

## LE DIALOGUE « *MORE ACADEMICORUM* » EN ESPAGNE AU XVI<sup>E</sup> SIECLE : FERNAN PÉREZ DE OLIVA, JUAN ARCE DE OTÁLORA ET ANTONIO DE TORQUEMADA

NICOLAS CORREARD

(Université de Nantes). *E-mail*: Nicolas.Correard@univ-nantes.fr

### Introduction : un renouveau de la philosophie néo-académicienne lié à la vogue humaniste du dialogue cicéronien ?

On peut regretter que l'étude de Charles B. Schmitt sur la fortune des *Académiques* de Cicéron à la Renaissance<sup>259</sup> n'ait jamais reçu une attention comparable à celle qui entoure l'*Histoire du scepticisme* de Richard H. Popkin<sup>260</sup>. Notre compréhension de ce qu'a pu être le retour du scepticisme à la Renaissance s'en trouve quelque peu déséquilibrée, et plus encore notre compréhension de ce qu'a pu être le scepticisme de la Renaissance, dans sa spécificité irréductible, notamment dans son écriture mixte, semi-rhétorique et semi-philosophique<sup>261</sup>.

L'optique du livre de Schmitt est certes restreinte : il s'agit d'une étude de réception érudite centrée sur les lectures et les commentaires des seuls *Académiques* (en réalité souvent lus et cités de concert avec d'autres textes du vaste corpus cicéronien), qui laisse de côté les usages de ce modèle. Or, la résurgence d'une forme telle que le dialogue cicéronien, autrement dit « *more academicorum* »<sup>262</sup>, à la « manière des néo-académiciens », constitue un phénomène remarquable. Toutes les études sur le dialogue humaniste, l'un des genres les plus pratiqués aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, montrent l'attrait exercé par le modèle cicéronien, concurrencé par les deux modèles platonicien (plus

---

<sup>259</sup> *Cicero Scepticus: a Study on the Influence of the Academic in the Renaissance*, La Hague, Martinus Nijhoff, 1972.

<sup>260</sup> *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

<sup>261</sup> La question de l'influence du néo-académisme cicéronien, et de son attrait par rapport au pyrrhonisme, se pose certes aussi, mais en des termes tout à fait différents, pour ce qui est de la philosophie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. On se contentera sur ce point de renvoyer à l'article programmatique de José R. Maia Neto, « Academic Skepticism in Early Modern Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, vol. 58/2 (avril 1997), p. 199-220.

<sup>262</sup> Originellement augustiniennne (*Conf.*, V, xiv), cette expression désignant l'attitude philosophique des sceptiques (« *dubitans de omnibus* » selon Augustin) est couramment employée à la Renaissance, de Valla à Érasme et Melancthon (voir notamment Ch. Schmitt, *Cicero scepticus, op. cit.*, p. 58-62). Elle tend à s'appliquer, par extension, au genre même du dialogue cicéronien.

didactique ou maïeutique) et lucianesque (plus satirique), avec lesquels il se mélange parfois<sup>263</sup>.

On en connaît les caractéristiques : mise en scène d'interlocuteurs de haut rang, parfois des philosophes notoires, qui se retrouvent dans un *locus amœnus* où ils se consacrent à l'examen désintéressé d'une question ; absence de hiérarchisation entre leurs points de vue, qui tend à favoriser l'enquête ouverte, non conclusive, et l'examen doxographique des doctrines, dans un esprit d'éclectisme ; confrontation des opinions qui permet en règle général de traiter la question « de part et d'autre », *in utramque partem*, dans l'optique de faire émerger le « probable » (*pithanon* ou *probabile*) – un concept relatif au statut des représentations, mais qui conditionne en retour le choix du dialogue en tant que forme heuristique.

L'intérêt de la Renaissance pour ce modèle a des origines profondes et anciennes. Il tient à la posture d'humilité intellectuelle favorisée par l'humanisme, qui rejette le rationalisme scolastique depuis le *De sui ipsius et multorum ignorantia* de Pétrarque (1368) – une œuvre empruntant plusieurs arguments aux *Académiques* et au *De natura deorum*, ainsi qu'une part de son lexique philosophique. L'humanisme rejette en conséquence une conception logique de la dialectique, et privilégie la discussion *in utramque partem* plutôt que la démonstration apodictique. Le lien entre rhétorique et scepticisme néo-académicien établi par Cicéron – pour qui l'épistémologie probabiliste héritée de Carnéade justifie la fusion de la dialectique et de la rhétorique, tandis que la pratique rhétorique valide en retour la possibilité, et même la nécessité de vivre en fonction du « probable »<sup>264</sup> – n'a nullement échappé à la Renaissance<sup>265</sup>. Comme l'a bien perçu Victoria Kahn, la centralité de Cicéron dans la pensée humaniste, qui conçoit la formation intellectuelle dans son lien avec l'action civique, implique une primauté de l'examen rhétorique de la vraisemblance des thèses en présence au détriment de la

---

<sup>263</sup> Jesús Gómez, *El diálogo renacentista*, Madrid, Laberinto, « Arcadia de las Letras », 2000 ; Anne Godard, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris, PUF, « Ecritures », 2001 ; Eva Kushner, *Le dialogue à la Renaissance. Histoire et poétique*, Genève, Droz, 2004.

<sup>264</sup> Sur le rapport entre l'épistémologie, l'éthique et la politique chez l'Arpinate, voir Carlos Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome, 1992, notamment p. 59-128 et p. 623-635, ainsi que Clara Auvray-Assayas, *Cicéron*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 ; et sur ses conséquences modernes Gary Remer, *Humanism and the Rhetoric of Toleration*, University Park, The Pennsylvania State U. P., 1996, notamment p. 37-40.

<sup>265</sup> Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton (NJ), Princeton U. P., 1968, Chap. I, « The Ciceronian Model », p. 3-30. Voir aussi Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, Genève, Droz, 1980, chap. I, « Le "ciel des idées" rhétorique », p. 47-57.

recherche d'une connaissance par les causes et les essences, attribuée à une scolastique discréditée<sup>266</sup>.

L'humanisme italien offrirait un riche terrain d'enquête sur les présupposés semi-sceptiques régissant souvent l'usage du dialogue cicéronien. Modelant son *De vero falsoque bono* (1434-1441) et son *De libero arbitrio* (1439) respectivement sur le *De finibus* et le *De natura deorum*, Lorenzo Valla exprime par exemple un penchant pour le scepticisme, conçu, comme chez Lactance, en tant que propédeutique à la foi : la Nouvelle Académie est dans le vrai en tant qu'elle reconnaît les limites de la connaissance, mais dans le faux en tant qu'elle a méconnu la vérité révélée<sup>267</sup>. La réduction de la connaissance au « probable » justifie le passage à une vérité d'un autre type, par une voie totalement différente de celle de la théologie rationnelle, tout aussi disqualifiée que la science naturelle aristotélicienne chez Valla<sup>268</sup>.

Il est vrai que les deux versants de la réception de Cicéron, rhétorique et philosophique, ne doivent pas être confondus : l'usage du genre cicéronien ne préjuge en rien de la présence d'un contenu épistémologique proprement sceptique dans les nombreux dialogues cicéroniens du *Quattrocento* et du *Cinquecento*. Le cas de l'Espagne humaniste montre pourtant que l'hypothèse d'un renouveau de la philosophie néo-académicienne lié au choix du dialogue doit être prise au sérieux. L'éloge du doute comme attitude philosophique y est fréquent<sup>269</sup>. Mais quelle la profondeur et quelle extension lui accorder ? S'agit-il d'une attitude généralisée, consistant à valoriser de manière vague une forme de modestie socratique, comme la notion de « *duda* » (qui signifie d'abord « dispute » ou « débat » dans l'espagnol archaïque) incite à le penser ?

<sup>266</sup> *Rhetoric, Prudence and Skepticism in the Renaissance*, Ithaca et Londres, Cornell U. P., 1985.

<sup>267</sup> Voir Letizia A. Panizza, « Lorenzo Valla's "De vero falsoque bono", Lactantius and oratorical Scepticism », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLI, 1978, p. 76-107 ; Lisa Jardine, « Lorenzo Valla: Academic Skepticism and the New Humanist Dialectic », in *The Skeptical Tradition*, éd. Myles Burnyeat, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1983, p. 253-286 ; Lodi Nauta, « Lorenzo Valla and Quattrocento Scepticism », in *Vivarium*, vol. 44, n° 2-3 (2006), p. 375-395.

<sup>268</sup> « Nous ne pouvons pas connaître les causes des choses ? Qu'importe ! C'est dans la foi que nous trouvons un appui solide, et non dans la simple probabilité de connaissance qui nous vient de la raison » (« Nescimus huius rei causam: quid refert? fide stamus, non probabilitate rationum »), constate ainsi le personnage de Lorenzo dans le *De libero arbitrio*, éd. Maria Anfossi, Florence, Leo Olschki Editore, 1934, p. 51.

<sup>269</sup> Voir notamment Jacqueline Ferreras, *Les dialogues espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle, ou, l'expression d'une nouvelle conscience*, t. I, Paris, Didier Erudition, 1985, « L'importance du doute », p. 70-77, et *ibid.*, t. II, « Le dialogue sceptique ou Dialogue "ouvert" », p. 1068-1075 ; Ana Vian Herrero, « Introducción general » à *Diálogos españoles del Renacimiento*, éd. A. Vian Herrero, Cordoue, Editorial Almuzara, 2010, p. XIII-CLXXX ; du même auteur, sur les liens entre dialogisme et scepticisme, « El diálogo lucianesco en el Renacimiento español », in *El Diálogo renacentista en la península ibérica. Der Renaissancedialog auf der Iberischen Halbinsel*, éd. Roger Friedlein, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 51-96.

Ou bien y a-t-il dans certains textes une insistance proprement sceptique sur les limites de la connaissance, qui passe par la mise en jeu d'opinions équivalentes tendant à se neutraliser et à déboucher sur une suspension du jugement, laissant en conséquence le lecteur libre de choisir l'opinion qui lui paraît la plus probable ? On se proposera d'étayer cette seconde hypothèse en examinant trois œuvres qui accréditent l'existence d'un « néo-académisme » à l'espagnole dans le champ du dialogue philosophique au XVI<sup>e</sup> siècle.

### **1. Le *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernan Pérez de Oliva : un traitement *in utramque partem* et suspensif d'une question centrale de l'humanisme**

Considérons tout d'abord l'un des premiers textes philosophiques majeurs de langue espagnole, le *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernan (ou Hernan) Pérez de Oliva (1494-1531), écrit sans doute entre 1525 et 1530, publié de manière posthume à deux reprises, en 1546 par les soins de Francisco Cervantès de Salazar à Alcalá de Henares, et en 1585 par Ambrosio de Morales à Cordoue. Les deux états du texte sont problématiques, car dans les deux cas, les éditeurs ont procédé à des remaniements qui touchent notamment la fin du dialogue<sup>270</sup>. On y reviendra. Formé dans les meilleures universités européennes (à Salamanque, à la Complutense, à Paris et à Rome), Pérez de Oliva, d'origine cordouane, est l'un des maîtres les plus reconnus de l'humanisme salamanquais, auteur de nombreux traités de philosophie morale et naturelle, en partie perdus (*Cosmografía nueva* ; *De magnete* ; *De natura lucis et luminis* ; *De opere intellectu*), ainsi que de la première grande compilation historiographique sur la découverte des Indes occidentales et la conquête du Mexique par Cortez (*Historia de la invención de las Indias*), elle aussi restée manuscrite.

Il consacre son *Diálogo* à la question la plus débattue de l'humanisme européen, celle de la misère ou de la dignité de la condition humaine, en orchestrant l'affrontement entre deux points de vue irréconciliables attribués aux personnages d'Aurelio et d'Antonio, qui se rencontrent dans un décor agreste et disputent sous l'autorité de Dinarco, sage placé en position d'auditeur et d'arbitre. Or, là où les grands prédécesseurs auxquels Pérez de Oliva emprunte sa matière (Pétrarque, Manetti, Pic de

---

<sup>270</sup> Voir la préface de J. L. Abellán à son édition de Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Barcelone, Ediciones de Cultura Popular, 1967 et la notice de Luis Cerrón Puga à l'édition contenue dans *Diálogos españoles del Renacimiento*, *op. cit.*, à laquelle nous nous référons ci-dessous.

la Mirandole, Bovelles et peut-être Sebond) avaient clairement privilégié la thèse de la *dignitas* sur celle de la *miseria hominis*, la première passant pour plus conforme à l'idéal chrétien, les deux positions sont présentées de manière relativement équilibrée dans le *Diálogo de la dignidad del hombre*.

Constatant que « les hommes ne cessent de se plaindre de la faiblesse de leur entendement, à cause de laquelle ils ne peuvent saisir la vérité des choses »<sup>271</sup>, Aurelio défend tout d'abord l'idée que l'ignorance est à tout prendre le seul bienfait de la condition humaine, dont il décrit les misères avec tous les lieux communs d'usage (brièveté de la vie ; faiblesse physique de l'homme en comparaison des autres animaux ; impuissance de la volonté), surtout empruntés à Pline ou à Lucrèce. L'idée que la conscience rationnelle n'est ni source de consolation, ni signe de supériorité, mais bien plutôt l'effet d'un dévoiement de la nature et la cause d'une angoisse existentielle propre à la créature humaine, n'était elle-même pas rare dans l'humanisme italien.

Mais ce qui singularise cette déploration est l'insistance sur l'argument de la débilite des facultés intellectuelles, d'abord introduit par des explications matérialistes. « L'âme », pose Aurelio, est affectée par les troubles du cerveau : « Vois comment ses instruments, sans lesquels elle ne peut rien, se laissent facilement dérégler et emporter. Les sens défont de mille manières ; et lorsqu'ils sont sains, d'autres facultés nous aveuglent ou nous privent de raison »<sup>272</sup>, explique-t-il, avant de faire la liste des affections corporelles qui troublent les facultés (une inflammation du ventre peut entraîner la frénésie ; un manque de sang dans le cœur l'amnésie, etc.). Pareils arguments ne sont pas aisément assignables à des sources sceptiques, car ils pourraient relever de la médecine galénique<sup>273</sup>. Le *De imaginatione* (1502) de Jean-François Pic de la Mirandole avait d'ailleurs frayé les voies d'une hybridation entre ces deux types de source<sup>274</sup>, promise à un grand avenir dans une tradition philosophico-médicale ibérique, de Huarte de San Juan (*Examen de ingenios*, 1575) et Francisco Sanches (*Quod nihil scitur*, 1580) jusqu'à Benito Feijoo bien plus tard.

---

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 435 : « Suelen quejarse los hombres de la flaqueza de su entendimiento, por la cual no pueden comprender las cosas como son en la verdad ». Nous traduisons.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 441 : « Y sabes también cuán fácil cosa sea embotarle o desconcertarle estos sus instrumentos, sin los cuales ninguna cosa puede. Los sentidos de mil maneras perecen; y siendo éstos salvos, otras causas tenemos dentro, que nos ciegan y nos privan de razón [...] »

<sup>273</sup> Voir Galien, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, éd. Robert Van der Elst, G.R.E.C., 1993.

<sup>274</sup> Voir Gianfrancesco Pico, *De Imaginatione*, éd. bilingue de Ch. Bouriau, Paris Comp'Act, 2005, notamment chap. VII et VIII sur l'origine de la « diversité des imaginations », p. 40-53.

Plus loin, la comparaison entre condition humaine et condition animale nourrit l'idée que l'entendement humain est « lourd et obscur » (« *torpe y escuro* ») en comparaison de l'intelligence animale, parfaitement adaptée aux besoins de la vie. Enfin :

L'entendement souffre mille défauts à cause des tromperies des sens, mais aussi parce qu'il n'est guère assuré par lui-même en ce qui concerne le raisonnement et la compréhension : telle personne juge de telle manière, et une autre fois le même homme juge le contraire. D'où naît, comme on le voit manifestement, une si grande variété d'opinions entre les hommes, qui sont si divers. C'est la raison pour laquelle je me plains souvent de notre sort, nous qui tenons la vérité pour notre unique secours dans cette vie, alors que nous n'avons pour la chercher qu'un faible entendement, si faible que lorsque d'aventure il parvient à une quelconque vérité, il lui en manque dans le même temps des milliers d'autres qui lui échappent.<sup>275</sup>

Cette justification d'une *miseria* épistémologique de l'homme par la double incertitude des sens et de la raison, par la variété des tempéraments et par la variation du jugement individuel est, là encore, difficile à référer à une source particulière dans le corpus sceptique, tant les arguments sont évoqués de manière elliptique et confuse. Il est tout aussi difficile de déterminer une influence précise parmi les contemporains de Pérez de Oliva. Mais on ne peut qu'être frappé par le parallélisme avec les idées d'un Juan Luis Vives, figure majeure de l'humanisme espagnol et européen, qui se déclarait « quasi-académicien » en réduisant toute connaissance à la conjecture sous l'égide de Cicéron, en élaborant dans son *De Anima et vita* une psychologie post-aristotélicienne faisant large place à l'idée d'une fragilité intrinsèque des facultés, et en proposant dans toute son œuvre de fréquentes amplifications sur le thème de la diversité irréductible et contradictoire des opinions<sup>276</sup>.

Le plaidoyer du personnage d'Antonio en faveur de la dignité de l'homme vient certes rétablir un équilibre plus traditionnel et plus conforme à la tradition chrétienne chez Pérez de Oliva. Nombre de ses arguments sont en fait empruntés au discours

---

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 98 : « Y aún entónce padece mil defectos en los engaños que les hacen los sentidos, y también porque él de suyo no es muy cierto en el razonar y entender; unas veces siente uno, y otras veces él mesmo siente lo contrario. De do[nde] nace, como manifiesto vemos, tanta diversidad de opiniones de los hombres, que entre sí son diversos. Por lo cual yo muchas veces me duelo de nuestra suerte, porque, teniendo nosotros en sola la verdad el socorro de la vida, tenemos para buscarla tan flaco entendimiento, que si por ventura puede el hombre alguna vez alcanzar una verdad, miéntras la procura se le ofrece necesidad de otras mil que no puede seguir ».

<sup>276</sup> Voir José A. Fernández-Santamaría, *Juan Luis Vives. Escepticismo y Prudencia en el Renacimiento*, Acta Salmanticensia, « Biblioteca de Pensamiento y Sociedad », n° 69, 1990, qui projette de manière abusive une radicalité toute pyrrhonienne sur un auteur bien plus inspiré par le probabilisme cicéronien ; pour une évaluation plus juste, voir Lorenzo Cassini, « 2. Self-Knowledge, Scepticism and the Quest for a New Method: Juan Luis Vives on Cognition and the Impossibility of Perfect Knowledge », in *Renaissance Scepticism(s)*, éd. Gianni Paganini et José R. Maia Neto, Dordrecht, Springer, 2009, p. 33-60.

stoïcien de Balbus dans le livre II du *De natura deorum* : Antonio rappelle que l'homme a été créé à l'image de Dieu, que sa posture verticale le voue à la contemplation, que le corps est un microcosme à l'image de l'univers, que l'âme est immortelle, que la connaissance est possible, que l'existence d'une providence est indéniable. La position seconde attribuée au discours de la *dignitas hominis* semble lui donner l'avantage, et dans la version publiée par Cervantès de Salazar, Dinarco, l'arbitre, conclut la controverse en sa faveur. Toutefois, cette *determinatio* finale a très vraisemblablement été ajoutée de la main de l'éditeur, qui aurait ainsi totalement adultéré le texte original, en amplifiant les arguments en faveur de la *dignitas hominis* et en attribuant à Dinarco une décision qui n'était sans doute pas dans l'intention de Pérez de Oliva<sup>277</sup>. Aurait été ainsi moralisé et rendu conforme à l'orthodoxie un texte dont tout indique qu'il avait été plutôt conçu par l'auteur comme une stricte imitation des dialogues cicéroniens, tout particulièrement du *De natura deorum*.

La conclusion de l'édition d'Ambrosio Morales, sans doute plus fidèle à l'intention de l'auteur, est bien plus brève : Dinarco remercie Antonio d'avoir fait connaître « ce que Dieu a fait pour l'homme », tandis qu'il loue « l'ingéniosité » d'Aurelio pour avoir trouvé tant d'arguments au service de sa thèse « sur une question si évidente » (« *en causa tan manifiesta* »), indique-t-il dans une formule ambiguë, qui laisse entendre que l'évidence plaide en faveur de l'une ou l'autre thèse<sup>278</sup>. Mais laquelle ? Consolación Baranda, tout comme María José Vega<sup>279</sup>, y voient là encore une intervention de l'éditeur, qui, quoique plus discrète que celle de Cervantès de Salazar, accorderait tout de même la victoire à Antonio en guise de concession à la censure. Faut-il aller jusqu'à penser, comme le fait M. J. Vega, que c'est la première partie du texte, la plus originale, à savoir le discours selon lui « épicurien » d'Aurelio sur la *miseria hominis*, qui remporte en réalité l'assentiment du lecteur, mais qu'elle rendait le texte trop scandaleux (étant donné l'absence de toute référence à l'immortalité de l'âme) pour être publié tel quel ?

---

<sup>277</sup> Voir Consolación Baranda, « Marcas de interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva », *Criticón*, n°81-82, 2001, p. 271-300.

<sup>278</sup> *Diálogo, op. cit.*, p. 465 : « Yo no tengo más que juzgar de tenerte, Antonio, por bien agradecido, en conocer y representar lo que Dios ha hecho por el hombre, y preciar también mucho tu ingenio, Aurelio, pues en causa tan manifiesta hallaste con tu agudeza tantas razones para defenderla. Y vámonos, que ya la noche se acerca, sin darnos lugar que llegemos a la ciudad antes que del todo se acabe el día ».

<sup>279</sup> « Aurelio o el epicureísmo. Una lectura crítica del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva en su contexto europeo », *Studia Aurea*, n°3, 2009, p. 105-138.

Étant donné l'absence de manuscrit de l'auteur, l'interprétation reste ouverte. Il n'est pas interdit, par exemple, de lire la conclusion de Dinarco de manière ironique. L'expression « *causa tan manifesta* » n'est-elle pas une antiphrase ? Rien n'est « clair » ou « évident » ni dans l'une, ni dans l'autre thèse à l'issue du dialogue, puisqu'elles semblent se neutraliser dans une forme d'*epochè*. La construction dialogique, qui donne autant de force au discours de la *miseria hominis* qu'à celui de la *dignitas*, comme le constate à juste titre Consolación Baranda, semble en réalité correspondre à une visée suspensive de l'auteur. L'hypothèse qui nous semble la plus cohérente est donc que ce dernier a voulu laisser le lecteur libre de juger de l'opinion la plus vraisemblable, en l'initiant ainsi à la « manière » néo-académicienne.

Un effet intéressant de la construction du dialogue plaide en ce sens : l'équipollence des discours tend à justifier le constat relativiste dressé par Aurelio dans la première partie, à propos de l'incertitude née de la « diversité des opinions ». Sans doute Pérez de Oliva (ou Ambrosio de Morales si ce passage est de lui) s'est-il souvenu de la fin hautement ambiguë du *De natura deorum*, III, xl, 95, où Velleius estime le discours de Cotta plus proche du vrai (« *verior* »), tandis que, contre toute attente, Cicéron juge celui de Balbus plus « vraisemblable » (« *ad veritatis similitudinem [...] propensior* »), privilégiant donc paradoxalement la thèse stoïcienne, mais selon un critère néo-académicien. Ou peut-être l'auteur castillon s'est-il souvenu du « *Tollendum* » d'Hortensius (« Il faut suspendre »), qui conclut le dialogue entre Lucullus et Cicéron dans les *Académiques*, ce qui donne l'occasion à Cicéron de constater avec humour que l'opinion de la Nouvelle Académie l'emporte, précisément en raison de leur désaccord (*Aca.*, II, xlviii, 148).

Le *Diálogo de la dignidad del hombre* reproduirait ainsi un paradoxe inhérent à la démarche de Cicéron philosophe : la position néo-académicienne est neutralisée par celle du stoïcisme (ou du néo-stoïcisme chrétien), mais la suspension qui en résulte rend l'enseignement de la Nouvelle Académie plus probable ou plus vraisemblable. Le scepticisme de principe du dialogue débouche sur un scepticisme de fait. Quoi qu'il en soit, le *Diálogo* est emblématique d'une évolution remarquable de la pratique scolastique de la *disputatio*, normalement orientée vers une résolution (ou *determinatio*) finale, vers une préférence de plus en plus marquée pour le traitement *in utramque*



*partem* débouchant sur une aporie et une suspension du jugement<sup>280</sup>. Traduit en italien en 1563 par Alfonso de Ulloa et en français en 1583 par Jérôme d'Avost, ce texte constitue par ailleurs, étant donné son importante diffusion, un jalon important dans l'association moderne entre le thème de la *miseria hominis* et le renouveau du scepticisme, bien avant l'« Apologie de Raymond Sebond » de Montaigne.

## **2. Les *Coloquios de Palatino et Pinciano* de Juan Arce de Otálora (v. 1555) : la force paradoxale du scepticisme**

Une génération plus tard, les potentialités sceptiques du dialogue sont pleinement actualisées en Espagne par les *Coloquios de Palatino et Pinciano*. Cette œuvre anonyme est restée manuscrite jusqu'à sa redécouverte et son édition récente par José Luis Ocasar Ariza<sup>281</sup>, qui la date du milieu des années 1550 et l'attribue à un élève de Pérez de Oliva, Juan Arce de Otálora (1510-1561), docteur en droit de Salamanque devenu magistrat de premier rang dans les tribunaux de Valladolid et de Grenade<sup>282</sup>. Quoique son influence dans l'histoire des idées soit nulle, ce texte est remarquable à plusieurs titres.

Tout d'abord, sa forme est typique de l'hybridité générique appréciée par les humanistes : Palatino et Pinciano, deux étudiants en droit civil (Palatino) et en droit canon (le second), partent en vacances et font le trajet de Salamanque à Valladolid, aller-retour ; en chemin, leurs entretiens portent tous les sujets concevables, de la possibilité de la connaissance et de la valeur respective des disciplines à la question du mariage, en passant par les questions les plus triviales (les barbes, les tours, les phares, etc.), caractéristiques de l'encyclopédisme renaissant. Il s'agit donc d'un dialogue philosophique narrativisé, « sur la route » pourrait-on dire, qui prend la forme d'un vaste recueil de miscellanées (ou « *silvas* » en espagnol).

---

<sup>280</sup> Cette évolution de la dialectique est bien décrite, à une échelle plus générale et à partir d'autres corpus, par Béatrice Périgot dans *Dialectique et littérature : les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Champion, 2005.

<sup>281</sup> Juan Arce de Otálora, *Coloquios de Palatino y Pinciano, Tomo I et Tomo II*, éd. J. L. Ocasar Ariza, Madrid, Turner, « Biblioteca Castro », 1995. Nous traduisons.

<sup>282</sup> Pour l'histoire du texte et son auteur, voir J. L. Ocasar Ariza, « La tradición manuscrita de los *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan de Arce de Otálora », *Criticón*, n° 56 (1992), pp. 81-85 ; du même auteur, *La lucha invisible. Estudio genético-literario de los Coloquios de Palatino y Pinciano, de Juan Arce de Otálora*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2008, qui envisage surtout la démarche philosophique de l'auteur comme un moyen de dissimuler son hérédodoxie (p. 255-263).

Second point remarquable : le texte trahit partout des références considérées comme hétérodoxes dans l'Espagne de Charles-Quint, ce qui explique vraisemblablement sa non-publication. Les dialogues de Lucien, le *Moriae encomium* d'Erasmus (1511), la *Declamatio de incertitudine et vanitate scientiarum* (1529) de Cornelius Agrippa inspirent nombre des passages écrits sur un mode *joco serio* (en « jouant sérieusement »). C'est bien dans le cadre complexe de ce qu'on a appelé la « mentalité paradoxale » de la Renaissance qu'il faut comprendre l'intérêt de l'auteur pour le scepticisme.

Troisième point remarquable, en effet : Palatino et Pinciano sont presque systématiquement en désaccord, de sorte que la majorité des points sont traités « *por ambas partes* », autrement dit *in utramque partem* et sans indication d'une décision en faveur d'une thèse ou d'une autre de la part de l'auteur. Cette méthodologie sceptique est comprise comme pyrrhonienne par J. L. Ocasar Ariza<sup>283</sup>, alors que peu d'éléments accréditent l'idée d'une influence réelle de Sextus Empiricus. Cicéron, de loin l'auteur le plus cité, s'avère une influence bien plus décisive sur l'auteur, dont la préface (peut-être inspirée par *Orator*, lxxi, 237, ou *De divi*. II, lxxii, 150) témoigne de la conception relativiste qu'il se fait du dialogue :

J'ai tenu pour une chose digne de louange le fait que le propos du dialogue paraisse totalement contradictoire, et j'ajoute volontiers que les opinions et les arguments de Pinciano et de Palatino se contredisent sur tous les points : chacun déclare ses idées, de sorte que si l'un se trompe, l'autre a nécessairement raison (car comme le disent les logiciens, de deux contraires l'une est forcément vraie). Ainsi, libre à chaque lecteur de pencher du côté qui lui plaît, car il y a dans le monde et il y a toujours eu une grande diversité de goûts et d'opinions : chacun perçoit les choses et s'y attache selon sa condition et l'inclination de son entendement.<sup>284</sup>

Il y a quelque provocation à exploiter le principe de non contradiction de manière aussi ouvertement relativiste et anti-aristotélicienne<sup>285</sup>. À chaque étape du

---

<sup>283</sup> José Luis Ocasar Ariza, « Marcas formales de la filosofía escéptica en diálogos españoles del siglo XVI », in *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, éd. M. L. Lobato et F. Domínguez Matito, Francfort, Vervuert – Madrid, Iberoamericana, 2004, pp. 1373-1388.

<sup>284</sup> *Coloquios I, op. cit.*, p. 17 : « También advertí como cosa digna de loar que el diálogo parece todo va contradictorio de propósito, quiero decir que en todas las razones y opiniones se contradijesen Pinciano y Palatino, y dijese cada uno su opinión y razón, a fin que si el uno errase en ella, el otro necesariamente hubiese de acertar (pues, como los lógicos dicen, de dos contradictorias la una forzosamente ha de ser verdadera), porque así a cada uno de los lectores le quedase su libertad de arrimarse a la parte que más le agradase, pues en el mundo siempre hubo y hay diferentes gustos y pareceres, y cada cual siente y se aficiona a lo de su condición y entendimiento le guía ». Nous traduisons.

<sup>285</sup> La discussion *in utramque partem* a certes des origines aristotéliciennes, rappelées par Cicéron (par exemple dans *De fin.* V, iv, 10), et Arce de Otálora en était sans doute parfaitement conscient. Sur le lien

dialogue, la neutralisation des points de vue contradictoires de Palatino et de Pinciano débouche donc sur le constat d'une aporie : les personnages eux-mêmes se félicitent de voir leur jugement rester « en suspens ». L'adjectif « *suspensio* » et le verbe « *suspendere* » qu'ils emploient fréquemment pour conclure leurs entretiens se voit ainsi dotés d'un sens presque technique, correspondant à l'*assensum sustinere* sceptique, alors même qu'ils sont intégrés à des contextes narratifs et dialogiques spécifiques<sup>286</sup>.

Cette mise en forme littéraire de la méthode de la discussion *in utramque partem* s'accompagne d'une réflexion proprement épistémologique sur les limites de la connaissance, comme on le voit lorsque les personnages examinent la validité de l'adage biblique « *Qui addit scientiam, addit laborem* » (*Eccl.*, I, 18), autrement dit « Plus a de savoir et plus on a de tourment », véritable fil rouge du livre, par la suite constamment répété en latin dans le texte. Pinciano entreprend de démontrer qu'il n'existe pas de savoir proprement dit, en citant les définitions du « Philosophe », Aristote, qui ouvre la voie à la critique sceptique en liant la notion de vérité à celle de certitude :

Examinons d'abord la finalité, quasiment impossible à atteindre, car le but de tous les savoirs est d'atteindre la vérité et la certitude en toutes choses, comme on peut le déduire de sa définition : « *Le savoir repose sur la vérité et la certitude, sans lesquelles il n'est pas de cognition* », et il est en conséquence impossible d'atteindre la vérité, car la certitude est hors de notre portée et la vérité trop bien cachée, de telle sorte qu'on n'achève jamais d'apprendre : « *La vérité gît profondément cachée* », comme le dit Homère. Et si quelqu'un pense être parvenu à une conclusion, ce n'est qu'opinion ; même démontrée, elle sera vraisemblable [*aparente*] et probable [*probable*], mais pas irréfragable. Ainsi, on ne parvient jamais à la vérité.<sup>287</sup>

Balayant l'argument selon lequel l'acatalepsie sceptique serait impossible (car le sceptique « ne sait pas même qu'il ne sait rien »), Pinciano endosse le pessimisme

---

entre la *disputatio in utramque partem* et le *contra omnia dicere* d'Arcésilas, voir Carlos Lévy, *Cicero scepticus*, *op. cit.*, p. 311-324.

<sup>286</sup> Voir par ex. *Coloquios*, *op. cit.*, I, viii, 5, p. 539 : « Quédese por agora por averiguar esta disputa, [...] habemos disputado de entrambos bien cumplidamente. La sentencia se suspenda hasta ver en qué paramos » ; « Restons-en là sur ce débat, qui reste ouvert [...] Nous avons bien disputé de part et d'autre. Le jugement reste en suspens jusqu'à ce que nous nous arrêtions quelque part ».

<sup>287</sup> *Ibid.*, I, iii, 5, p. 192-193 : « Pues comencemos a examinar el fin, y hallaréis que cuasi es imposible, pues el fin de todas las cosas, como se colige de su difinición, que dice: "*Scientia est certi et veri et impossibilium aliter se habere cognitione*", y este alcanzar y conocer la verdad de las cosas es imposible, porque lo cierto y verdadero nunca se alcanza ni se acaba de conocer ni entender, porque está muy abscondido. "*Latet quidem omne rerum*", dice Homero. Y si alguno alcanza a saber alguna conclusión, es con opinión; y aunque sea con demostración, será aparente o probable, pero no quedará irrefragable, y así nunca se alcanza la verdad ».

épistémologique de cette école, tout en faisant écho de sa condamnation dans le *Contra academicos* d'Augustin :

Ce qu'il y a de plus certain, c'est que personne ne sait rien de certain, ainsi que l'ont soutenu les philosophes académiques, sans jamais affirmer ou nier quoi que ce soit de manière certaine, mais en doutant de tout. Sur ce thème, *Que rien ne peut être connu des hommes*, saint Augustin a écrit trois livres contre ces philosophes, avant son baptême, ajoutant que : « *Les autres philosophes sont ignorants, mais eux vraiment imbéciles* ». Et vous verrez que ceux qui sont réputés en savoir le plus, sont ceux qui errent le plus [...] Cette incertitude résulte en partie de la difficulté propre aux objets confus de la connaissance, en partie de notre entendement, incapable [de parvenir au savoir] en raison de sa faiblesse.<sup>288</sup>

Certes, le point de vue de Pinciano est contrebalancé par celui de Palatino, qui plaide en faveur de la possibilité de la connaissance et désapprouve plus loin la pratique néo-académicienne de la contradiction<sup>289</sup>. Le dialogue s'achève même sur un renversement paradoxal : dans les dernières pages, alors que Palatino se range au point de vue de Pinciano, celui-ci fait volte-face et chante les louanges de la connaissance ! Cette fin ouverte se prête à toutes les interprétations : prudence vis-à-vis de la censure, goût humaniste pour la facétie, ou application radicale du *contra omnia dicere* néo-académicien, consistant à ne pas soutenir d'opinion propre, mais à réfuter celles des autres (*Aca.* I, xii, 45) ? Ce genre de *coda* ironique est presque de rigueur dans la littérature paradoxale de la Renaissance, mais elle pouvait se revendiquer plus spécifiquement de la fin des dialogues cicéroniens, où les personnages manifestent leur *libertas* philosophique par le refus de l'opiniâtreté et la disposition à embrasser la thèse inverse à celle qu'ils ont soutenue. Comme un nouveau Carnéade plaidant « pour » la justice après avoir plaidé « contre », Pinciano s'apprêterait ainsi à plaider « pour » la connaissance. L'aspect comique de ce renversement, emblématique du *serio ludere* humaniste, n'enlève donc rien à sa portée sérieuse : loin de ravalier l'expression du point de vue sceptique à un jeu d'esprit, il parachève la leçon relativiste.

---

<sup>288</sup> *Ibid.* : « Lo más cierto es que no sabe nadie cosa cierta, y así lo afirmaron los filósofos académicos, sin querer negar ni afirmar cosa cierta, sino dubdar de todo. Y en este tema, quod nichil ab homini sciri possit, escribió sanct Agustín tres libros, antes que se bautizase, contra ellos, y dice: "Alios philosophos esse indoctos, hos vero indociles". Y así veréis que los que pensamos que saben más, aciertan menos [...] Esta incertidumbre se causa así por parte de la dificultad de la materia, que es confusa, como por parte de nuestro entendimiento, que por su flaqueza no es capaz della ».

<sup>289</sup> *Ibid.*, I, iv, 5, p. 252 : « No hagáis como los filósofos académicos, que por lo menos tomaban el segundo lugar dudbando de todo y no afirmando nada, como los otros filósofos todos tomasen cada cual para sí el primer lugar, afirmando sus sectas, como graciosamente dice Tulio » ; « Ne faites pas ainsi que les philosophes académiciens, qui prenait toujours la seconde position en n'affirmant rien et en mettant tout en doute, alors que les autres philosophes voulaient tous s'attribuer la première position pour exposer leur doctrine, comme le dit à juste titre Cicéron ».

La contamination entre dialogue cicéronien et déclamation paradoxale s'explique parfaitement lorsqu'on se souvient que c'est dans le *Moriae encomium* qu'Érasme vante la philosophie de la Nouvelle Académie, sur un mode à la fois comique (c'est la Folie qui évoque ses « chers Académiques ») et sérieux (Érasme opposera une position quasi-sceptique à celle de Luther dans son *De libero arbitrio ΔΙΑΤΡΙΒΗ*, dont plusieurs lignes sont assez directement inspirés par le *De natura deorum*). Les *Coloquios de Palatino y Pinciano* ont bien été conçus comme une propédeutique anti-scolastique et anti-dogmatique, qui se fait chambre d'écho de doutes bien réels dans le champ des savoirs : nombre de dialogues consacrés à l'incertitude de disciplines savantes telles que la médecine et surtout le droit s'inspirent du *De causis corruptarum et artium* de Vives, de la *Declamatio* d'Agrippa, mais aussi de Cicéron, qui reliait sa préférence pour le probabilisme carnéadien à son expérience de l'incertitude du jugement en matière juridique (*Aca.*, II, xlvi, 146 ; *De divi.*, II, xxxvi, 55)<sup>290</sup>. Sans doute l'auteur castillan, juriste de formation et de profession, pouvait-il y reconnaître une expérience personnelle<sup>291</sup>.

De fait, l'auteur des *Coloquios* ne cesse de répéter, par l'entremise de ses personnages, que les jugements humains sont trop divers pour admettre aucune certitude, un lieu commun clairement alimenté par des lectures sceptiques, notamment lorsque Pinciano souligne l'influence de la diversité des tempéraments sur la diversité des jugements, ou l'inconstance du jugement chez un même individu<sup>292</sup>. Et si pareil discours est relativisé par la dynamique contradictoire et paradoxale du dialogue, la construction de ce dernier valide justement, comme chez Pérez de Oliva, l'idée qu'« il y a toujours mille avis sur un même sujet » (« *En una mesma cosa hay mil pareceres* ») et qu'en conséquence « Il est divin de ne jamais se tromper » (« *Divinum est in nullo penitus errare* »), comme le veulent deux adages apparemment tirés du corpus juridique de Cicéron, souvent cité (les annotations marginales renvoient en l'occurrence aux discours *Pro Balbo* et *In Verrem*)<sup>293</sup>.

<sup>290</sup> *Ibid.*, I, iii, 5, p. 192-193 ; II, xi, 5, p. 907-908.

<sup>291</sup> Son cas n'est pas sans évoquer celui de Montaigne, certes plus inspiré par le pyrrhonisme. Sur les liens entre pratique du commentaire juridique et pensée sceptique à la Renaissance, voir le livre magistral d'André Tournon, *Montaigne : la glose et l'essai*, Paris, Champion, 2000 [1983]. Zachary S. Schiffman attribue plus généralement l'essor du relativisme et du scepticisme pré-modernes à la pratique courante de la *disputatio in utramque partem* dans la pédagogie humaniste, qui procède volontiers par discussion de lieux communs couplés en contraires. Voir *On the Threshold of Modernity: Relativism in the French Renaissance*, Baltimore (Md), The Johns Hopkins UP, 1991, chap. 1, p. 1-24.

<sup>292</sup> *Coloquios*, op. cit. I, vii, 11, p. 595 ; II, xii, 2, p. 965.

<sup>293</sup> *Ibid.*, II, ix, 5, p. 907.

### 3. Le *Jardín de flores curiosas* d'Antonio de Torquemada : une méthodologie sceptique appliquée aux « questions problématiques » de la science naturelle

Abordons plus brièvement un dernier cas, révélateur d'une autre tendance des dialogues espagnols du XVI<sup>e</sup> siècle, celui du *Jardín de flores curiosas* d'Antonio de Torquemada (v. 1507 - 1569), un humaniste polygraphe lui aussi formé à Salamanque, où ce texte paraît un an après sa mort, en 1570<sup>294</sup>. Souvent mentionnée en raison de son influence notoire sur Cervantès (le romancier), cette œuvre largement diffusée, malgré sa mise à l'Index, sera traduite en plusieurs langues, dont le français sous le titre d'*Hexameron* (par G. Chappuys, 1579). Elle est souvent considérée – à tort – comme emblématique de la crédulité pré-moderne envers les *mirabilia*.

Torquemada propose en réalité une série de six dialogues cicéroniens sur les phénomènes merveilleux : engendremens monstrueux (I), plans et cours d'eaux fameux, avec la question de la localisation du Paradis (II), fortune et sorts (III), spectres et sorcellerie (IV), curiosités de la cosmographie (V), cas des terres septentrionales (VI). Il s'agit bien de questions problématiques, ou « *preguntas problemáticas* » relevant de la philosophie naturelle, discutées par les trois personnages d'Antonio, Bernardo et Luis<sup>295</sup>. La préface de l'auteur, qui insiste sur la faiblesse de la connaissance humaine en raison la brièveté de la vie – nous mourrons bien avant d'avoir pu comprendre le fonctionnement de la nature, car « l'art est long mais la vie est brève » (« *La vida es breve y el arte es larga* »), avait écrit Hippocrate – a valeur d'avertissement :

Quand bien même nous vivrions mille ans, il en serait de même, et nous serions aussi novices en ce que nous découvririons alors que si nous venions de naître. Il en est ainsi : ceux qui mesurent avec le plus de justesse tout ce qu'il leur reste à apprendre et l'ampleur de leur ignorance, lorsqu'ils parviennent à en connaître la moindre parcelle, comprennent alors qu'ils ne savent rien. Et ils seraient alors dans le vrai, s'ils disaient comme Socrate : « Je ne sais qu'une seule chose, c'est que je ne sais rien ». C'est l'effet de la brièveté de la vie, de la grandeur du monde, des secrets de la nature et de la faiblesse de notre entendement, et enfin de l'illusion dont nous sommes victimes quand nous pensons que dans le peu que nous savons réside tout ce qui peut être connu.<sup>296</sup>

<sup>294</sup> *El Jardín de Flores curiosas*, éd. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, « Clásicos », 1983.

<sup>295</sup> Il s'agit plus précisément de ces cas limites et phénomènes rares, lointains ou obscurs qui pourraient éventuellement relever de la catégorie du « préternaturel » situé entre le naturel et le surnaturel. Pour une mise en perspective, voir Lorraine Daston et Katherine Park, *Wonders and the Order of Nature. 1150-1750*, New York, Zone Books, 1998

<sup>296</sup> *Jardín de flores curiosas*, *op. cit.*, p. 95-96: « Y si viviésemos mil años, nos acaecería lo mesmo, hallándonos tan nuevos en lo que viésemos, como si entonces acabásemos de nacer. Y verdaderamente es assí, que para los que estiman con mayor prudencia lo que les queda más que saber, les tiene con grande ignorancia que, quando llegasen al cabo de la menor parte dello, entenderían que ninguna cosa saben; y

La dynamique du dialogue est en conséquence remarquable. Les phénomènes rapportés, ces « fleurs curieuses » promises par le titre, sont souvent invraisemblables, voire extravagants. La retenue sceptique du jugement interdit justement de les croire sans examen, et même lorsque les personnages sont prêts à accepter leur réalité, ils rechignent à leur accorder un assentiment complet, conscients qu'il s'agit d'une opinion ou d'une conviction personnelle plutôt que d'une certitude objective ; en retour, la conscience exacerbée de la faiblesse de l'entendement humain et de l'incompréhensibilité des phénomènes naturels incite à placer la vérité bien au-delà des frontières du vraisemblable, facilitant ainsi l'acceptation sous condition de relations douteuses et d'événements, qui, aux yeux des lecteurs modernes, ne sont que trop manifestement fantaisistes.

En écho à la déclaration socratique de la préface, le personnage d'Antonio, visiblement *persona* de l'auteur, pose ainsi au tout début du premier dialogue que seuls des esprits dogmatiques ou sots peuvent rejeter *a priori* l'existence de phénomènes qui devraient être considérés comme rares plutôt que comme impossibles. Les sages savent que la nature n'obéit pas toujours à des régularités, car elle produit toutes les singularités concevables, et même inconcevables<sup>297</sup>. Les personnages de Torquemada insistent sur la nécessité de ne pas croire sans examen, mais ils reconnaissent que l'« *averiguación* », la « vérification » de tel ou tel cas – une notion récurrente, tout comme celle de « *duda* » – est le plus souvent impossible : le recours à la raison démonstrative est exclu ; l'autorité est un critère labile, car les sources, y compris antiques, sont souvent erronées, fondées sur des témoignages douteux et contradictoires ; quant à l'expérience, elle est peu fiable.

Dès lors, les personnages multiplient les précautions oratoires, sur le modèle de cette déclaration exemplaire de Bernardo (qui développe longuement l'idée d'une relativité des opinions due à la diversité des conditions et des tempéraments), au seuil du premier dialogue : « Les opinions sur ce sujet sont si diverses et si variées, et il y a

---

conformándose con la verdad, podrían decir lo que dixo Sócrates: “Una cosa sola sé, y es que no sé nada”. Esto procede de la brevedad de la vida y de la grandeza del mundo, de los secretos de la Naturaleza y de la flaqueza de nuestro entendimiento, y del engaño que recibimos pensando que en aquel poco que sabemos se acaba todo lo que se puede alcanzar ». Nous traduisons.

<sup>297</sup> *Ibid.*, I, p. 106 : « Porque ellas no salen ni exceden de naturaleza, que la falta está en nosotros y en nuestro entendimiento y juicio, que con su torpeza no lo alcanza » ; « Car [ces phénomènes] n'excèdent en rien les bornes de la nature, la faute [de compréhension] provenant plutôt de notre entendement, qui ne peut les concevoir en raison de sa débilité ».

tant d'arguments de part et d'autre, que je n'oserais me déterminer sur pareille question [...] Chacun plaide sa cause et allègue des raisons en ce sens, concluant en faveur de son opinion, jusqu'à ce qu'il entende des arguments contraires, de sorte que le mieux est de laisser chacun soutenir ce qui lui plaît »<sup>298</sup>. Les orateurs rappellent à tour de rôle ce qui sépare la vraisemblance de la vérité, l'opinion probable (« *aparente* ») de la certitude, par des formules telles que « ce sont des choses probables, mais non conclusives »<sup>299</sup>. Mais ils flottent la plupart du temps dans un entre-deux psychologique et épistémologique : « Je ne peux pas croire que tout ce que l'on en dit soit vrai, mais je ne peux non plus croire que rien ne le soit », s'exclame Antonio à propos de naissances monstrueuses<sup>300</sup>.

Une analyse précise de la matière du livre nous entraînerait ici trop loin. Relevons plutôt la récurrence d'une structure dialogique particulièrement bien illustrée par le troisième dialogue, consacré aux phénomènes allégués d'apparitions et de sorcelleries (fantômes, enchantements, possessions diaboliques, vol des sorcières, lycanthropie et métamorphose), où l'on retrouve pêle-mêle l'ensemble des arguments mobilisés dans le débat démonologique de la Renaissance, y compris des arguments incroyables envers la réalité de ces phénomènes (attribués à des impostures, à de faux témoignages ou à des illusions, notamment des illusions mélancoliques, éventuellement suggérées par les démons eux-mêmes), ainsi que nombre d'exemples tirés de compilations incontournables en la matière, comme le *Malleus maleficarum* de Sprenger et Kramer (1491), texte fondateur de la vogue de la « démonomanie » moderne, ou « *witchcraze* » comme on l'appelle, cette passion du XVI<sup>e</sup> siècle pour les phénomènes occultes. À chaque fois, l'un des trois personnages allègue la réalité d'un cas, qu'il tente d'expliquer ; un autre en doute, et argue dans le sens de l'incrédulité ; un troisième conclut en manière de suspension du jugement, avec des formules telles que : « S'il en est ainsi, nous pourrions avancer une opinion et ne rien affirmer avec certitude, en laissant la vérité à Dieu qui seul la connaît »<sup>301</sup>, « Bien des choses se produisent chaque jour en ce monde, qu'il serait téméraire de croire expliquer en les rapportant à

<sup>298</sup> *Ibid.*, I, p. 101 : « [Bernardo :] Son tantas y tan varias las opiniones que sobre eso hay, y tantas las razones por cada parte, que no osaría yo ponerme en determinar esa cuestión [...] y ver lo que cada uno dice y alega para lo que sustenta y defiende, parece que concluye, hasta oír las razones contrarias, y lo mejor es dejarlos sentir lo que les pareciere ».

<sup>299</sup> *Ibid.*, I, p. 175 : « [Antonio :] Aparencias son, aunque no concluyen ».

<sup>300</sup> *Ibid.*, I, p. 128 : « Pues yo no quiero creerlo todo, ni dejar de creer que algunas cosas de ellas sean verdaderas ».

<sup>301</sup> *Ibid.*, III, p. 280-281 : « [Antonio :] [...] pero si es así, nosotros podrémoslo decir, y no afirmar, y dejarlo a solo Dios que sabe la verdad [...] ».



leur causes ultimes et secrètes »<sup>302</sup>, etc. Et contrairement au modèle cicéronien, les personnages échangent volontiers leur rôle épistémologique en passant d'un cas à l'autre.

Loin d'être l'œuvre d'un esprit a-critique, le *Jardín de flores curiosas* est au contraire la manifestation d'un esprit hyper-critique, pénétré d'une méthodologie cicéronienne inspirée visiblement par le *De divinatione*, par les passages sur les incertitudes de la philosophie naturelle dans les *Académiques* (II, xxxix, 122-128), et plus généralement par le lexique néo-académicien, tel qu'il a été diffusé par Vives, le grand commentateur de l'Arpinate. Il est vrai que cette « curieuse » méthodologie sceptique, appliquée aux questions « problématiques » des sciences naturelles, ne débouche guère sur des conclusions rationalistes : le doute et la crédulité se nourrissent l'un l'autre, en rejetant dans le domaine de la conjecture toutes les opinions possibles – problème tout à fait capital de la pensée pré-moderne<sup>303</sup>. Montaigne, dont le sain penchant pour le doute alimente ici la défiance envers la « dangereuse creance » en la sorcellerie (« Des Boiteux », *Essais*, III, 11), n'admet-il pas, ailleurs (« C'est folie de rapporter le vrai et le faux à notre suffisance », *Essais*, I, 26), qu'on voit tous les jours de quoi justifier les croyances populaires, et qu'il serait déraisonnable de condamner pour faux ou impossible ce qui dépasse notre faculté de concevoir ?

Comme le dit Bernardo à la fin du premier dialogue de Torquemada, la plupart des phénomènes naturels existent « en fonction de causes qui nous restent occultées ; et bien qu'elles se manifestent par des indices et des signes, qui ne permettent pas de conclure démonstrativement en faveur d'une cause véritable, elles nous donnent néanmoins quelques apparences qui permettent d'y croire »<sup>304</sup>. Si nous ne comprenons pas les phénomènes rares, « ce n'est pas qu'ils excèdent les bornes de la nature, la faute

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, III, p. 272 : « [Antonio :] Muchas cosas han sucedido y suceden cada día en el mundo que sería temeridad pensar de llegar a lo hondo y último de lo secreto, aunque podamos sacar por el rastro parte de la verdad que hay en ellas ; y siempre tenemos de pensar que nos queda alguna cosa encubierta ».

<sup>303</sup> Ce problème se pose notamment concernant les liens complexes entre essor du scepticisme et essor des croyances démonologiques, voir Stuart Clarke, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford U. P. 1997, chap. 13, « Believers and Sceptics » ; Terence Cave, *Pré-histoires I. Textes troublés au seuil de la modernité*, Genève, Droz, 1999, « II. Frontières de la croyance », p. 51-84.

<sup>304</sup> *Jardín de flores curiosas*, *op. cit.*, I, p. 117-118 « [Antonio] [...] o por algunas causas y razones a nosotros encubiertas ; aunque muchas se manifiestan después por conjeturas y señales, que aunque no concluyen para demostración de la verdadera causa, a lo menos, nos dejan de tener alguna apariencia para que podamos creerla ».

réside plutôt dans notre jugement, incapable de les saisir en raison de sa faiblesse »<sup>305</sup>. L'aporie épistémologique de la Renaissance est posée comme telle au début du second dialogue par le personnage de Luis :

[...] les sages cherchent toujours à accroître leur savoir, précisément parce qu'ils sont conscients qu'ils savent peu de choses, alors que les ignorants, incapables de se figurer qu'il y a plus de connaissances possibles que celles que leur esprit limité peut cerner, pensent que le savoir y est borné ; disputant avec audace des phénomènes, ils ne veulent jamais faire de concession, et soutiennent ce que leur esprit lent et lourd leur fait tenir pour une vérité ultime et irréfragable. Le sage, lui, pense toujours qu'il y a plus de choses qu'il n'en sait, et, se défiant de son opinion et de son entendement, s'en remet aux avis de ceux qui ont un meilleur jugement que lui ; c'est pourquoi il se trompe souvent. Alors que ceux qui ont un jugement lourd et obscur errent la plupart du temps, et confiants en leurs propres capacités et croyant ne pouvoir jamais se tromper, se trompent quant à eux toujours.<sup>306</sup>

Ce n'est pas le moindre intérêt de ce dialogue que de montrer comment les avertissements cicéroniens contre la *temeritas* et la *pertinacia* (on retrouve en filigrane, dans ce passage, le portrait négatif de l'opiniâtreté dogmatique dressé dans *Aca.*, II, iii, 7-9, mais attribuée aux « *necios* », aux « ignorants ») ont pu être remaniés dans le sens d'une injonction à l'absence d'*a priori* de l'intellectuel envers les phénomènes merveilleux, ou comme une justification de sa dépendance, fragile, envers les autorités livresques. Les humanistes étaient hautement conscients des limites de leur propre *épistémè*, pour parler en termes foucaaldiens, mais à défaut de solution, ils pouvaient s'en accommoder par une posture de distanciation semi-sceptique qui privilégie une interrogation de nature rhétorique (plutôt que scientifique ou systématique).

### **Conclusion : de l'*habitus* du doute à la construction de formes suspensives**

Comme l'ont remarqué Jacqueline Ferreras, Jesús Gomez ou Ana Vian Herrero<sup>307</sup>, l'introduction du mouvement humaniste en Espagne et l'adhésion massive aux présupposés de la rhétorique cicéronienne semblent avoir conditionné un *habitus* du

<sup>305</sup> *Ibid.*, I, p. 106 : « [Antonio :] ellas no salen ni exceden de natureleza, que la falta está en nosotros y en nuestro entendimiento y juicio, que con su torpeza no lo alcanza ».

<sup>306</sup> *Ibid.*, II, pp. 192-193 : p. 192-193 : « [...] que los hombres sabios siempre procuran saber más, pareciéndoles que es poco lo que saben y entienden, y los necios, como no extienden su entendimiento a pensar que hay más saber ni entender de lo que los entienden y alcanzan, piensan que hallí hace fin la ciencia, y así, porfían y disputan de las cosas, sin querer conceder ni otorgar más de lo que la torpeza de su ingenio alcanza, teniendo aquel por el verdadero fin y remate de todas ellas. Pero el hombre sabio, siempre piensa que hay otro que sabe más; y no confiando en su parecer y entendimiento, se remite lo que a otros de mejor juicio les pareciere; y esta es la causa por donde pocas veces yerran; y los de grosero y torpe juicio, por la mayor parte no aciertan, que confiados de sí í mismos no quieren ni pueden creer que pueden engañarse, estando siempre engañados ».

<sup>307</sup> Voir *supra* note 4.

doute assez généralisé. Bien qu'il s'agisse, dans la plupart des cas, d'un doute plus « socratique » que sceptique, peu charpenté sur le plan philosophique au-delà des pétitions de principe, les trois dialogues de Pérez de Oliva, Arce de Otálora et Torquemada montrent que le corpus philosophique cicéronien a inspiré des imitations audacieuses et variées : sur le plan formel, les mélanges avec des formes proches (comme le dialogue ironique à la manière de Lucien) ne sont pas rares ; sur le plan thématique, l'humanisme applique volontiers une méthodologie néo-académicienne à des questions philosophiques qui lui sont propres, et qui n'étaient pas celles de l'Antiquité, voire à une matière souvent encyclopédique.

Deux écueils sont à éviter. Il serait erroné de reconnaître une épistémologie néo-académicienne rigoureuse dans ces textes : jamais par exemple la question du statut de la représentation n'est discutée, alors qu'elle était au cœur de la polémique anti-stoïcienne des *Académiques*. Les traces des arguments les plus techniques du scepticisme (notamment les arguments logiques, comme le sorite) y sont maigres ou absentes. Même la critique des sens n'est faite qu'en passant et de manière synthétique – comme c'est le cas en général avant Montaigne et Sanches. On en reste à des généralités sur la relativité des jugements humains, objet de fréquentes amplifications rhétoriques. Les médiations sont par ailleurs nombreuses : les emprunts à Pétrarque, Érasme, Vives ou Agrippa sont autant sinon plus évidents que la lecture directe de *Cicero scepticus*. Il serait cependant tout aussi erroné de sous-estimer la portée épistémologique de ces textes ouvrant la voie à un scepticisme de langue espagnole, qui culminera au Siècle d'Or dans l'*Heráclito y Demócrito de nuestro siglo* d'Antonio López de Vega (1641), dialogue proposant une dramatisation radicale du raisonnement *in utramque partem*, ou encore dans le remarquable éloge de la modestie philosophique de la Nouvelle Académie que glisse Diego de Saavedra Fajardo au cœur de sa *República literaria* (1655).

La question des emprunts précis au corpus sceptique est à vrai dire secondaire, tant ces textes ne sauraient être appréhendés comme de simples « jalons » dans une hypothétique « transmission » à l'identique de philosophèmes antiques. C'est l'imitation *structurelle* du dialogue cicéronien qui produit un effet suspensif interdisant l'assentiment en faveur des thèses discutées. Ainsi, les idées proprement sceptiques sur la faiblesse ou l'impossibilité de la connaissance peuvent être relativisées ou contredites – elles le sont d'autant plus et d'autant mieux qu'elles étaient difficilement acceptables telles quelles dans une Espagne où les formes de censure étaient plus pressantes et plus

efficaces qu'ailleurs, avant même la Contre-réforme – sans pour autant en ressortir amoindries : la forme non conclusive du dialogue « *more academicorum* » renforce au contraire le parti-pris du relativisme, et, sans forcément lui donner raison, le rend plus « probable ». La liberté herméneutique totale laissée au lecteur pourrait donc être le corollaire d'un probabilisme authentique.

Un effet assez similaire pourrait être constaté en France à la même époque, notamment dans le cas d'un texte trop peu étudié, les *Dialogues* de Guy de Bruès (1557), écrits « *contre les nouveaux académiciens* » selon le sous-titre, alors qu'ils se laissent lire comme une parfaite illustration de la méthode néo-académicienne : dès lors que les personnages de Baïf et d'Aubert, qui ont soutenu la thèse de la relativité de la connaissance, des vertus et des lois, disent avoir été convaincus par leurs contradicteurs, Nicot et Ronsard, à la fin de chacun des trois dialogues, ils donnent l'exemple d'une *libertas* philosophique singulière par leur refus de l'opiniâtreté<sup>308</sup>. Le dernier mot revient, paradoxalement, à ceux qui s'avouent vaincus.

Si la philosophie néo-académicienne consiste, selon Cicéron, à mettre tous les points en discussion pour suspendre l'assentiment sans empêcher de pencher pour le probable, lequel ne peut ressortir que de la confrontation de thèses opposées (*Aca.*, II, iii, 8 ; *De natura deo.* I, v), et plus encore si elle consiste à adopter un *ethos* modeste, qui admet volontiers la réfutation et ne se prononce jamais au-delà du vraisemblable (*Tusc.* I, ix ; II, ii), il n'est sans doute pas excessif de considérer que les dialogues que nous avons étudiés témoignent d'un renouveau du néo-académisme au XVI<sup>e</sup> siècle en Espagne. La forme littéraire y est manifestement recommandée par une philosophie consistant, selon Cicéron, à « ne pas prononcer de jugement », mais à « exposer le pour et le contre, afin que chacun prenne le vrai où il croit le voir, sans se laisser entraîner par l'autorité » (*Tusc.*, V, xxix).

---

<sup>308</sup> Guy de Bruès, *Dialogues*, éd. Panos Morphos, Baltimore, The Johns Hopkins U. P., 1953.