Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVIe et du XVIIe siècle

Autor(en): **Muralt, André de**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **33 (1973)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883242

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Bref tableau de la pensée philosophique et théologique de l'Espagne du XVIe et du XVIIe siècle

par André de Muralt

Dès le milieu du XVIe siècle, face aux scissions doctrinales qui caractérisent cette période de l'histoire, se dresse le puissant mouvement de rénovation philosophique et théologique, issu des travaux du Concile de Trente (1545–1563) et de la Réforme catholique. Ce mouvement d'une incalculable portée a pour centre deux pays dont le cadre politique avait permis aux traditions médiévales de se maintenir intactes, mais qui jusqu'alors n'avaient pas encore pris une part prédominante à la constitution de la civilisation dont ils recevaient le dépôt: l'Espagne et le Portugal. Trois Universités rayonnent alors d'un intense éclat. L'*Université de Salamanque*, la plus importante d'Espagne, avait été constituée dès 1242 par un privilège du roi Ferdinand de Castille; elle avait reçu d'Alexandre III en 1255 l'égalité de certificats avec Paris, Bologne et Oxford, et comptait vers 1570, 25 collèges, 50 couvents, 60 chaires, 68 librairies et 8000 étudiants; à côté d'elle se placent l'*Université d'Alcala*, fondée en 1499 par le Cardinal Ximénès de Cisneros qui y donna un grand essor aux études philologiques, et l'*Université de Coïmbre* (1537), fille du *Studium generale* établi à Lisbonne en 1288, dont la gloire ne le cédait en rien à celle des maisons sœurs espagnoles. L'éclosion de la pensée philosophique et théologique y fut préparée par un remarquable développement de la culture classique et humaniste, qui se produisit dès le XVe siècle à Salamanque, sous l'influence notamment des échanges avec Bologne et l'Italie. Les études grecques et latines, la grammaire, la philologie, la science biblique, s'épanouissent alors avec Antonio de Lebrija, Arias Barbosa l'helléniste, Hernan Nuñez et Pinciano, que le cardinal Cisneros invita à établir la fameuse Bible d'Alcala, antérieure à celle d'Erasme (1514–1522), Garcia Matamoros le latiniste, Francisco Sanchez de Las Brozas, dit el Brocense, l'auteur du *De arte discendi* et de la *Minerva*, Montano, promoteur de la science biblique, maître de Luis de Léon en qui

culmina l'humanisme salmantin: bref, tous ceux qui permirent, au siècle d'or espagnol, au temps de Charles Quint et de Philippe II, des conquistadors et de Bartolomé de Las Casas, de Sainte Thérèse d'Avila et du Greco, l'œuvre de Cervantès, Lope de Vega, Tirso de Molina, et celle des grands maîtres de la pensée espagnole de ce temps, Vitoria, Soto, Bañez, Suarez, Jean de Saint Thomas.

*

Tous les ordres religieux contribuèrent à cette restauration intellectuelle et spirituelle. Les Franciscains se réforment sous l'énergique impulsion de Saint Pierre d'Alcantara, quelque vingt ans avant que Sainte Thérèse ne fonde le premier monastère des Carmes déchaux à Avila en 1562. Les Franciscains restent cependant plus attachés à la prédication spirituelle, ainsi qu'en témoigne l'œuvre de Fray Juan de Los Angeles (1536–1589), alors que les Carmes réformés, tout en restant un ordre avant tout mystique, ne négligèrent pas l'enseignement philosophique et théologique, et acquirent une célébrité universelle par la publication de leur *Cursus theologicus* dit des *Salmanticenses*, somme de la pensée thomiste telle qu'elle a été pratiquée et renouvelée en Espagne et au Portugal de Suarez à Jean de Saint Thomas. Ce furent pourtant les Dominicains et les Jésuites qui prirent la part la plus active à la vie intellectuelle de ce temps: les Dominicains, avec le Basque *Francisco de Vitoria* (1480–1546), le «Socrate espagnol» qui forma la plupart des grands penseurs du XVIe siècle, fondateur du droit international (jus nationum), *Domingo de Soto* (1494–1560) au savoir réputé universel (qui scit Sotum, scit totum), confesseur de Charles Quint et délégué par celui-ci au Concile de Trente en 1545, *Domingo Bañez* (1528–1604), directeur de Sainte Thérèse et redoutable adversaire, avant le Pascal des Provinciales, du Jésuite Molina; enfin Jean Poinsot, dit *Jean de Saint Thomas* (1589–1644), Portugais d'origine bourguignonne, confesseur de Philippe IV, dont l'œuvre philosophique, le *Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, chant du cygne de la tradition aristotélicienne médiévale, paraît l'année même, 1637, de la publication du *Discours de la méthode*; les Jésuites, peu après leur fondation par le Basque Saint Ignace de Loyola (1491–1556), avec *Francisco Toledo* (1532–1596), *Pedro Fonseca* (1548–1599), l'Aristote de Coïmbre, de l'enseignement desquels

furent tirés les manuels scolaires étudiés par le jeune Descartes à la Flèche, et qui avec une équipe de philosophes et de savants édifièrent l'immense encyclopédie aristotélicienne connue sous le nom de *Cursus Conimbricensium* (les Conimbres, comme disait Descartes), *Luis Molina* (1536–1600), dont la fameuse *Concordia liberii arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia et reprobatione ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, reprend dans un sens quasi pélagien la controverse luthérienne du serf-arbitre, le célèbre *Francisco Suarez*, «Doctor eximius» (1548–1617), dont l'œuvre la plus connue, les *Disputationes metaphysicae*, fournit, ô paradoxe, l'essentiel de l'enseignement philosophique dispensé dans l'Allemagne du XVIIe et du XVIIIe siècle.

*

Cette brève énumération, bien incomplète, permet déjà de mesurer l'influence intellectuelle exercée par l'Espagne et le Portugal dans l'Europe du XVIe et du XVIIe siècle. La France elle-même, qui malgré son opposition politique à l'Espagne de Charles Quint et de Philippe II accueillit les Collèges jésuites et par là s'ouvrit à la scolastique espagnole, a été marquée par l'enseignement du Siècle d'or. Le rôle considérable joué par les Jésuites français du XVIIe siècle, tant dans la science que dans la philosophie et la théologie, le manifeste suffisamment. L'Allemagne, les pays de l'Empire des Habsbourg, furent cependant ceux qui gardèrent le plus profondément l'empreinte de la pensée espagnole. Malgré la résistance des luthériens orthodoxes, le besoin d'une formation philosophique stricte aboutit à réintroduire progressivement la pensée aristotélicienne dans l'enseignement universitaire. En 1603, *Jakob Martini* exposa à Wittenberg une doctrine directement empruntée à la nouvelle ontologie espagnole. Cette forme de pensée se répandit, en dépit des efforts du calviniste Goclenius et du luthérien Taurellus à l'Université d'Altdorf, malgré les attaques violentes de la «philosophie germanique» de Boehme en 1632, dans toutes les autres universités luthériennes, et forma, à travers l'enseignement des écoles, des générations d'étudiants de Leibniz à Kant, dont la *Dialectique transcendantale* dans la *Critique de la Raison pure* reproduit encore à peu près le programme réservé à la *pars specialis* de la métaphysique suarézienne. C'est en effet le grand Jésuite Francisco Suarez qui

devint rapidement le seul maître à penser de l'enseignement scolaire allemand, et c'est sa doctrine métaphysique que reproduit, en abrégé, la *Philosophia sobria* de *Balthasar Meissner* (1611) et même sans modification de plan l'*Opus metaphysicum* de *Scheibler*, le Suarez protestant. Suarez étant mort en 1617, les dates de parution de ces deux ouvrages permettent de juger de la rapidité avec laquelle la philosophie suarézienne pénétra en Allemagne.

Cette extension inattendue de la pensée espagnole n'a pas été cependant sans en rétrécir singulièrement l'esprit originel de fidélité traditionnelle et inventive: l'essentialisme le plus décidé caractérise la métaphysique de Wolff, Kant ne s'y est pas trompé. La pensée ibérique du XVIe et du XVIIe siècle est animée en effet par le double souci, d'une part, de rénover l'esprit originel de l'aristotélisme thomiste[1], contaminé par l'aristotélisme scotiste, menacé par le nominalisme d'Occam et de Biel, le maître de Luther, et, d'autre part, d'adapter la philosophie aristotélico-thomiste aux graves problèmes posés à l'Eglise par la Réforme protestante et à l'Empire par l'énorme aggrandissement de ses territoires en Amérique. Aussi bien est-ce l'exceptionnelle situation de l'Espagne au XVIe siècle qui a permis à l'aristotélisme thomiste de connaître un moment particulièrement brillant de son histoire, et peut-être même sa dernière phase de création véritable.

*

Le premier souci de l'école espagnole est donc de reprendre la doctrine chrétienne traditionnelle en la regroupant dans d'amples synthèses théologiques (Commentaires de la *Somme théologique* par Vasquez, Toledo, les Carmes de Salamanque, Jean de Saint Thomas) et même purement philosophiques. Car, chose particulièrement significative, c'est à cette époque que les présupposés philosophiques de la théologie thomiste tendent à se détacher de l'édifice proprement théologique pour se constituer en un corps de doctrine philosophique autonome. Celui-ci se présente désormais sous deux formes,

[1] Même s'il est, dans les chaires consacrées spécialement à ces enseignements, des représentants éminents du scotisme et du nominalisme, tel en plein XVIIe siècle encore Juan Merinero et Juan de Medina, la scolastique espagnole reste dans sa grande majorité attachée à l'enseignement du Docteur angélique.

l'une, qui s'appuie sur l'étude immédiate des textes aristotéliciens et en résume avec une précision et une clarté exemplaires l'exégèse médiévale, donne naissance par exemple aux commentaires du Jésuite *Sylvester Maurus* et au célèbre *Cursus philosophicus* de *Jean de Saint thomas*, le chef d'œuvre du genre; l'autre, d'inspiration plus libre, expose les grands thèmes de la philosophie aristotélicienne et thomiste sous formes des *Disputationes Metaphysicae* de *Vasquez* et de *Suarez*. Manuels scolaires, dira-t-on, certes, mais bien plus, précis de doctrine qui firent le tour de l'Europe et qui, avec les *Cursus theologici* du temps, sont encore pour l'historien d'aujourd'hui la meilleure introduction à la pensée médiévale.

Le mérite de pareils travaux est insigne en effet, eu égard à l'immense savoir historique et critique qu'ils supposent. La lecture d'une seule page d'un scolastique espagnol nous permet de juger l'extension extraordinaire de l'érudition nécessaire à un auteur de ce temps pour couler en une œuvre qu'il voudrait exhaustive la position chrétienne traditionnelle. Il possède une connaissance parfaite des Pères de l'Eglise grecque et latine, d'Augustin, Thomas, Bonaventure, des grands Commentateurs arabes et juifs. Il connaît également l'immense œuvre de Duns Scot, l'enseignement de Durand, Occam, Henri de Gand, sans négliger les disciples, les écoles et les disputes de ces divers auteurs. Dans ce dédale d'opinions, il se fraie un chemin, faisant droit aux critiques légitimes de ses adversaires, critiquant leurs erreurs, explicitant davantage et renforçant par là même la pensée directrice qui est la sienne, aristotélicienne-thomiste, et qu'il veut rénover dans son esprit plus que dans ses formules. Au cours de cette recherche critique, nombre d'oppositions doctrinales s'estompent évidemment: Duns Scot par exemple paraît plus proche de Saint Thomas à un Suarez ou à un Soto du XVIe siècle qu'à un Cajetan du XVe, qui avait moins bien connu les conséquences philosophiques et théologiques du nominalisme. La scolastique espagnole apparaît donc, pour ce qui est de la pensée spéculative aussi bien que pour ce qui regarde la philosophie pratique, éthique et politique, comme un édifice «culturel» très complexe, soumis à des influences infiniment diverses et cependant intimement fondues les unes aux autres, véritable trésor du savoir traditionnel de la chrétienté, tel qu'il s'est constitué au cours des siècles jusqu'à Saint Thomas et qu'il s'est développé depuis dans l'école aristotélicienne-thomiste proprement dite. Construction significative d'une civilisation en pleine

expansion qui se recueille en elle-même pour mieux connaître et défendre ses richesses. Effort significatif de ce temps du Concile de Trente qui fut l'œuvre de l'Empereur Charles Quint, Roi des Germains, autant que des Pontifes romains.

*

Effort de concentration et de restauration, certes, effort d'expansion et d'invention tout aussi bien. La première nécessité pour une philosophie qui tente de se constituer pour elle-même de manière autonome, est d'assurer sa démarche. La remarquable *Ars logica* de *Jean de Saint Thomas* offre ainsi un traité d'ensemble des conditions formelles de la pensée discursive et de ses modes d'exercice concret. Loin d'être une simple reprise de l'*organon* aristotélicien, elle est une mise au point de ce que l'on pourrait appeler à juste titre une *Wissenschaftslehre* aristotélicienne. Trois siècles avant la phénoménologie husserlienne, elle utilise une notion capitale, héritée il est vrai de la tradition thomiste, mais présentée avec une souplesse, une précision, une subtilité et une simplicité inégalées, la notion d'intentionnalité, pour fonder aussi bien le traité de l'être de raison logique, le traité de la connaissance abstractive et discursive, que le traité, très beau et très original, de la signification. Il est important ici de souligner, pour ceux qui douteraient de l'influence déterminante qu'exerça la théologie sur la philosophie proprement dite, que c'est le développement considérable de la théologie aux siècles scolastiques qui permit de mettre au point une œuvre logique aussi perfectionnée que celle des grands scolastiques espagnols, et surtout celle de Jean de Saint Thomas: l'intellect ne voit pas Dieu naturellement en effet, ni ne l'atteint en lui-même, il remplace la vision directe par un appareil discursif, d'autant plus imposant que la connaissance effectivement obtenue est plus pauvre. Il s'agit donc pour le théologien lui-même de prendre une exacte conscience des formes et des modes de son savoir intellectuel pour pouvoir même apprécier la connaissance qu'il prend de Dieu. Il n'est pas peu piquant de constater de ce point de vue que l'attitude d'un Descartes, puis d'un Kant, lesquels posent la critique de la connaissance comme condition préalable à toute philosophie possible, est en réalité l'attitude essentielle du théologien à l'égard de son œuvre propre. Dans

le même ordre d'idées, il convient de mentionner le *Traité des Anges* de *Suarez*, qui expose avec une minutie extrême le statut des créatures immatérielles, et qui dit peut-être tout ce qu'il est possible de dire sur une pareille matière, très importante pour l'étude – par antithèse – de l'homme et de sa vie spirituelle propre.

*

Les circonstances historiques de l'Europe d'alors cependant, et particulièrement la Réforme protestante, sollicitèrent l'effort principal des théologiens. La doctrine chrétienne traditionnelle, bien représentée sur ce point par Erasme, ne peut tolérer la négation luthérienne du libre-arbitre. Il est vrai qu'il est plus facile d'affirmer l'existence de celui-ci, objet d'expérience intime, que de la concilier avec la toute-puissance divine, qui est un objet de foi ou une conclusion théologique. Pélage avait conclu à l'importance déterminante de l'activité personnelle de l'homme dans son salut. Luther, s'appuyant sur sa lecture de Saint Paul, affirme au contraire que nous ne pouvons rien faire par nous-mêmes dans l'œuvre de rédemption et que de toute manière toute chose arrive nécessairement selon l'immuable volonté divine. Si la liberté est une propriété naturelle de l'homme, c'est donc que la volonté divine, la grâce, supprime la nature, ce que Luther, le «Docteur hyperbolique», comme l'aplait Erasme, laissait déjà entendre en affirmant que le péché originel, la concuspiscence, corrompait la nature humaine elle-même. Or une telle affirmation, supposant la réduction nominaliste de la substance à l'opération, est foncièrement contraire à l'esprit de la théologie thomiste, pour qui le péché ni la grâce ne supprime la nature (gratia non tollit naturam). La grâce, loin de détruire la nature, la parfait et l'exalte à l'extrême de sa puissance obédientelle de créature. Il s'agit donc, pour un théologien espagnol lancé dans la querelle engendrée par la Réforme luthérienne, d'une part de défendre le libre-arbitre de la créature, fondé sur le dynamisme de la substance humaine, et d'autre part de maintenir absolument la toute-puissance du Créateur.

Le Jésuite *Molina*, dans sa célèbre *Concordia*, s'attache à montrer la liberté humaine dans l'œuvre de salut, mais il le fait si bien qu'il finit par attribuer l'efficace de la grâce divine elle-même au con-

sentement de la volonté humaine à la volonté divine, en ce que la toute-puissance divine concourt à la causalité humaine, comme une cause partielle coordonnée à une autre cause partielle. Il est difficile de pousser l'humanisme chrétien plus loin, mais il est difficile aussi d'éviter les écueils d'une telle position, puisqu'elle revient en particulier à admettre la dépendance, c'est-à-dire la limitation de la toute-puissance divine à l'égard d'une décision humaine. C'est ce point que *Domingo Bañez* reproche à Molina, et auquel il répond par l'explicitation de la non moins fameuse doctrine de la prémotion physique. L'homme reste libre quant à sa puissance volontaire de détermination, mais son acte n'en demeure pas moins sous la dépendance immédiate de la puissance créatrice de Dieu, puisque, en tant que créature, il est de par Dieu, l'être même dépassant sa vertu propre d'agent naturel, le devenir et les déterminations particulières relevant au contraire formellement de son efficace propre. Ainsi donc, la volonté divine agit réellement, non pas seulement moralement comme par une persuasion, mais *physiquement*, comme une cause première totale, efficace selon la prédétermination éternelle de Dieu, sans détruire en rien la causalité propre, également totale quoique seconde, de la liberté humaine, mais en déterminant efficacement la volonté humaine à agir selon son mode propre, c'est-à-dire précisément selon la liberté. Cette réponse peut sembler satisfaire à la fois aux conditions de la foi chrétienne et aux principes de la plus saine théologie, mais les Jésuites obtinrent qu'aucune sentence ne fût portée par l'Inquisition contre Molina, attendu que celui-ci n'avait jamais explicitement renié la toute-puissance divine. Comme Luther avait répondu à Pélage, de même Bañez répond à Molina, en présentant cependant la contradictoire à ces deux positions contraires que sont d'une part l'affirmation exclusive de la toute-puissance divine et d'autre part l'exaltation abusive du libre-arbitre humain. La controverse entre Molina et Bañez, reflet des luttes doctrinales qui déchiraient l'Europe, se prolongera dans le débat *De auxiliis*, et trouvera un écho jusque dans les querelles qui opposeront Jésuites et Jansénistes autour de Port-Royal.

Il fallait répondre à Luther non pas seulement sur la question de la liberté et de la grâce, mais aussi sur la question de l'expérience spirituelle et de la «religion par le cœur». C'est ici *Jean de Saint Thomas* qui au début du XVIIe siècle lui répondra en montrant

que le mode abstractif de la pensée, admis par l'école thomiste, n'empêche nullement que l'intelligence ne s'unisse directement à Dieu dès ici-bas dans une sorte de sympathie connaturelle ou d'expérience affective de la vie intime de Dieu. A l'idéal de la saisie visuelle qui, pour toute la tradition platonisante, semble définir la connaissance parfaite, le *Traité des Dons du Saint Esprit* de Jean de Saint Thomas substitue la doctrine spirituelle du toucher et du goût mystiques, par lesquels l'âme répond à la présence de la Sainte Trinité en elle en jouissant immédiatement de la personne divine elle-même.

Par cette vue théologique, Jean de Saint Thomas fonde en quelque sorte les expériences concrètes de Sainte Thérèse d'Avila et de Saint Jean de la Croix en doctrine. Il les prolonge également d'une manière saisissante en s'attachant à décrire autant que faire se peut la vision bienheureuse. L'âme béatifiée, tendue de toute sa puissance intelligente vers le Dieu trine, conçoit la deuxième Personne divine, «splendeur de la gloire et reflet de la substance divines», disant en elle-même le même Verbe que Dieu le Père lui-même de toute éternité, dans une union d'amour ineffable et immédiate, au gré de laquelle s'exercent tout à la fois et au plus haut degré le dynamisme autonome de son intelligence et de sa volonté, la liberté de son acte et le don déterminant de la grâce divine. Cette doctrine constitue sans doute aucun l'un des sommets de la spéculation métaphysique de la chrétienté occidentale, puisqu'aussi bien elle met en œuvre en les assumant éminement la métaphysique de l'être, et particulièrement de l'Etre premier, la philosophie du vivant humain, la critique de la connaissance, et spécialement la théorie de l'intentionnalité intellectuelle et volontaire, l'affirmation morale de la liberté humaine, enfin la théologie de la toute-puissance et de la prédétermination divines. Elle est particulièrement significative, en ce qu'elle montre combien peu la conception du verbe mental fait obstacle en aristotélisme à l'immédiateté de l'acte intellectuel, combien intimement celui-ci dans son exercice concret est susceptible de s'imprégner d'intention amoureuse, même si en soi l'acte de l'intelligence se distingue formellement de l'acte volontaire. C'est la médiation conceptuelle, maintenue par Suarez jusque dans la vision béatifique, reprise avec force par Descartes, puis systématiquement par l'ensemble de la philosophie moderne, jusqu'à l'échec de celle-ci dans la Critique kantienne, c'est-à-dire le divorce de l'in-

telligence d'avec le réel, et par conséquent le rôle de la volonté comme seul garant du réalisme philosophique, qui sont ici implicitement condamnés, dans un exemple sublime, singulièrement prophétique, eu égard au développement ultérieur de la pensée philosophique et théologique de l'Europe.

*

Il apparaît donc bien que la confrontation de la scolastique espagnole avec la grande controverse religieuse de l'époque a permis l'élaboration de synthèses à la fois nouvelles et respectueuses de l'effort doctrinal des siècles médiévaux. D'autres problèmes contemporains cependant suscitèrent encore la réflexion des philosophes espagnols, et contribuèrent à l'apparition de doctrines originales et fécondes: la situation européenne de l'Empire et la Conquête du Nouveau-Monde.

Le morcellement de la chrétienté politique posait en effet de manière aiguë la question de la légitimité du pouvoir politique, comme la découverte de l'Amérique celle de la légitimité de la colonisation. Ici aussi un *Francisco Vitoria*, un *Domingo de Soto*, un *Francisco Suarez*, se trouvent face à deux positions contraires: la première, celle de *Jacques Ier d'Angleterre* (1566–1625), affirmait l'autorité absolue – de droit divin – du prince sur ses sujets. Elle découle aisément de la conception luthérienne de la corruption originelle, et définit le pouvoir comme une grâce divine immédiate dont le prince n'est par conséquent redevable à personne, sinon à Dieu lui-même, et qui, du fait de son origine surnaturelle, s'étend à la juridiction de l'Etat comme de l'Eglise. Si le prince est juste, le peuple chantera donc son cantique de louanges à Dieu seul, si le prince est injuste, il n'aura qu'à prier et à pleurer. Si ce césaro-papisme revient à réduire le pouvoir ecclésiastique à l'autorité politique, la seconde position, celle des théologiens curiaux, de l'augustin *Gilles de Rome* et du dominicain *Jacques de Viterbe*, aboutit au plus parfait des théocratismes. La seule société est en effet pour ces théologiens l'Eglise même, seule communauté parfaite, seul tout social auquel toute autre communauté doit s'intégrer sous peine de perdre le droit à l'existence. Et puisque les chrétiens, membres de l'Eglise sont aussi hommes de cette terre, l'univers entier tombe sous la juridiction absolue, spirituelle et politique, du Pontife romain. Comme Jacques

Ier en Angleterre, le Pape dans l'univers est le «vicaire de Dieu en terre». C'est ainsi que la bulle d'Alexandre VI a pu disposer de la planète pour la partager entre les deux premières puissances coloniales, l'Espagne et le Portugal; c'est pourquoi les Papes, contrairement à Charles Quint, voulurent d'abord réduire la Réforme luthérienne par la force avant d'entendre même parler d'un Concile de réforme.

Ces deux positions contraires participent du même défaut: elles réduisent l'une la grâce à la nature, l'autre la nature à la grâce. Elles tombent donc sous le coup de la même critique théologique thomiste: *gratia non tollit naturam.* Vitoria, Soto, Suarez se verront dans l'obligation de dégager la propriété naturelle du peuple à posséder une entité autonome et des droits naturels propres, indépendants tant du pape que du prince. D'où suit une cascade de conséquences très importantes: le roi n'est roi que par délégation ou transfert du pouvoir naturellement déposé dans le peuple par Dieu; il n'a aucun droit naturel ni surnaturel à se proclamer prince, la nature ne faisant que des hommes, et non des pontifes ni des rois. Le prince n'est prince que par un contrat politique, concédé par le peuple, lui-même constitué comme société humaine naturelle par un contrat social primitif inaliénable du fait de la création immédiate de la nature humaine raisonnable par Dieu. Si le roi déchoit, il est révocable, il devient même légitime de le supprimer par la violence[2]. De plus, le Pontife romain n'a aucun droit ni naturel, d'après ce qui précède, ni surnaturel à plus forte raison, à exercer une autorité politique, car comme l'écrit Soto, «ce pouvoir n'est pas nécessaire au gouvernement de l'Eglise». La juridiction spirituelle n'implique donc qu'analogiquement, et non plus univoquement, l'autorité politique. Enfin, les Indiens sont des hommes de plein droit, jouissant d'une liberté légitime, seigneurs véritables de leur terre, «et publice et privatim» (Vitoria). Rien dans le droit naturel ni dans le droit surnaturel ne permet de considérer les Indiens comme des animaux inférieurs à l'homme ou comme des

---

[2] Opinion défendue par le théologien jésuite *Mariana* qui exaltait l'assassinat de Charles IX par Jacques Clément, et dont le livre *De rege et regis institutione*, brûlé par ordre du Parlement de Paris après l'assassinat de Henri IV par Ravaillac, mit en mauvaise posture les Jésuites de France – et par *Suarez*, dans sa *Defensio fidei*, qui voit dans le régicide le seul tempérament à l'autorité du prince, dès lors qu'elle avait été déléguée à celui-ci.

esclaves, sous prétexte qu'ils ne sont pas membres baptisés de l'Eglise. «Infidelitas non tollit nec jus naturale nec humanum» (*De Indis, Vitoria*), ce qui n'est que l'application à un cas concret et combien brûlant, ainsi qu'en témoigne Bartolomé de Las Casas, de la position traditionnelle sous sa forme politique: «jus divinum quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex ratione» (*Somme théologique, Saint Thomas*). Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, comme Jacques Ier, ont donc tort: aucun homme, même non chrétien, n'est *naturaliter subjectus vel servus*. Il y a un droit naturel, inaliénable en chaque homme, fondement premier de toute sujétion à l'autorité du prince, quel qu'il soit. Certes, Vitoria et Suarez divergent sur la question de savoir s'il y a simultanéité entre le contrat social qui constitue le peuple en communauté naturelle, et le contrat politique qui établit un homme particulier *princeps super populum*, et cette question jouera un rôle considérable dans l'évolution postérieure de la philosophie politique européenne, en ce sens que l'antériorité possible du contrat social primitif (Suarez), analogue à la séparation possible de la matière d'avec la forme telle qu'elle est posée dans la perspective de Duns Scot, porte en germe la réduction de l'autorité politique à la spontanéité du corps social, c'est-à-dire l'avénement de la démocratie sous les formes extrêmes et absolues du communisme et de l'anarchisme. Il n'en reste pas moins que Vitoria comme Suarez voient dans l'affirmation du droit naturel de l'homme, le fondement de la prétention à l'Empire universel. Rien n'empêche en effet qu'un seul souverain ne soit prince de l'univers, tel Charles Quint maître de l'Europe et des Amériques, s'il respecte les communautés sociales naturellement constituées qui lui délèguent volontairement le pouvoir politique. Le contrat politique ne saurait détruire le contrat social, puisqu'aussi bien le deuxième fonde le premier, selon une mise en œuvre analogique des rapports de la grâce et de la nature, selon un certain fédéralisme également, qui dans l'organisation du monde du XVIe siècle reflète encore les rapports d'homme à homme de la société féodale.

La philosophie politique espagnole aboutit donc à affirmer une démocratie naturelle constituée par un contrat social primitif et fondé sur le droit naturel de l'homme considéré comme créature de Dieu. C'est de cette manière analogique, et non plus univoque, que les théoriciens politiques espagnols interprètent, à l'encontre de Jacques Ier, la parole de Saint Paul: toute autorité vient de

Dieu. Cette démocratie n'est pas celle du *Contrat social* de Rousseau certes, car elle n'est que le fondement d'une monarchie absolue dont le seul tempérament selon Suarez est le régicide. Mais un Mariana ne préconise-t-il pas une limitation du pouvoir monarchique par des institutions intermédiaires, telles celles des Cortès, et ne recommande-t-il pas deux siècles avant Montesquieu le maintien des assemblées des trois ordres, c'est-à-dire «que le pouvoir arrête le pouvoir». Cependant, le temps n'était pas à la restauration des anciennes libertés, si bien que paradoxalement le même Suarez, qui affirme l'autonomie de droit de la démocratie naturelle, est aussi le défenseur de fait de la monarchie absolue, et que le XVIIe siècle connaîtra un renforcement extrême de l'autorité politique. Il ne s'agit pas là d'un simple avatar historique, comme si les gouvernants de ce temps voulaient à tout prix éviter de retomber dans les excès révolutionnaires engendrés par la Réforme[3], mais d'une conséquence nécessaire. L'hypothèse d'une division de la matière d'avec la forme, telle que Suarez la défend, contient en effet aussi bien la possibilité du primat de la matière que celle du primat, contraire mais tout aussi exclusif, de la forme. Si la philosophie classique insiste sur la prédominance absolue de la forme, c'est-à-dire sur l'autorité absolue du prince en philosophie politique et sur l'apriorité de l'idée et de la loi morale en philosophie critique et morale, il est évident que le XVIIIe et le XIXe siècle accentueront au contraire le primat de la matière, soit du corps social en philosophie politique, du sujet du connaître et de l'agir en critique et en éthique. Ici encore, la pensée espagnole, par l'œuvre de ses philosophes politiques, représente un moment capital de l'histoire de la philosophie occidentale, moment privilégié où l'on pressent comment l'unité d'une philosophie de perspective aristotélicienne va se diviser en pensées de structures contraires et antagonistes.

---

[3] Il faut remarquer cependant que la pensée politique de la Réforme, en raison même de sa conception du péché originel, renforçait singulièrement la prédominance de l'autorité séculière, la malice originelle du corps social ne lui permettant pas de se donner légitimement une forme politique.