

LES PENSEURS ESPAGNOLS DE LA PREMIÈRE PARTIE DU XVII^e SIÈCLE FACE AU MODÈLE SCRIPTURAIRE

La déclin de la puissance espagnole au xvii^e siècle reste un des thèmes de méditation qui fascinent encore, même si la pluralité des causes a été depuis longtemps mise évidence. Economie, démographie, politique, tout a été analysé par les meilleurs esprits. Le présent article tente de comprendre l'importance du modèle scripturaire dans une conjoncture déterminante pour l'histoire de l'Espagne: la première moitié du xvii^e siècle.

Le paradoxe le plus prégnant est sans conteste la lucidité du constat et la persévérance dans les conduites dénoncées, la sûreté du diagnostic et l'impossibilité d'apporter le remède efficace, les volontés de changement souventes fois manifestées et les résultats obtenus. Tout cela confond et étonne. Rien n'a manqué à l'Espagne mais cette puissance qui inquiète l'Europe jusqu'au traité de Westphalie n'est pas solidement fondée car elle tient plus de la fidélité au modèle que du désir de modernité qui passe par la *ratio*, le calcul, qu'il soit politique, scientifique ou économique. Précisons qu'il s'agit d'un modèle scripturaire attentif à l'ordre et aux miracles, non générateur de transformations comme ce fut le cas pour l'Angleterre révolutionnaire de la même époque, qui a puisé dans la politique des Hébreux ses plus radicales exigences sociales.

Alors même qu'elle se lance, souvent avec bonheur, dans des aventures militaires où elle se couvre de gloire, l'Espagne reste toujours fascinée par un passé qui lui enjoint l'obéissance sacrificielle au modèle théologico-politique de l'Écriture. Avant de méditer sur ce brille-ment paradigmatique, signalons que tous n'en sont pas aveuglés. Dès l'aube du xvii^e siècle, Cellorigo écrit que les Espagnols se sont fabriqué «une république oisive et vicieuse, une république d'hommes enchantés qui vivent hors de l'ordre naturel»¹. Le *Memorial* de cet auteur est un réquisitoire; il met le doigt sur toutes les plaies² qui défigurent

1 Martín González de Cellorigo, *Memorial* (Madrid 1619) analysé par I. S. Révah in: 'Le plaidoyer en faveur des nouveaux chrétiens portugais...', *Revue des Etudes Juives*, t. 2, CXXII (Paris 1963) p. 294.

2 Parmi les plus évidentes: dépopulation, mépris du travail et du commerce, confiance dans la richesse du pactole américain, prolifération des religieux, etc... Sur ces problèmes voir, entre autres ouvrages, J. Vicens Vives, *Historia económica de España* (Barcelona 1969).

l'Espagne au point que Mateo López Bravo écrit: «Feíssimo está el rostro de esta República»³.

Comment cette Espagne qui domine le monde peut-elle être qualifiée ainsi par ses propres fils? Quelle est la cause de ce funeste enchantement qui va engendrer son contraire, le *desengaño*? c'est la conviction presque unanimement partagée que les Espagnols forment le nouveau peuple élu de Dieu. Tout conspire, depuis 1492, pour démontrer l'exceptionnelle et unique dilection divine: succès politiques, militaires, économiques, assistance directe de Dieu⁴. Il s'agit d'une antienne itérativement répétée dont témoignent, parmi tant d'autres Eugenio Nieremberg et Juan de la Portilla Duque. Le premier écrit: «No hay duda sino que Dios ha hecho con España, este siglo pasado, tan raros y extraordinarios favores, que bien considerados todos juntos, se puede dezir que no lo ha hecho con ninguna otra nación del mundo»⁵, tandis que le second affirme: «España... participa de todas las demás provincias, gentes y naciones, queriendo mostrarlo Dios con los Reyes y Reynos de España con una diferencia tan manifiesta y específica que si, en reconocimiento, explican los demás príncipes cristianos aquella protección soberana que con ello usa el cielo... Cinco a seis veces por lo menos hallamos que el cielo abundante de favores, y las nubes cargadas de misericordias, han rociado a España con lluvia de cruces...»⁶. Et plus près de nous, Menéndez Pelayo de confirmer cette évidence: «Nunca, desde el tiempo de Judas Macabeo, hubo un pueblo que, con tanta razón, pudiera creerse el pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios; y todo, hasta sus sueños de engrandecimiento y de monarquía universal, lo referían y subordinaban a este objeto supremo: fiat unum ovile et unus pastor»⁷. Celle-ci entraîne nécessairement le sentiment aigu d'une mission qui ne cesse de hanter l'Espagne, depuis Sepúlveda jusqu'à J. Vigón⁸. Si ce dernier ne songe plus à la monarchie universelle, il demeure fidèle à la responsabilité inhérente au choix divin avec la même incontestable conviction qui habite Quevedo. Dans l'intime assurance du lien privilégié qui unit Dieu à l'Espagne, ce pays ne peut ni ne veut détourner son regard du modèle, et se constitue comme modèle pour les nations. Il est exemple, aimant et gardien; il se doit parfait, donc immobile. Il ne peut qu'imiter, jamais se transformer. Nous sommes en présence d'une théologie politique fondée sur une ontologie de l'absence, hantée par la conservation, terme clé de l'époque. L'intransigeante orthodoxie espagnole s'explique aisément: toute ontologie de

³ *De rege et regendi ratione* (Madrid 1616 et 1627) in H. Méchoulan, *Mateo López Bravo, un socialista español del siglo xvii* (Madrid 1977) p. 140.

⁴ Voir par exemple notre analyse in *El honor de Dios* (Barcelona 1981) p. 128 ss.

⁵ J. E. Nieremberg, *Obras políticas* t. 3, (Madrid 1964) p. 183.

⁶ J. de la Portilla Duque, *España restaurada por la cruz...* (Madrid 1661) *dedicatoria*.

⁷ *Historia de España* (Madrid 1933) p. 95.

⁸ Juan Ginés de Sepúlveda, «Exhortación al invicto emperador Carlos Quinto...», in *Tratados políticos de J. G. de Sepúlveda*, trad. A. Losada (Madrid 1963); J. Vigón, *El espíritu militar español* (Madrid 1965) p. 168: «...el sentido profundo de la historia de España es la consustancialidad entre la Religión y la Patria en forma tal que servir a Dios es servir a España y servirla a ésta es servir a Dios».

l'absence désire, dans une temporalité méprisée — songeons à l'immense succès du stoïcisme christianisé — goûter comme par avance les délices de la perfection. La croyance espagnole dans son destin d'exception a trouvé pendant une brève période sa confirmation dans les faits, puis s'est transformée en une orthodoxie inquiète. L'orthodoxie, en effet, « ne peut se maintenir qu'en restant immobile car la moindre fissure pourrait entraîner l'écroulement de tout l'édifice... L'orthodoxie est donc parfaitement intransigeante. Et le croyant se sent rassuré: dans un univers changeant, il s'attache à quelque chose qui ne bouge pas... »⁹. Rien n'est plus paradoxal que la perception lucide de la décadence par Quevedo et son pathétique appel à l'imitation du Christ comme technique politique. A l'analyse rationnelle qu'il rejette, il oppose « un terrarisme spirituel » incantatoire. Pas une fois Quevedo ne songe à une réforme, à une remise en question de la société. Dans sa *Política de Dios*...¹⁰ il stigmatise des vices sans jamais chercher véritablement leurs origines, tenant toujours les effets pour les causes. L'Espagne ne doit espérer son salut que de Dieu et de la perfection de son lieutenant sur terre: le monarque. Que celui-ci imite le Christ et l'ensemble des Espagnols purs l'imiteront pour le plus grand bien d'un royaume qui a momentanément perdu la faveur de Dieu pour s'être laissé corrompre par les influences étrangères¹¹. Le prince qui ne saurait incarner les vertus du Christ ne pourrait sauver l'Espagne. La société espagnole doit redevenir ce qu'elle fut: un ensemble d'individus pur et hiérarchisé qui formait plus qu'une société: un corps mystique. Et Quevedo d'interpeler le monarque: « Verdad que no podeis, Señor, obrar aquellos milagros; más también lo es que podéis imitar sus efectos. Obligado estás a la imitación de Cristo »¹².

Madariaga, dans son *Gobierno de principes* publié à la même date que la première partie de la *Política de Dios*..., ne tient pas un discours différent. Nous sommes en présence d'une hiérarchisation sociale du modèle, plus détaillée mais non moins nécessaire: « La vida del príncipe ha de ser dechado de todos sus súbditos, y en especial de los caballeros, y de todos sus ministros. Porque muchos no miran lo que hizo Iesu Christo sino lo que hace el rey y el duque y el marques y el conde: y por esto deben ellos retratar en sus personas a Iesu Christo »¹³. C'est donc bien l'écriture qui reste et demeure l'axe de référence et le paradigme, à preuve Juan Márquez qui érige Moïse en modèle permanent dans son célèbre *Governador cristiano*...¹⁴. Rappelons qu'avant que d'être des hommes misérables et haïssables, les juifs furent des Hébreux à qui l'on ne marchandait pas la dilection divine comme le prouve à l'évidence le titre complet du livre: *El gobernador cristiano deducido de las vidas de Moysen y Iosue, príncipes del pueblo de Dios*. Cet ouvrage

9 Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (Paris 1938) p. 16.

10 'Política de Dios y política de Cristo', *Obras Completas* (Edt. Aguilar, Madrid 1968) tomo 1.

11 *España defendida y los tiempos de ahora*, p. 523.

12 'Política de Dios'..., p. 597.

13 *Gobierno de principes y de sus consejos para el bien de la república* (Valencia 1626) p. 118.

14 Salamanca, 1612.

a, on le sait, pour objet la double réfutation de Machiavel et de Bodin au profit de Moïse et de Josué «vivos exemplos de prudencia cristiana»¹⁵. Que dire également du titre de l'étude d'Alonso Remón: *Gobierno humano sacado del divino, de sentencias y exemplos de la Sagrada Escritura*¹⁶?

Bien que—nous le verrons plus avant— le propos de Marquez soit infiniment plus riche et subtil que ceux de Quevedo, Madariaga ou de Remón, la finalité reste la même: substituer à l'«historique» profane livré au temps, l'histoire sainte par lecture superposée.

Le plus grand trésor politique demeure la référence à Dieu dans la crainte et le tremblement¹⁷ et les leçons de l'Écriture¹⁸. Ce qui est vrai du prince modèle l'est a fortiori du privado, comme le montre Ioseph Laynez qui voit dans le conde-duque un nouveau Joseph près de pharaon¹⁹. L'Écriture ici sert encore de référence formidable pour le roi²⁰. Les serviteurs de la couronne, les ministres, suivant la hiérarchie, doivent imiter à leur tour: «Sacra, católica, real Majestad, dé dios a vuestra Majestad ministros imitadores del bautista»²¹.

Le Conseil, dans son sens le plus large, est, à de très rares exceptions près, tenu pour une exigence qui trouve son fondement dans la Bible²². Rien de surprenant alors que tout un peuple s'érige en modèle et devienne, comme on l'a si souvent dit «un peuple de prêtres et de soldats»²³. «Las espadas españolas arados son para disponer el grano divino y evangélico en las naciones más bárbaras, en los climas más destemplados, y se ha visto triunfar la Fe de la Idolatría por el zelo de sus Monarcas Católicos, cuyas lanzas son hozes con que han recogido infinitas almas las troxes de la Iglesia y atesoradolas en los graneros de Dios»²⁴. Cette indéfectible fidélité trouve *hic et nunc* sa récompense. On est frappé, en effet, lorsqu'on médite sur le xvii^e siècle, ce «siècle de fer», par le privilège unique dont jouit l'Espagne. Mis à part les épisodes des rébellions catalane et portugaise, ce pays ne connaît pas la guerre sur son territoire alors que l'Europe tout entière est à feu et à sang: «Ardía la Europa en el fuego devorador que tantas armas por todas partes encendía... España sólo asegurada en la pureza de su fe, en

15 Ibid. Al lector, non paginé.

16 Madrid, 1624.

17 Márquez, op. cit., p. 277.

18 Il s'agit d'un des topiques de l'époque et dans cet esprit, l'oeuvre de Márquez a été une des plus lues.

19 *El privado cristiano...* (Madrid 1641).

20 Ibid., pp. 66-70.

21 Quevedo, 'Política de Dios'..., cit., p. 625.

22 Cela ressort de l'ensemble de cette littérature du modèle scripturaire. Voir sur cette question, la remarque de J. A. Maravall in *La philosophie politique espagnole au xvii^e siècle* (Paris 1965) p. 222.

23 M. Menéndez Pelayo, op. cit., p. 93.

24 Laynez, op. cit., pp. 80-81. La confusion entre l'histoire sainte et l'histoire de l'Espagne apparaît clairement sous la plume de cet auteur: «A Ramiro de España, cuando se le aparece su Patrón Santiago, previéndole victorias a la batalla de Clavijo, le aseguró a aquella Magestad, que sus soldados tenían premios apercebidos en el cielo, que muertos en la batalla, gozarán lauro de Mártires» (p. 79).

la harmonía de sus leyes... vivía en reposo»²⁵. La paix, intimement liée à la conservation, est comme un fruit parménidien. Le déclin, l'altération, la guerre sur le sol espagnol sont autant de modalités du changement, c'est-à-dire du temps que seule la fidélité au modèle peut exorciser²⁶. Cela est si vrai qu'à considérer la vie même de l'Espagne, on découvre qu'elle n'est pas régie par les lois communes de la physique. Caramuel y Lobkowitz, dans son ouvrage mystico-guerrier *Declaración mystica de las armas invictamente belicosas*, révèle que «esta península española se distingue de otras en estar animada»²⁷. Avant lui, López Madera avait déjà affirmé que seule la monarchie espagnole a pour origine la providence divine²⁸. A des milliers de kilomètres de Madrid, à Amsterdam, Abraham Pereyra soutient, avec la même conviction, qu'Israël est soustrait au gouvernement des astres car il a pour seul moteur la volonté directe et immédiate de Dieu²⁹. Topique espagnol, topique juif? C'est le peuple élu, le peuple du livre qui peut, en la matière, revendiquer l'antériorité comme en témoignent et le Deutéronome et le Talmud³⁰. Une preuve de plus s'il en fallait une pour montrer l'obsédante concurrence dans l'élection divine.

La paix intérieure assurée, la conservation et la grandeur doivent être payées du prix du sang. Le modèle ne bouge pas. S'il y a mouvement, il doit venir des autres qui, attirés vi coacti, s'identifieront ou périront. La fidélité se traduit par les expulsions et la guerre. L'Espagne, pays modèle, a su «nettoyer» son territoire de toute impureté et doit continuer son oeuvre inlassablement. L'élection divine entraîne ce pays dans une série interminable de conflits et la confine dans une solitude sans cesse grandissante. L'Espagne est seule dans sa lutte pour Dieu: «¡Cuanto mejor nos hubiera estado tejer lienzo y que Lutero entrara o saliera donde bien le pareciese! Pero nuestros abuelos lo entendían de otro modo y nunca se les ocurrió juzgar de las grandes empresas históricas por el éxito inmediato... En aquel duelo terrible entre Cristo y Belial, España bajó sólo a la arena»³¹. Le déclin espagnol est perçu comme provisoire, comme une marque de l'amour divin, comme une récompense de la fidélité paradigmatique. C'est ainsi qu'il faut comprendre ces lignes de Juan de la Portilla Duque: «Permitió, pues, la Cruz que España se perdiese tan aprisa y que se restaurase tan despacio para con eso ir continuando, ir repitiendo por tantas edades favores innumerables»³². La conduite de Philippe II envers les provinces rebelles est perçue comme celle d'un pieux pélican qui se sacrifie³³. Saavedra Fajardo confirmera de façon lapidaire le prix payé par son pays dans cette aventure: «Se ha consumido España con los Payses

25 G. de Céspedes y Meneses, *Primera parte de la historia de España F. III* (Lisboa 1631) p. 72.

26 Diego Tovar Valderrama, *Instituciones políticas* (Madrid 1645) p. 77.

27 Bruxelles 1636, p. 62 ss.

28 *Excelencias de la monarquía y reyno de España* (Madrid 1625) p. 74.

29 *Espejo de la vanidad del mundo* (Amsterdam 1671) p. 496.

30 Deut. 4, 19. *Sukka*, 29a; *Sabba*, 158a et b.

31 M. Menéndez Pelayo, op. cit., pp. 94-95.

32 Op. cit., dedicatória.

33 L. Valle de la Cerda, *Avisos en materia de estado de guerra* (Madrid 1599) p. 25.

Bajos»³⁴. Si le peuple espagnol faisait passer ses intérêts matériels avant les considérations spirituelles, il ne serait plus le modèle que Dieu a choisi parmi toutes les nations pour lui offrir, à toutes les heures et dans le monde entier, le grand sacrifice de la messe³⁵.

Ce qui est vrai de Philippe II l'est aussi de Philippe IV et d'Olivares que craignait tant Richelieu. Le conde-duque restait prisonnier du modèle de l'Espagne conquérante et catholique hérité de Charles-Quint et qui avait déjà pétrifié la conduite de Philippe II, comme l'a bien perçu Aguado Bleye: «Ni Olivares, ni Felipe IV podían tener otra política exterior que la de Carlos V y Felipe II. España había sido y debía seguir siendo la primera de las potencias católicas y, para conseguirlo, no podían escatimarse los sacrificios»³⁶. Elue, donc solitaire, l'Espagne est incomprise, jalousee, décriée: «No nos basta ser tan aborrecidos en todas las naciones... Quien no nos dice que somos locos, ignorantes y soberbios... Y al fin, todas las naciones miran debaxo a España»³⁷. On doit ce constat à Quevedo qui reconnaît la solitude de l'Espagne mais qui la tient pour un privilège divin. Cette solitude, l'Espagne la ressent profondément. Parlant de son pays, Pedro de Valencia écrit: «Se halla como una ysla en medio de la mar de las naciones, combatida por la furia y el impetu de las olas»³⁸. L'interdiction faite par Philippe II aux étudiants espagnols d'aller «feuilleter le grand livre du monde» confine l'Espagne dans cette insularité qui détermine ces lignes lourdes de regrets de Saavedra Fajardo: «La peregrinación es grande maestra de la prudencia... En esto son dignas de alabanza las naciones septentrionales que, no con menos curiosidad que atención, salen a reconocer el mundo y aprender las lenguas, artes y ciencias. Los españoles, que con más comodidad que los demás pudieran practicar el mundo, por lo que en todas partes se extiende su monarquía, son los que más retirados están en sus patrias ni no es cuando las armas los sacan fuera dellas»³⁹. Que de nostalgie aussi chez son contemporain López de Vega lorsqu'il écrit: «Como a un océano de la urbanidad y del saber vienen a parar a Madrid, no sólo los ríos de la literatura y cortesanía de Hespaña, mas también muchos de las naciones extrangeras, aunque destas raras vezes viene por acá lo eminente, o sea por mejor acomodados en sus patrias donde las letras tienen más estimación o porque la diversidad de la religión i desalianza de los reyes no se lo permite»⁴⁰.

Cette réclusion volontaire a gagné l'université qui a été une des

34 *Locuras de Europa*, t. XXV (BAE, Madrid 1861) p. 417.

35 J. de Salazar, *Política española* (Logroño 1619) p. 108. Dans cet esprit, on peut également citer J. Salgado y Araujo, *Ley regia de Portugal* (Madrid 1627) p. 61: «...hemos visto eficacísimos exemplos destos tempos de favores que Dios Nuestro Señor ha hecho a España y su monarquía... Parece que podemos decir que los Reyes y Reynos de España sucedieron en la filiación de Abraham».

36 *Manual de historia de España*, t. 2 (Madrid 1969) p. 768.

37 Quevedo, *España defendida y los tiempos de ahora*, cit., p. 491.

38 *Tratado acerca de los moriscos de España* [Avila 1613 (?)] manuscrit, bibl. nat. Madrid n. 8888, fol. 5.

39 *Idea de un principe politico-cristiano...*, t. 3 (Madrid 1958) p. 160.

40 Antonio López de Vega, 'Paradoxas racionales', *Revista de Filología española*, anejo XXI (Madrid 1935) p. 18.

premières d'Europe. Alors qu'apparemment celle-là conserve tout son éclat acquis authentiquement pendant la Renaissance, le déclin s'annonce par la surveillance que fait peser l'Inquisition. Il est déjà loin le temps où les Rois Catholiques «avaient exempté de tous les droits les livres étrangers qui pénétraient en Espagne parce qu'ils apportaient à la fois honneur et profit au royaume en permettant aux hommes de s'instruire»⁴¹. Le Saint-Office publie en 1550 son premier Index expurgatoire. Désormais tout livre étranger nécessite une licence pour pénétrer en Espagne et l'édit de 1558 punit de mort celui qui fera commerce d'un écrit interdit ou l'aura en sa possession. Parlant de Philippe II, Sánchez Albornoz écrit: «Levantó murallas en torno a España y encerró a los españoles cultos en lo que llegó hacer como una gran prisión»⁴². L'enseignement se replie sur lui-même pour le plus grand profit du principe d'autorité que Quevedo lui-même dénonce, non certes pour faire l'apologie de l'ouverture de son pays mais pour une meilleure méditation de l'Écriture ou de Sénèque christianisé. Il a raison de rappeler combien il est préjudiciable de se soumettre sans critique à l'oeuvre d'Aristote ou de Platon⁴³ mais ce n'est pas pour autant qu'il conseille à ses contemporains la lecture des *Essais* de Montaigne⁴⁴. Ce repli trouve son explication et sa justification chez Francisco Enríquez qui se réfère au modèle transcendant. Alors que l'Espagne signe le traité de Munster, cet auteur «analyse» la solitude à l'aide d'une comparaison tirée de l'Écriture: «Cercada se hallaba, Señor, la monarquía de Israel...». C'est parce qu'Enríquez ne doute pas un instant de la mission espagnole qu'il accepte et revendique même ce glorieux isolement: «Aliento españoles, aliento, que aunque herejes se coliguen con herejes, aunque católicos sean sus auxiliares, aunque los vasallos sacudan el yugo de la sugestión de su príncipe, aunque que hoy, en casi toda Europa suenen armas contra la Corona Católica, han de ser irritos todos sus conatos, han de ser felicísimas nuestras campañas, como fue la pasada, gracias al cielo, nos ha de dar Dios repetidas y gloriosas victorias...»⁴⁵. Ce texte est riche d'enseignements. Enríquez perçoit l'abîme mais préfère le vertige. Il décentre le réel au profit du temps scripturaire, toujours chargé des promesses de l'intervention divine, confirmant ainsi le lien particulier qui unit l'Espagne à Dieu, instaurant également une relation sacrificielle génératrice de miracles. La providence divine évacue l'histoire. L'événement et la conjoncture se lisent comme des épreuves purificatoires. Les expulsions sont perçues comme des oblations divines. Seuls de dangereux individus s'attachent au temps, à la conjoncture, à l'Espagne souffrante. Ils se permettent de prendre en compte les conséquences des «empresas divinales». Aveugles, ils refusent d'admettre que le réel n'est pas ici mais «là-bas» et que seul le modèle offert par la religion doit dicter la conduite des Espagnols: «Mire V. Magestad, dezian vanos Arbitristas, o Consejeros zelosos a las de los Reyes Cató-

41 G. Reynier, *La vie universitaire dans l'ancienne Espagne* (Paris-Toulouse 1902) p. 163.

42 *España, un enigma histórico*, t. 2 (Barcelona 1973) p. 553.

43 Quevedo, *La cuna y la sepultura*, cit., p. 1209.

44 Bordeaux, 1580.

45 *Conservación de monarquías* (Madrid 1848) p. 45.

licos, y del señor Don Felipe el Tercero, que padeceran graves dispendios las rentas Reales si expelen de su Monarquía tanto Moro, y tanto Judío, hormigas para sus graneros, tributarios indeseos a la Corona. Que importa que se pierdan tesoros, responden, si se pone en contingencias por conservarlo el menor apice de la Religión»⁴⁶.

Enriquez n'est pas le seul «homme enchanté». Songeons à l'aveuglement d'autres auteurs moins connus que Quevedo comme Juan de la Portilla Duque ou Francisco Ugarte de Hermosa⁴⁷. Mais ayons également présent à l'esprit l'espoir de rétribution qui détermine ou justifie les grandes décisions: «Y el mismo Cathólico Fernando reconoció y confesó que todas sus prosperidades y victorias avían nacido del zelo que Dios le avía dado de conservar y amplificar su santa Religión con echar los infieles de España e instituir el Santo Oficio de la Inquisición». Guadalajara y Javier est on ne peut plus précis lorsqu'il fait miroiter à Philippe III la reconnaissance divine pour l'expulsion des morisques: «Ganará V. M. grandissimo premio ante nuestro Señor por este servicio con el qual se consiguiran muchos bienes espirituales y temporales»⁴⁸. On comprend fort bien alors pourquoi la raison d'Etat, perverse invention des juifs, selon l'auteur de la *Politica de Dios*...⁴⁹, ne doit avoir aucune prise sur les consciences. Son calcul est faux et les politiques impies voudraient nous faire accroire que les ombres de la caverne sont les idées mêmes, que les moyens humains peuvent se mesurer aux moyens divins. Les politiques cherchent des techniques de succès là où il ne faut attendre que des Miracles. Dieu ne lutte-t-il pas encore et toujours aux côtés de l'Espagne: «Peleará España; vencerá Dios; será Dios el motivo, España el instrumento»⁵⁰?

A la lucidité d'une réflexion sur les causes du déclin, Quevedo préfère l'exhortation à la fidélité au modèle scripturaire: «Gran tesoro de preceptos y doctrina hemos hallado en el Testamento Nuevo... en que se enseña ... a merecer con la fe milagros de la omnipotencia de Dios; a consultar para los aciertos militares a los santos y a los varones de Dios»⁵¹. Toute sa *Politica de Dios*... est une confirmation de cette pieuse attente et de la nécessaire médiation théologique dans les affaires de l'Etat: «...la materia de Estado, sin las riendas del Evangelio y de la religión, correrá desbocada»⁵². Enriquez interpelle le monarque en lui rappelant que Dieu et sa loi doivent être «el norte de vuestra política»⁵³. Le monarque a bien entendu la leçon. Philippe IV s'efforce de ressembler aux rois bibliques pour attirer sur lui les faveurs de Dieu. Il n'est que de lire la correspondance fameuse avec Sor Maria de Agreda: «Aunque no podré nunca igualarlos / reyes David y Me-

46 Ibid., p. 17.

47 J. de la Portilla Duque, *España restaurada por la cruz...*, op. cit., et F. Ugarte de Hermosa, *Origen de los gobiernos divino y humano i forma de su exercicio en lo temporal* (Madrid 1655).

48 M. de Guadalajara y Javier, *Memorable expulsión, iustissimo destierro de los Moriscos de España* (Pamplona 1613) p. 28 et 90v.

49 In op. cit., p. 660 ss.

50 Quevedo, *Relación sobre las trazas de Francia*, cit., p. 921.

51 *Politica de Dios*..., cit., p. 698.

52 Ibid., p. 694.

53 *Conservación de monarquias*, cit., p. 24.

nases / en la penitencia y arrepentimiento, pido a nuestro Señor me de su auxilio para que los imite lo más que fuere posible». Et Sor Maria de le conforter dans cette volonté d'imitation du modèle: «Las Escrituras Sagradas nos manifiestan barios sucesos y grandes exemplares»⁵⁴.

L'attente de l'intervention divine est le premier et dernier recours dans un système de pensée entièrement livré à la référence théologique qui refuse le temps et son temps. Un temps bien difficile car en ce XVII^e siècle, les preuves matérielles de l'alliance semblent se faire de plus en plus rares. En dépit des écrits de Juan de La Puente, de Juan de Salazar, de Gregorio López Madera, de Fernando Matute⁵⁵ la monarchie espagnole ne semble plus être gratifiée des mêmes attentions divines que les rois de l'Ancien Testament, ce qui n'empêche pas l'Espagne de vivre son histoire comme l'histoire de l'écriture, c'est-à-dire comme l'histoire du modèle, ce qui permet une compression magique du temps qui fait rêver l'éternité. Sánchez Albornoz a bien senti l'absence de frontière entre le politique et le religieux mais l'expression choisie: «...se atenuaron las fronteras de la religión y de la política»⁵⁶ nous paraît bien faible. Doit-on conclure que l'enchantement est total, la fascination par le modèle absolue?

Les conseils politiques en forme d'oraisons jaculatoires, de menaces, d'attentes miraculeuses ne comblent pas tous les Espagnols. D'autres discours surgissent. Songeons d'abord aux penseurs orthodoxes eux-mêmes qui ne peuvent se déprendre du théologique mais qui perçoivent très vite que l'horloge de l'histoire ne s'est pas arrêtée à Lépante et qu'il faut chercher des techniques de gouvernement différentes. Juan Márquez ne commence-t-il pas à poser le problème fondamental dès les premières lignes de son *Gobernador cristiano*: «Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno cristiano el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios; porque si se hechase mano de todos, se aventuraría la conciencia, y si de ninguno, peligrarían los fines en detrimento del bien común»⁵⁷? Comment concilier l'augustinisme politique, la théologie de l'histoire et les leçons du *Prince*? La confusion reste le suprême art pour introduire le calcul de Machiavel dans une réflexion qui le vitupère. Cette tentative est bien connue sous le nom de tacitisme ou encore de «machiavélisme honteux». Le plus illustre représentant de ce courant est, on le sait, Diego Saavedra Fajardo⁵⁸.

54 *Cartas de la Venerable Sor Maria de Agreda y del Señor Rey Felipe IV*, t. 1 (Madrid 1885) pp. 32 et 277.

55 J. de la Puente, *Conveniencia de las dos monarquías católicas, de la Iglesia Romana y la del imperio español y defensa de la precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del mundo* (Madrid 1612); J. de Salazar, *Política española* (Logroño 1619); G. López Madera, *Excelencias de la monarquía y reyno de España* [(Valladolid 1597, Madrid 1625)]; F. Matute, *El triunfo del desengaño* (Nápoles 1632). A cette liste non exhaustive, on peut ajouter l'ouvrage célèbre de Juan de Caramuel y Lobkowitz, *Declaración mystica de las armas de España invictamente belicosas* (Bruxelles 1627).

56 In op. cit., p. 577.

57 Op. cit. Al lector, non paginé.

58 Voir sur cette question A. Joucla-Ruau, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo* (Paris 1977).

La pensée politique espagnole est acculée à reconnaître la nécessité de calculer, d'utiliser la raison sans trahir sa fidélité au modèle. L'analyse d'Alonso Remón, moins connue, met bien en lumière ce déchirement. Alors qu'on affirme que seule la raison d'Etat est perverse, qu'elle entraîne les plus grands dommages, qu'elle est source de nouveautés impies, on veut en même temps l'appriivoiser, en faire la servante de la théologie: «No podemos dexar de tocar en que cosa es razón d'Estado, porque en razón de los estados humanos está el arte del humano gobierno segun los políticos, pero tiene tantos peligros y es menester mirarla con ojos tan cuerdos que no es ni ánimo ayudarme della, sino solo en cuanto fuere razón de Estado Christiano y Católico...»⁵⁹. Barbosa Homem ne dira rien d'autre dans ses *Discursos de la iuridica y verdadera razón d'Estado*⁶⁰, pas plus que Fadrique Moles qui rappelle que «la verdadera razón d'Estado con que los Reyes Católicos de España conservan y aumentan sus Estados estriba en hacer lo que la divina ley y sus conciencias les dictan»⁶¹. L'utilisation d'une raison radicalement émancipée de la théologie est étrangère aux monarques espagnols. La Mothe Le Vayer ou Naudé se trompent lorsqu'ils écrivent que la religion est le prétexte dont les rois d'Espagne se servent pour couvrir leurs ambitions⁶². C'est bien mal connaître les consciences écartelées de ces monarques. Et pourtant les faits sont là, qui semblent confirmer le cynisme prêté à la maison d'Autriche par les deux auteurs français. En 1628 l'Espagne ne propose-t-elle pas au duc de Rohan, chef du parti protestant en France, des fonds pour entretenir la guerre civile⁶³? Près de vingt ans plus tard, ne manifeste-t-elle pas à l'égard de Cromwell une attitude qui consterne de Parival, un auteur tout acquis à la cause espagnole: «Ce monde est plein de merveilles et d'accidents inouis: l'ambassadeur d'Espagne arriva à Londres, qui reconnut l'Angleterre pour une république libre et fut reçu avec de très grands respects et honneurs. Cette ambassade apporta de l'étonnement à tout le monde de voir un grand Roi Catholique, qui a toujours été ennemi des hérétiques, faire amitié avec un peuple qui a mis a mort son Roi, un Roi d'Espagne, dis-je, semble quitter l'intérêt de la religion et celui des Rois en caressant ceux qui en sont ennemis. Au lieu d'aider ses neveux, pauvres orphelins délaissés et persécutés, au lieu de venger le sang innocent, il semble qu'il approuve l'attentat des parricides. Les catholiques mêmes en murmurent et disent que la cause de Dieu est abandonnée et l'Etat préféré à la religion et à la justice»⁶⁴. L'Espagne semblerait avoir enfin compris le poids de la *ratio*, mais ce choix est hésitant, timide et incapable de transformer les mentalités. Ces attitudes «politiques» sont significatives de l'indécision entre le choix du réalisme et la fidélité au modèle.

59 Op. cit., p. 36.

60 Coïmbre, 1629.

61 *Amistades de principes* (Madrid 1637) p. 16.

62 La Mothe Le Vayer, *En quoy la piété des Français diffère de celle des Espagnols dans une profession de la même religion* (Paris 1653) p. 22; G. Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (Cologne 1744) p. 270.

63 Duc de Rohan, *Mémoires*, t. 2 (Amsterdam 1756) p. 128.

64 I. N. de Parival, *Abrégé de l'histoire de ce siècle de fer*, t. 1 (Bruxelles 1666) p. 478.

L'aventure d'Olivares, que Marañón décrit comme un homme profondément intelligent, religieux, voire fanatique, contribuant à la permanence des guerres de religion, mais essayant aussi de prendre des mesures pratiques dans le domaine économique, témoigne bien, par son échec, de l'impossibilité de se soustraire complètement à la fascination par le modèle⁶⁵.

Pour se détourner de celui-ci, plusieurs voies surgirent alors même que l'enthousiasme et l'exaltation politico-religieuse battaient leur plein. Songeons au mouvement picaresque, bien étudié, sur lequel nous ne nous étendrons pas. Rappelons toutefois la phrase de Maurice Molho: «Le picaro, antithèse d'honneur, de justice et de vertu, s'érige en paradigme moral»⁶⁶. En cela, il est bien le signe du déclin d'une puissance dont on ridiculise les valeurs et se propose comme un anti-modèle.

L'hyperindividualisme dont nous parle Claudio Sánchez Albornoz dans son *España, un enigma histórico*⁶⁷ est également une tentative pour échapper à l'emprise du modèle. C'est sans doute Gracián qui a le mieux incarné cette quête inquiète de l'épanouissement tragique du moi, seul dans un monde où tout est inversé, où il semble que Dieu ait laissé les hommes maîtres de renverser l'ordre auquel tout se référerait encore il y a un demi-siècle. Ici, il n'y a plus de modèle, c'est le tohu-bohu: «Todo va al revés, en consecuencia de aquel desorden capital, la virtud es perseguida; el vicio aplaudido; la verdad muda; la mentira trilingüe...»⁶⁸. La solitude de l'Espagne conduit à ce grand froid qui gèle tous véritables rapports humains autres qu'agonistiques, qui pétrifie et pervertit la société. Les hommes que rencontre Gracián s'épient et se piègent sans cesse. Gracián n'épargne rien ni personne, mais désire être toujours seul car sa mordacité ne débouche sur aucune volonté de transformer ou d'améliorer la société. Il déteste ceux qui proposent un programme de réformes sociales et se rit avec dédain de toute imagination politique. Les oeuvres de Bodin ou de Machiavel sont dénuées de raison. La terre est définitivement livrée à la confusion. Gracián ridiculise tous ceux qui veulent transformer le monde mais conserve toutefois une vague indulgence pour Platon. C'est à l'individu à s'adapter au monde, à l'individu solitaire et fort qui saura se forger dans l'adversité une âme de héros dans un univers vide de toute chaleur et de toute effusion mais surtout vide de modèle. Pas d'église sur le chemin emprunté par Andrenio et Critilio, pas plus que de référence religieuse. Autrefois, chacun luttait pour faire prévaloir des valeurs secrétées par un groupe qui avait lui-même sa place dans une société organisée et qui offrait aux hommes les avenues bien tracées de la certitude garantie par la providence divine. Aujourd'hui, chacun lutte pour soi, et rien ne relie l'un à l'autre si ce n'est le défi et le duel. L'immobilisme est la cause de cette diabolique conjoncture. Pendant que l'Europe rompt

65 G. Marañón, *El conde-duque de Olivares. La pasión de mandar* (Madrid 1980) cf. p. 180, 219 ss.

66 *Romans picaresques espagnols* (Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1968) introduction p. XIV.

67 Op. cit., p. 625 ss.

68 'El Criticón', *Obras Completas* (Aguilar, Madrid 1960) p. 573.

les liens entre le théologique et le politique et entre ainsi dans l'ère de la modernité, l'Espagne demeure telle que Dieu l'a créé. Elle n'est affectée par nul changement comme le rapporte de façon navrée Gracián: «...es de notar que España se esta hoy del mismo modo que Dios la crió, sin haberla mejorado en cosa sus moradores, fuera de lo poco que labraron en ella los romanos: los montes se están hoy tan soberbios y zahareños como al principio, los ríos innavegables, corriendo por el mismo camino que les abrió la naturaleza; las campañas se estan páramos, sin haber sacado para su riego las acequias; las tierras, incultas; de suerte que no ha obrado nada la industria»⁶⁹. Ce dernier terme est comme contradictoire avec le service du modèle qui demeure pour l'Espagne un impératif catégorique.

L'Inquisition, l'obsession des statuts de pureté de sang, la suspicion qui pèse sur tous les «industriels» ont fini par immobiliser les forces vives du pays: «La hantise de la pureté de sang contribue à la décroissance démographique, en freinant la nuptialité, partant à la plus insurmontable des stérilisations; elle contribue à bloquer l'osmose sociale, elle condamne donc la croissance économique et, par le biais de l'appareil inquisitorial, elle finit par figer les structures mentales sur un moule archaïque. L'Espagne des statuts de pureté de sang passe nécessairement à côté de la révolution cartésienne. A la limite aucune conséquence n'est plus grave à long terme que celle-là»⁷⁰. Mais ne nous y trompons pas, l'obsession de la pureté de sang, le fléau de la murmuración fustigé dans un admirable passage de l'*Oráculo manual...*⁷¹ comme dans bien d'autres ouvrages, l'Inquisition ne sont pas des causes mais des effets. Ce sont les produits d'une mentalité fascinée par le modèle. L'Inquisition a ses responsabilités. La crainte qu'elle inspirait a figé la curiosité et les interrogations de l'esprit mais, comme le dit très justement Sánchez Albornoz, ce n'est pas le Saint-Office qui a lancé les Espagnols dans les empresas divinales⁷² mais bien le vertige missionnaire qui faisait vivre l'histoire de l'Espagne comme l'histoire sainte. Dans une tentative moins héroïque, López de Vega suit le chemin solitaire de Gracián et illustre dans ses *Paradoxas racionales* l'hyperindividualisme, dernier refuge de la lucidité.

Pourtant, parallèlement au modèle scripturaire, à l'hyperindividualisme picaresque ou intellectuel, se développe un discours réaliste qui se veut, avec prudence, non plus un anti-modèle mais un contre-modèle capable de transformer la société espagnole. Il s'agit du courant arbitrista que l'on classe un peu vite comme une tentative de réforme économique, fruit d'esprits inégaux comme le prouve ce jugement trop sévère et injuste de Sánchez Albornoz: «El arbitrista constituyó un esfuerzo más o menos inteligente, más o menos peregrino, para enderezar el rumbo de la vida española, corrigiendo fallas de su regimiento político y de su organización económica y financiera. Fue un bracear des-

⁶⁹ Ibid., pp. 960-61.

⁷⁰ Pierre Chaunu, 'Minorités et conjoncture', *Revue historique*, t. CCXXV, fasc. 457 (Paris 1961) p. 95.

⁷¹ In op. cit., p. 185.

⁷² Op. cit., p. 564.

esperado, a veces agudo, a veces estúpido, de quienes comprendían o adivinaban que el agua iba llegando al cuello de España a través del turbulento río de la historia»⁷³. L'arbitrisme n'est pas seulement un discours sur les causes du déclin et une série de conseils destinés à l'enrayer, c'est le produit d'un choix véritablement philosophique que l'Espagne n'est pas prête à accepter: la séparation du théologique d'avec le politique et l'attention à la vie dans son immanence. Ce choix fondamental est moins bruyant que les appels quevediens, mais il n'en constitue pas moins une radicale nouveauté. L'un des exemples les plus frappants est sans doute, au début du xvii^e siècle, l'oeuvre de Mateo López Bravo car il est le contemporain de Quevedo. Son ouvrage, le *De rege et regendi ratione* peut se lire très exactement comme une contre-*Política de Dios...* à l'usage de l'Espagne et des Espagnols réinsérés dans leur réalité historique. Avec une habile prudence, que l'on comprend aisément, ce grand serviteur de l'Etat⁷⁴ rejette, dès les premières pages de son traité, la doctrine des «*politicos sin Dios*» pour mieux tirer toutes les leçons du réalisme de Machiavel adapté avec intelligence à la conjoncture. Les réflexions liminaires de son livre sont consacrées à assigner à la religion une fonction précise dans l'Etat afin que celui-ci cesse de lui être asservi. Cette fonction est de maintenir l'ordre, compte tenu «*du fonds de sensibilité propre à la nature humaine*»⁷⁵ car López Bravo, comme Spinoza, sait que «*la foule est terrible quand elle ne craint pas*»⁷⁶. López Bravo a explicitement affirmé que les hommes qui ne sont pas conduits par la raison doivent être contenus par la peur qu'inspire la religion⁷⁷. Ainsi, le théologique cesse immédiatement d'être la référence, le modèle du politique; il suffit au prince de paraître religieux⁷⁸. Le tribunal du Saint-Office n'est plus tenu comme «*firmes apoyos de la conservación de la monarquía española*» comme l'affirme Enriquez⁷⁹. L'Inquisition n'a aucune place dans le discours de López Bravo qui tire les conséquences les plus extrêmes de son analyse de la religion lorsqu'il affirme avec mépris que les prédicateurs n'ont pas d'autre objet que d'apaiser la multitude⁸⁰. Comme nous sommes loin du rôle qu'assignent Quevedo, Enriquez ou Saavedra Fajardo à ces «*clarines de la verdad y intérpretes entre Dios y los hombres*»⁸¹. Notre auteur suggère au prince d'autres leçons que celles de l'Évangile. Ce n'est plus le modèle scripturaire qu'il recommande mais les livres d'histoire et surtout Tacite: «*No olviden la elección y relección de los historiadores y políticos... rebuélvanlo todo y no suelten de las manos a Tácito*»⁸². On ne s'étonnera pas que, contre toute la tradition bien illustrée par Laynez,

73 Ibid., p. 661.

74 Alcalde de casa y corte.

75 Spinoza, *Tractatus politicus*, chap. VIII, § 2.

76 Ibid., chap. VII, § 27.

77 Op. cit., p. 103.

78 Ibid., p. 104.

79 *Conservación de monarquías*, cit., primera parte, cap. XIII, titre.

80 Op. cit., p. 152.

81 Saavedra Fajardo, *Idea de un principe politico-cristiano*, cit., t. 3, p. 41.

82 Mateo López Bravo, op. cit., pp. 110 et 211.

83 Ibid., p. 227.

López Bravo dénie au privado la moindre importance: «Que el privado, pues, no toque ni una migaja del poder»⁸³. L'immense mérite de López Bravo réside dans sa volonté de croire au «bon sens», à la raison et de refuser le rêve espagnol fondé sur le paradigme de l'Écriture. La fascination parménidienne cesse pour laisser place au constat héraclitéen qui permet l'action efficace, le déploiement de la véritable prudence aristotélicienne: «Aunque las cosas nacieron en tiempo (excepto el alma del hombre) es necesario que mueran en tiempo... Tienen poco lugar la fortuna y estrellas a donde está la prudencia»⁸⁴. La prudencia s'est substituée à la providencia. La guerre cesse d'être un service sacré pour devenir l'occupation des plus ignorants⁸⁵. Les paladins de Quevedo, les pourfendeurs d'hérétiques apparaissent chez López Bravo sous le jour suivant: «Rudísimos son entre todos y para recibir engaños nacidos a propósito para la turba de la tierra y oficios mecánicos los que tienen odio al flamenco y al moro solo por ser flamenco y moro»⁸⁶. Ce qui occupe le plus notre auteur, c'est très précisément ce qui n'intéresse pas Quevedo: le bonheur des hommes qui passe par la santé publique, l'éducation publique et l'égalité des fortunes. Nous sommes en présence ici d'une nouvelle lecture de la philosophie d'Aristote. López Bravo réfléchit sur la médiocrité des fortunes comme solution au drame de la société espagnole. Il ne fait aucun doute que le livre II de *La Politique* du Stagirite ne l'inspire directement. Dans sa réflexion notre auteur semble vouloir concilier la constitution de Phaléas de Chalcédoine et la critique que lui adresse Aristote. Phaléas, on le sait, souhaite que les propriétés des citoyens soient nivelées et médiocres. Ce nivellement, concède Aristote, est important mais la mise en application difficile lorsque les Etats sont constitués. Aristote voit juste lorsqu'il affirme que ce qu'il faut égaliser, ce sont les appétits plutôt que les biens⁸⁷. En fait, ce qu'il souhaite, c'est un changement de mentalités, tout comme le désire López Bravo, d'où l'importance fondamentale qu'il donne à l'éducation publique, au civisme, à l'industrie sous toutes ses formes, enfin au bonheur des hommes dans un Etat définitivement dépris des songes d'une grandeur obsolète.

Cette volonté de raison chez López Bravo n'est pas unique. Notre propos n'a pas ici pour objet de recenser tous les auteurs qui détournèrent leurs regards du ciel mais plutôt d'affirmer qu'ils existèrent et se manifestèrent par de nombreux écrits⁸⁸. Or c'est précisément cette mentalité espagnole qui ne parvient pas à se soustraire à la théologie de l'histoire qui est en cause. Depuis un siècle et demi, tout avait trop bien réussi: «Muchas y muchas décadas de afirmación rectilínea de una política policial extremadamente atenta y rigurosa y de una continua y firmísima propaganda de palabra y por escrito en sermones y libros piadosos... Muchas y muchas décadas de continua apelación al

⁸⁴ Ibid., p. 135.

⁸⁵ Ibid., p. 162. Il faut signaler que López Bravo reprend la désacralisation de la guerre commencée avec intelligence et cynisme par Mariana in *Del rey y de la institución real*, t. XXXI (BAE, Madrid 1950) pp. 542-43.

⁸⁶ Mateo López Bravo, op. cit., p. 206.

⁸⁷ *La Politique*, II, 7-1268b.

catolicismo militante y a la religiosidad bélica de los españoles... ¿Cómo podía permanecer insensible el alma española a este cerco total?»⁸⁹. En dépit de l'admiration que nous portons à Claudio Sánchez Albornoz, auteur de ce constat si lucide, il convient de discuter un de ses jugements. Lorsqu'il met en cause la raison d'Etat qui est une des modalités de l'esprit de raison et qu'il affirme que plus elle se développe dans l'esprit des gouvernants plus les hommes perdent leur liberté de penser et se perdent eux-mêmes en abandonnant leur âme dans la grise uniformité de la nature humaine qui dissout la richesse de leur individualité, il reste un peu captif de cette mentalité qu'il critique. Sánchez Albornoz oppose à la raison d'Etat l'aventure espagnole qui exalte la liberté de l'âme de «l'homo hispanicus, señor de sí mismo y amante de hacer su real gana»⁹⁰.

L'opposition nous paraît trop simple. Qui, plus que Descartes a chanté le libre arbitre dans sa relation avec l'honneur, sentiment si fondamental de l'âme espagnole, et cela, sous le regard de Dieu?: «Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés; car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions, avec raison, être loués ou blâmés; et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne»⁹¹. L'opposition de l'exaltation du vécu ressenti comme plénitude dont nous parle Sánchez Albornoz ne nous paraît pas opposable à la victoire du «bon sens» cartésien. Certes, les auteurs du *Pensamiento español de Séneca a Zubiri* ont bien perçu que la philosophie de Descartes était bien plus qu'un système, un bouleversement complet du mode de penser⁹² mais cette drastique transformation n'est nullement, nous le redisons, incompatible avec la vie et son amour. Ce qui a permis à Descartes de mener à bien une aventure existentielle —qu'il qualifie lui-même de périlleuse et difficile— qui fonde une conquête scientifique, c'est la rupture entre la philosophie et la théologie dès la première partie du *Discours de la Méthode*, bref, le refus absolu de tout modèle. La découverte solitaire du *cogito* est le fruit d'un choix méthodologique que Descartes offre à l'humanité tout entière. Le *cogito* est universel en ce que, découvrant qu'il est *res cogitans*, il accède à la *cogitatio universa*. Pour se rendre «maître et possesseur de la nature», Descartes calcule. Et parce que 2 et 2 font 4 pour tous et partout, l'esprit de raison engendré par le *cogito* a des conséquences morales et politiques, même s'il n'y a pas de formulation systématique du politique. La première maxime de sa morale par provision nous montre à quel point Descartes est attaché à l'utile, c'est-à-dire combien, dans les domaines du religieux, du juridique et des moeurs, il s'émancipe de toute obéissance à

88 Voir notre ouvrage *El honor de Dios*, cit., passim.

89 Sánchez Albornoz, op. cit., p. 576.

90 Ibid., p. 629.

91 Descartes, *Les passions de l'âme* (Paris 1649) 3^e partie, art. 152.

92 José Luis Abellán y Luis Martínez Gómez (Madrid 1977) p. 243.

une pseudo Vérité: «Suivre les opinions les plus modérées, les mieux sentées, me régler selon ceux avec lesquels j'aurai à vivre»⁹³.

Tout comme Montaigne, Descartes a su tirer les meilleures leçons du voyage et de la géographie qui, intelligemment perçus, exorcisent le mépris de l'autre. C'est ce qui lui fera écrire, comme citoyen du monde: «Pour moi qui ne suis attaché à la demeure d'aucun lieu...»⁹⁴. Mais cet esprit de raison va plus loin. Il courtcircuité, nous l'avons dit, toute théologie, c'est-à-dire toute tentation de catholicité fanatique. Descartes se refuse à entendre les injonctions militantes d'une providence spéciale. La découverte du cogito, l'éblouissement de l'infini, peut lui faire expérimenter «le plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie»⁹⁵ mais lui interdit aussi tout accès aux plans de Dieu ou à ses desseins⁹⁶. Descartes se met donc hors de toute tentation d'interpréter l'histoire, de lui donner un sens, d'être à l'écoute de quelconques appels divins. S'il y a un modèle, ce n'est plus l'Écriture mais le clair et le distinct. Les conséquences pratiques, politiques, sont évidentes. Descartes ne craint pas de lire Machiavel, d'approuver des préceptes et d'en condamner d'autres. Reste que les réflexions soumises à Elisabeth semblent très proches de celles du secrétaire florentin. Descartes ne refuse nullement la raison d'État, avec ses conséquences les plus dures. Les rois ne sont pas philosophes, ils ont des conduites qui leur sont propres: «La justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres, Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force». En ce qui concerne l'ennemi, «on a quasi permission de tout faire, pourvu qu'on en tire quelque avantage pour soi ou pour ses sujets... Je comprends sous le nom d'ennemis tous ceux qui ne sont point amis ou alliés, parce qu'on a droit de leur faire la guerre quand on y trouve son avantage»⁹⁷.

La seule limitation de ce droit sans limites se trouve dans la condamnation du mésusage de l'amitié. Mais le qualitatif demeure présent dans le calcul comme le prouve ce fameux texte: «Il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie à ceux de sa personne en particulier, toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays; et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver»⁹⁸.

Au souverain de lire Machiavel, d'en tirer les maximes; mais s'il est homme, il se doit à lui-même des comptes; il se doit sa propre estime, admirablement décrite dans l'article 152 de la troisième partie du traité des *Passions de l'âme* qui voit le jour à Paris en 1649. La générosité et ses propriétés, telles qu'elles sont définies dans l'article 156, peuvent-

93 Descartes, *Discours de la Méthode* (Leyde 1637) 3^e partie.

94 Descartes, *Lettre à Elisabeth*, 22 février, 1649.

95 *Les méditations* (Paris 1641) fin de la 3^e méditation.

96 Voir Gilson cité par Léon Brunschwig, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. 1 (Paris 1953) p. 143.

97 *Lettre à Elisabeth*, septembre 1646.

98 *Lettre à Elisabeth*, 15 septembre 1645.

elles se manifester chez les princes?: «Ceux qui sont généreux en cette façon sont naturellement portés à faire de grandes choses... et parce qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes et de mépriser son propre intérêt, pour ce sujet ils sont toujours parfaitement courtois, affables et officieux envers un chacun...». La question reste ouverte. Mais, selon nous, l'esprit de raison peut faire cohabiter la justice du souverain, son intérêt, celui de ses sujets et la générosité. L'exemple du bon roi Henri IV est encore présent. Il y a apparente contradiction entre les termes de la *lettre* à Elisabeth et ceux de l'article 156. Celle-ci disparaît si l'on a présent à l'esprit que la prudence, cette vertu d'adaptation intelligente à la conjoncture, est une modalité de l'esprit de raison. Le discours de Descartes, en ses prolongements moraux et politiques, déploie cet esprit qui a pu se forger en France car ce pays a connu un drame qu'a ignoré l'Espagne. On peut paradoxalement dire qu'il a manqué aux Espagnols du xvii^e siècle les souffrances d'une véritable guerre sur leur territoire, les horreurs d'une lutte fratricide.

L'Espagne n'a pas connu de guerres de religion et elle s'en glorifie. Pourtant, c'est lorsque celles-ci menacent l'Etat de ruine que «quelques esprits mieux éclairés et plus avisés se demandent s'il ne vaut pas mieux vivre en paix dans la diversité des croyances que d'acheter l'unité de la foi par une guerre sans fin et par l'extermination. Alors seulement on commence à comprendre que la fin de l'Etat n'est pas la même que celle de l'Eglise, que la vérité religieuse ne peut être décrétée par la loi, que la conscience est un empire inaccessible à la force et que la persécution des corps est un mauvais moyen pour sauver les âmes»⁹⁹. Ce sont des hommes comme Bodin, Mornay, L'Hôpital, La Noue, tous cibles haïes de Ribadeneyra, qui ont tiré les leçons des désastres engendrés par les guerres de religion. C'est pourquoi ils s'attachèrent à deux idées fondamentales: la restauration de l'Etat et le respect de tous les citoyens. «L'esprit et la conscience des hommes, écrit Michel de L'Hôpital, ne peuvent être ployés par le fer et la flamme, mais seulement par la raison qui domine les âmes»¹⁰⁰. Plus tard, de Priezac, un des littérateurs au service de Richelieu, ne dira rien d'autre en affirmant que la foi est un don de Dieu et que «pour cette raison, elle doit être persuadée par le discours, non pas commandée l'épée à la main»¹⁰¹. Et cette raison est universelle. Il a manqué, sans doute, à l'Espagne un Montaigne qui sut le mieux exploiter le désarroi engendré par la guerre de religion pour faire perdre à l'homme, au profit de la raison, toute volonté d'imposer sa croyance. Montaigne a su relativiser les croyances et les moeurs: «Nous sommes chrétiens au même titre que nous sommes Périgourdins ou Allemands»¹⁰². Il montre comment le religieux subit «la loi commune de la nature et de l'humanité»¹⁰³. C'est ainsi que s'instaure

99 Pierre Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, t. 2 (Paris 1913) p. 108.

100 *Ibid.*, p. 110.

101 *Défense des droits et prérogatives des Roys de France contre Alexandre Patrice Armacan* (Paris 1639) p. 251.

102 *Les Essais*, livre II, chap. 12 (Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1950) p. 489.

103 L. Brunschwig, *op. cit.*, p. 120.

l'esprit de raison qui va dominer en France alors que l'Espagne reste captive d'une raison d'Etat catholique servant les desseins de Dieu.

Certes, la France aussi connaît la fascination du théologique, nous n'en voulons pour preuve que l'oeuvre de Claude Vaùre, *L'Etat chrétien* parue en 1626¹⁰⁴. Cet ouvrage nous apprend qu'il n'y a pas de victoire si les hommes ne sont pas «bien avec Dieu», qu'un Etat monarchique ne peut durer s'il souffre la pluralité des religions, et que pendant les périodes de crise, les remèdes tirés de l'oraison sont bien plus opératoires que les maximes d'Etat de Machiavel et de Bodin. En toute affaire publique, il faut tourner nos yeux vers le religieux comme vers un pôle¹⁰⁵. Nous ne sommes pas surpris d'apprendre que cet auteur a étudié à Salamanque¹⁰⁶.

Reste qu'il ne faut pas s'aveugler et dire que les Pyrénées forment une barrière infranchissable, qu'au-delà seule règne la passion de Dieu et non l'esprit de raison. L'intolérance sévit en France où l'on brûle à Loudun au temps de Descartes et où l'on assassine encore au temps de Voltaire. L'ami intime de Spinoza, Koerbagh, meurt dans un cachot de la tolérante Hollande pour avoir pensé trop librement¹⁰⁷. Toutefois, ces atroces victoires du fanatisme sont beaucoup plus rares qu'en Espagne. Alors même qu'elles existent, elle paraissent plus comme des exceptions dénuées qui ne peuvent endiguer la montée de l'esprit de raison. Montaigne, nous l'avons dit, a été un maître, et son meilleur élève fut l'obsession de Philippe II: Henri IV. C'est lui qui a su écrire l'histoire avec cet esprit de raison que nous admirons encore. Pas de modèle dans l'esprit de ce monarque, mais un calcul. Tous comptes faits, «Paris vaut bien une messe». Il y a dans ce verbe toute la *ratio* qui dicte, devant les souffrances d'un peuple, le devoir de rétablir la paix. Le religieux doit servir le politique. Le bon roi Henri prend un jésuite, le père Coton, comme confesseur, tout en gardant à Sully, le protestant, une indéfectible confiance et «affirme tenir pour être de sa religion tous ceux qui sont honnêtes et bons»¹⁰⁸.

Cet esprit de raison se manifeste par la volonté d'admettre l'altérité pour le plus grand profit d'une paix laïque que l'Espagne ne veut pas accepter. Le duc de Rohan affirme dans ses *Mémoires* que c'est une maxime d'Etat indispensable au roi de France que de garder un juste équilibre entre réformés et catholiques pour la paix du royaume et celle de l'Europe¹⁰⁹. On le voit, il y a toujours de l'universel dans cet esprit de raison qui ignore résolument toute catholicité, esprit bien illustré par la démarche de Crucé, lorsqu'il veut établir une concorde générale et définitive entre les peuples. Contrairement aux voeux espagnols de l'époque, l'organisation de celle-ci n'implique pas une suppression des nationalités et un nivellement religieux. Elle admet, reconnaît et célèbre même la diversité et appelle toutes les nations différentes

104 A. Paris.

105 Ibid., pp. 57 et 267.

106 Ibid., p. 164.

107 Voir K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle* (Paris 1983) chap. X.

108 F. T. Perrens, *Les libertés en France au XVII^e siècle* (Paris 1899) p. 60.

109 *Mémoires*, cit., t. 2, pp. 204-5.

à s'unir sans se confondre, à condition qu'elles s'accordent pour rejeter toutes la guerre. C'est en éradiquant le recours aux hostilités pour régler les différends que les hommes se hisseront au niveau humain: «Car il ne faut pas dire que la raison est au bout de l'épée. Cette rodomontade appartient aux sauvages»¹¹⁰.

L'appel à l'esprit de raison nous indique où se trouve bien l'intérêt de l'homme: la paix. Celle-ci doit être organisée par l'arbitrage dispensé par une instance internationale où toutes les nations, sans distinction de confession, se trouveraient représentées. Rappelons que Crucé est le contemporain de Quevedo.

Doit-on en conclure à une incapacité dans l'exercice de la raison qu'Unamuno signale avec dureté: «Y es que en España, así como no ha habido filósofos, y precisamente por no haberlos habido, no ha habido tampoco teólogos sino tan sólo expositores, comentadores, vulgarizadores y eruditos de teología... Donde no florecen las herejías, es que los estudios teológicos son una pura rutina de oficio y un modo de matar el tiempo y ocupar la pereza espiritual como una falsificación de trabajo. Aquí no hemos tenido ni grandes herejes de la Teología ni grandes herejes de la Filosofía»¹¹¹. Nous sommes au centre du malentendu qui remonte bien avant Sánchez Albornoz. Trop de chercheurs espagnols, pendant des générations, ont voulu soit condamner, soit exalter, sans recourir à la lecture de tous les textes. Nous ne croyons pas à «esta incapacidad filosófica»¹¹² soutenue par Unamuno. Le génie espagnol du siècle d'or n'est pas unanimement catholique. La grande erreur et la source de tout les contresens a été l'amalgame issu d'un réflexe de défense. Lorsque certains chercheurs contemporains espagnols veulent défendre l'Espagne et non expliquer, ils dressent la liste des grands auteurs qui se battirent pour les droits de l'homme contre l'abominable Machiavel. Une intelligence aussi remarquable que celle de Sánchez Albornoz nous rappelle de façon itérative que Vitoria, Soto, Suárez «pugnaron por la creación de una metodología teológica severa y verdaderamente científica»¹¹³. Sans vouloir rien retirer à la grandeur de ces théologiens-juristes qui modelèrent l'esprit de leur temps, il faut bien dire et redire que c'est à cause de leur discours que la pensée espagnole ne peut atteindre à l'universalité du discours philosophique car ils confondent catholicisme et universalisme dans leur réflexion morale et politique. Non, ce ne sont pas Vitoria, Soto et Suárez qui défendent les droits de l'homme. Ils ne méditent que sur l'*homo hispanicus* pour justifier son aventure messianique, oubliant l'homme en son essence appréhendé de façon différente par un Montaigne ou un Descartes. Nous n'en voulons pour preuve que la fameuse communauté des hommes dont parle Vitoria dans sa *Relectio de Indis*. Rappelons que, très habilement, celui-ci laisse planer un doute quant à la rationalité des Indiens. Après avoir affirmé qu'il ne peut se prononcer, qu'il

110 Eméric Crucé (de la Croix), *Le Nouveau Cynée* (Paris 1623) p. 19.

111 *Ensayos*, t. 1 (Aguilar, Madrid 1951): *Sobre la lectura y interpretación del Quijote*, p. 658.

112 Ibid.

113 In op. cit., p. 632. Voir également p. 537, 586 et 633.

ne peut dire absolument que les Indiens sont des *amentes*, il reprend subtilement le discours sépulvédien¹¹⁴. Cette indécision, astucieusement modulée dans le registre des *titres légitimes*, lui permet d'affirmer que les Indiens doivent être pour toujours confiés à la tutelle espagnole. Celle-ci a l'heureux avantage d'associer l'exclusivité commerciale. N'est-il pas normal que les souverains espagnols qui investirent dans cette aventure «solos disfruten de lo descubierto»? Universalité? Oui, au sens catholique du terme: «...puede haber otras razones para hacer la guerra a los bárbaros; a saber, que no quieran recibir a los predicadores de la fe...»¹¹⁵. Las Casas, d'ailleurs, ne s'est pas trompé lorsqu'il a jugé avec sévérité Vitoria qu'il tient pour très proche de Sepúlveda.

Pourquoi chanter le seul Vitoria dans la réflexion sur la colonisation? Pourquoi avoir enterré Alfonso de Salmerón et Rodrigo de Arriaga? Le premier montre que les Indiens sont des êtres parfaitement raisonnables tandis que le second dénie aux prédicateurs le statut d'ambassadeurs et d'autre part affirme qu'un Etat souverain peut refuser légitimement que l'on porte atteinte à son intégrité politique, culturelle et religieuse: «Deseo mantener en mi reino unas leyes que creo verdaderas. ¿Acceptaríais vosotros que os impusiera las mías? Ergo yo no admito las vuestras»¹¹⁶.

Les grandes gloires de l'Espagne sont celles qui furent la conscience de l'Espagne, et même de l'humanité, en matière de colonisation. Il y eut des penseurs au xvi^e siècle et au xvii^e qui peuvent encore donner des leçons. Salmerón, Arriaga? Certes. Mais qui lit encore Recarte, Silva, Monsalve? Qui les connaît, les publie et les glorifie?¹¹⁷ Qui tient pour l'un des ouvrages les plus modernes sur le tiers-monde *Los tesoros del Perú* de Las Casas?¹¹⁸ Il suffit de substituer au mot trésors celui de richesses naturelles pour en faire un livre d'actualité que les instances internationales pourraient méditer aujourd'hui.

En ce qui concerne Soto et Suárez, pour ne prendre que les plus grands, ils divisent en deux l'humanité. D'un côté les catholiques, de l'autre les infidèles dont on peut se servir comme des bêtes. Et Melchor Cano d'affirmer, comme Suárez: «On peut, dans la guerre, se servir d'animaux. Pourquoi ne pourrait-on pas employer des infidèles?»¹¹⁹.

114 Vitoria, *Relectio de Indis* (Madrid 1967) pp. 97-98.

115 Ibid., p. 88 et p. 111.

116 A. de Salmerón, *Commentarii in Evangelicam Historiam et in actu Apostolorum* (Madrid 1598); R. de Arriaga, *Disputationes theologicae in II^o II^{ae} D. Thomae* (Lyon 1651) voir pp. 314-15, § XII.

117 Recarte, 'Tratado del servicio personal', en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de Méjico* (México 1914); J. de Silva, *Advertencias importantes acerca el buen gobierno y administración de las Indias* (Madrid 1621); Miguel de Monsalve, *Reducción universal de todo el Perú y demás Indias*, s.l.n.d.

118 1562. Traduction A. Losada (Madrid 1958).

119 Melchor Cano, *Disputatio XII: de bello*. Quant à Suárez, rappelons les inadmissibles lignes suivantes: «De la misma manera que la persona privada que ha renunciado a su libertad y se ha vendido o dado como siervo, no puede después librarse a su antojo de la esclavitud, así tampoco puede hacerlo una persona colectiva o comunidad, una vez que se ha sometido plenamente a un príncipe... Mas como quiera que la felicidad temporal y civil tiene que subordinarse a la espiritual y eterna, puede acontecer que la materia misma del poder civil tenga que ser

Faut-il toujours confondre Soto, Suárez, Cano avec Vázquez de Menchaca, bien moins connu, mais qui médite sur l'homme et peut être tenu comme un véritable défenseur de ses droits? Comme l'a bien perçu Antonio Truyol y Serra, à la différence de Vitoria ou de Soto «Vázquez de Menchaca es esencialmente un jurista... Su pensamiento tiene... una impronta más racionalista». Pour lui «la ley es nociva... cuando limita injustificadamente la libertad humana. Mientras está en vigor, obliga también al príncipe; y en materia de obligaciones el ciudadano podrá demandarle como si se tratase de contrato entre particulares»¹²⁰. Combien nous sommes loin ici de l'explication par l'esclavage proposée par Suárez lorsqu'il médite sur les rapports de la communauté politique et du prince ou encore lorsqu'il maintient le primat du spirituel sur les exigences du temporel en matière de pouvoir civil.

Il faut toujours distinguer, analyser, ne jamais se contenter des grandes synthèses simplificatrices qui effacent les différences fondamentales. N'est-il pas regrettable de lire sous la plume de Sánchez Albornoz les lignes suivantes: «Me parece inegalable que alumbraron ideas en el sentido estricto de creaciones de la razón... tratadistas de cuestiones económicas como Fray Tomás de Mercado, Martínez Cellorigo (sic), Fray Juan Márquez, Sancho de Moncada, Fernández Navarrete..., escritores políticos como Ribadeneyra, Quevedo, Mariana, Grajián, Saavedra Fajardo...»¹²¹. Cet amalgame est parfaitement représentatif de l'aplatissement, involontaire chez Sánchez Albornoz mais parfois volontaire chez d'autres, dont a trop longtemps souffert la pensée espagnole. Comment peut-on mêler d'authentiques défenseurs de la raison avec des zéloteurs d'un rêve passionnel? Comment peut-on ranger sous une même bannière Martín González de Cellorigo, l'auteur le plus lucide de son temps, qui se bat contre l'obsessionnelle manie des statuts de pureté de sang, et Juan Márquez qui les défend et les justifie? Son *Gobernador cristiano* est un des meilleurs exemples de la fidélité paralysante au modèle scripturaire et qui n'a strictement rien à voir avec les analyses réalistes de Sancho de Moncada ou de Fernández de Navarrete. Au nom de quel idéal collectif peut-on associer la pensée très mesurée, perspicace, énigmatique parfois de Mariana, toujours en quête de compréhension et jamais de justification, avec celle d'un Quevedo qui, on l'a vu, confond histoire et histoire sainte? On pourrait, avec cette seule remarque de Sánchez Albornoz, commenter à loisir et comparer les auteurs pour mieux faire ressortir leur pensée hétérogène. Ce n'est pas notre propos. Nous voulons signaler qu'une fois de plus l'amalgame est consommé avec toutes les conséquences contradictoires qui en découlent. Il n'y a pas une pensée espagnole, il y a des penseurs espagnols, riches dans leur différence: L'ivresse de la catholicité militante n'est absolument pas universelle. Nombreux sont les auteurs espagnols du siècle d'or qui ont dit avec une prudence bien

ordenada y tratada en atención al bien espiritual, de manera distinta de la que parece exigir de suyo la mera norma de la temporal» in *Defensio fidei III. Principatus politicus o la soberania popular* (Madrid 1965) pp. 34 et 66.

¹²⁰ *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, t. 2 (Madrid 1982) pp. 78 et 79.

¹²¹ Op. cit., p. 633.

compréhensible qu'il ne fallait pas mêler le théologique avec le politique, tenant ainsi, en leur temps, le discours de la pensée européenne. Un syncrétisme pernicieux a eu pour finalité d'exalter une grande Espagne monolithique qui n'a jamais existé, pas plus que n'existent deux Espagnes en lutte. Dans le champ de la politique, nous avons vu comment un «petit» auteur comme López Bravo est novateur, refusant par choix philosophique la confusion du théologique et du politique. Et pourtant le sympathique ouvrage de Becker, *La tradición política española...* écrit de lui: «Las doctrinas de López Bravo, así en lo relativo al origen de la potestad real como a la naturaleza y alcance de las funciones de ésta, coinciden en todo lo esencial con las de la mayoría de nuestros teólogos»¹²². Ce livre date-t-il parce que publié en 1896? Pourtant, il n'y a pas si longtemps, on a pu entendre un chercheur espagnol distingué affirmer que l'oeuvre politique de Suárez était le livre de chevet de Simón Bolívar, qu'elle est la source du mouvement libérateur sud-américain. A laisser toujours courir cette tendance sur son erre, on finira par découvrir un *De fide* dans la bibliothèque de Lénine. Pourtant ces grandes gloires —Soto, Vitoria, Suárez— à qui il n'est pas question de marchander le génie, et en particulier le génie métaphysique pour ce dernier, se limitèrent, dans le domaine théologico-politique, à justifier. C'est en cela qu'Unamuno a raison. C'est pourquoi l'Espagne manque le tournant de la modernité qui consistait à saisir une évidence: la religion est affaire d'individu et le mélange des genres théologique et politique était déjà, depuis un siècle, désuet. Le catholicisme n'est pas synonyme d'universalisme. Unamuno a bien perçu les conséquences néfastes de la confusion qui fut si préjudiciable à l'Espagne: «Torpeza hubo en los frailes que aceptaron expresa o tácitamente el papel de sostenedores de la soberanía española... pero mayor torpeza en el Estado español que se valió de frailes para corroborar su soberanía... La alianza entre el altar y el trono es, a la larga, fatal a uno y a otro»¹²³. Paradoxalement c'est dans les domaines de la littérature et de l'art, alors que les jeux sont faits et le déclin quasiment consommé, que l'Espagne atteint à l'universel. N'aurait-elle donné au monde que Cervantes, Gracián ou Velázquez —pour ne citer que ceux-là— qu'elle aurait bien mérité la reconnaissance de l'humanité tout entière.

«L'énigme historique» s'éclaircit quelque peu si l'on refuse l'opposition entre deux Espagnes, ce qui revient toujours à la tentation monolithique même sous forme dichotomique. Il y eut une pluralité des Espagnes, c'est-à-dire des courants de pensée. Parmi eux existait celui de l'Espagne moderne, européenne, d'une Espagne maîtresse de l'esprit de raison, esprit qui ne sacrifiait ni son génie propre ni l'existence de Dieu, mais ce courant n'a pu en vaincre d'autres. Il s'est épuisé dans une lutte dangereuse et difficile face au modèle qu'on a brandi en forme de croix, déformant ainsi le véritable message de paix dont il était porteur.

HENRY MÉCHOULAN

122 (Madrid 1896) pp. 102-3.

123 Unamuno, *Ensayos: Religión y patria*, cit., pp. 478-79.