à Spinoza*, Henri Méchoulan, Pierre-François Moreau et Carsten L. Wilke, éd., Paris, Vrin, 1995 (recueil de travaux publiés entre 1959 et 1970) ; Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism : the Story of Isaac Orobio de Castro*, trad. angl., Oxford, Oxford University Press, 1989 (éd. hébraïque, 1984), p. 122-178 ; Gabriel Albiac, *La Synagogue vide : une étude sur les sources marranes du spinozisme*, trad. fr., Paris, Presses universitaires de France, 1994, (éd. espagnole, 1987), p. 327-377 ; Yirmiahu Yovel, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. fr., Paris, Le Seuil, 1991, p. 84-111 (éd. angl. 1989) ; Natalia Muchnik, *Juan de Prado ou les pérégrinations d'un marrane dans l'Europe du XVII^e siècle*, thèse de doctorat, EHESS (à paraître chez H. Champion) ; synthétisée, en ce qui nous intéresse, dans « Juan de Prado o las peregrinaciones de un “passeur de frontières” », dans *Familia, religión y negocio*, Jaime Contreras et al., ed., Madrid, Fundación Carlos de Amberes, 2003, p. 237-268.
34. Jean-Pierre Osier, *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, Berg, 1983, esp. part. I, chap. 1 ; Yosef Kaplan, *op. cit.*, p. 160-163, et les réflexions de Maurice Kriegel, « Le marranisme : histoire intelligible et mémoire vivante », *Annales ESC*, 57, 2002, esp. p. 328 et suiv., et « Du marranisme au “néo-judaïsme” : migrations et reconfigurations identitaires dans l'Europe moderne (XV^e-XVIII^e siècle) », dans *Creencias y culturas*, Carlo Carrete Parrondo y Alisa Meyuhas Ginio, ed., Salamanque, Universidad Pontificia, 1998, esp. p. 123 et suiv.
35. Israël S. Révah, *Des marranes [...] op. cit.*, p. 248 ; Natalia Muchnik, *op. cit.*, p. 635 et suiv., émet des doutes sur sa véritable identité.
36. Quant à ses poésies, notamment la série sur le motif d'Héraclite et Démocrite, publiée en 1642, inclue dans Biblioteca de Autores Españoles, t. XLII, Adolfo de Castro, ed., Madrid, Rivadeneyra, 1852, p. 371-382, voir les suggestions d'Angel M. García Gómez, *op. cit.*, p. 192-206 ; pour la poésie de sa phase ouvertement judaïsante ; Israël S. Révah, *Antonio Enríquez Gómez, un écrivain marrane (vers 1600-1663)*, Carsten L. Wilke, éd., Paris, Chandeigne, 2003, p. 337-381, avec les notes de l'éditeur. Wilke, le principal spécialiste de l'auteur, s'en tient dans sa monographie *Jüdisch-christliches Doppelleben im Barock : zur Biographie des Kaufmanns und Dichters Antonio Enríquez Gómez*, Francfort et New York, Lang, 1994, aux aspects biographiques et de contexte social, mais il annonce une deuxième partie de sa recherche où il devrait discuter la pensée d'Enríquez Gómez en termes d'histoire des idées. Je n'ai pas localisé son travail « “Que salga a gusto de todos” : la simulación religiosa en Antonio Enríquez Gómez », dans *Antonio Enríquez Gómez*, Carlos de la Rica et Antonio Lázaro Cebrián, éd., Diputación de Cuenca, 1999, qu'il cite dans une note à son édition de l'ouvrage cité de Révah, p. 487.
37. Natalia Muchnik, *op. cit.*, p. 240.

AUTEUR

JESUS VILLANUEVA

EHESS/CRH