



HAL
open science

La réception des *Parva naturalia* dans l'Espagne de la Première Modernité : théories aristotéliennes et débats sur la divination au tournant des XVI^e et XVII^e siècle

Christine Oorbitg

► To cite this version:

Christine Oorbitg. La réception des *Parva naturalia* dans l'Espagne de la Première Modernité : théories aristotéliennes et débats sur la divination au tournant des XVI^e et XVII^e siècle. *Europe XVI-XVII*, 2017, 24, pp.273-289. hal-03164763

HAL Id: hal-03164763

<https://amu.hal.science/hal-03164763v1>

Submitted on 10 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**LA RÉCEPTION DES *PARVA NATURALIA*
DANS L'ESPAGNE
DE LA PREMIÈRE MODERNITÉ :
THÉORIES ARISTOTÉLICIENNES
ET DÉBATS SUR LA DIVINATION
AU TOURNANT DES XVI^e ET XVII^e SIÈCLES**

Christine OROBITG

UMR 7303 Telemme/ Aix Marseille Université

Notre contribution se propose d'examiner la fortune de deux textes parmi les plus complexes et les plus glosés des *Parva naturalia* –le *De insomniis* et le *De divinatione per somnum*– dans l'Espagne de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle. Plus précisément, nous nous intéresserons à la réception de la théorie aristotélicienne sur la divination, telle qu'elle est formulée dans ces textes.

La question de l'héritage doctrinal laissé par Aristote sur la divination pose plusieurs problématiques. Quelle est la diffusion de la doctrine aristotélicienne ? Par quels réseaux l'héritage aristotélicien est-il connu ? Comment l'héritage aristotélicien est-il théorisé aux XVI^e et XVII^e siècles à la lumière d'autres héritages (la tradition doctrinale du discours sur les songes et leur interprétation, les préceptes de la théologie chrétienne ou encore les théories médicales issues de la tradition hippocratique et galénique) ? Ces aspects nous conduiront à constater, notamment, comment en Espagne, à la différence de l'Italie, certains héritages (notamment l'héritage platonicien) sont laissés de côté dans cette lecture et cette interprétation du texte aristotélicien.

Enfin, la question de la réception des théories aristotéliciennes sur la divination pose bien évidemment l'éternelle problématique, et l'éternel défi, de l'Humanisme et de la Renaissance, à savoir l'articulation de l'héritage païen et de la doctrine chrétienne.

La diffusion des *Parva naturalia* en Espagne

Comme on le sait, à la Renaissance, les *Petits traités d'histoire naturelle* ou *Parva naturalia* d'Aristote font l'objet de nombreuses lectures, commentaires, traductions et paraphrases, qui témoignent de l'intérêt que ces textes suscitent et des nombreuses questions qu'ils soulèvent¹.

La plus célèbre traduction commentée demeure sans doute celle d'Agostino Nifo, médecin et philosophe italien, publiée en 1523². Nifo ajoute à son volume une *Digressio de somniis* qui montre, déjà, l'attention particulière portée à la question des rêves.

En Espagne, l'intérêt pour les *Parva naturalia* se manifeste de manière continue dans la seconde moitié du XV^e siècle (pendant ce qu'il est convenu d'appeler la pré-Renaissance), au XVI^e et au début du XVII^e siècle. Fray Lope de Barrientos écrit au XV^e siècle un *Tratado del dormir* qui évoque la question des songes prophétiques³. En 1489, à Lérida, Pedro de Castrovol publie des commentaires *Super parvos naturales Aristotelis* ; en 1498 paraissent les *Commentaria in Parva naturalia* d'Alfonso de Albuquerque ; en 1523 Juan Montes de Oca, professeur de logique à Bologne, Pise, Padoue et Rome, ami de Pomponazzi, publie à Venise l'ouvrage *Aristotelis parva naturalia*

1. Sur ce point, on consultera notamment : Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass, 1983 ; Charles H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries* (vol. II : Renaissance Authors), Florence, Olschki, 1988 ; Antonio Bravo García, « Los *Parva naturalia* en el aristotelismo español : Alonso de Freylas y sus opiniones sobre la adivinación por medio de los sueños », dans *Los Humanistas españoles y el humanismo europeo. IV Simposio de Filología Clásica*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 51-78 ; *La réception des Parva Naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, études réunies par Pierre-Marie Morel (Actes du Colloque des 4-5 novembre 2005, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, UFR de Philosophie), Paris, Publications de la Sorbonne, 2010 (voir en particulier l'étude de Christophe Grellard : « La réception médiévale du *De Somno et vigilia*, approches épistémologiques et anthropologiques du rêve, d'Albert le Grand à Jean Buridan ») ; Angus Gowland, « Melancholy and Dreaming in Renaissance Learning », dans *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Period*, études réunies par Yasmin Askell, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 53-102.

2. Nous avons utilisé la seconde édition : Aristote, *Parva naturalia*, traduction et commentaires d'Agostino Nifo, Venise, Hieronymus Scotus, 1551.

3. Fray Lope de Barrientos, *Tratado del dormir*, dans *Anales salmantinos I. Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, éd. de L. G. Alonso Getino, Salamanca, 1927.

cum interpretatione et notis Nicolai Leonici Thomaei ; Juan Ginés de Sepúlveda publie en 1523 à Bologne une traduction des *Parva naturalia*. Une autre traduction des *Parva naturalia* est élaborée et publiée par Francisco Vatablo, à Salamanque en 1555 sous le titre *De sensu et sensibile. de memoria et reminiscencia. de somno et vigilia. de insomniis. de divinatione in somno... Fr. Vatablo interprete*. L'école de Coïmbre, célèbre pour ses traducteurs et commentateurs d'Aristote, publie à la fin du XVI^e siècle et au XVII^e siècle plusieurs traductions et commentaires des *Parva naturalia* d'Aristote⁴. Enfin, au XVII^e siècle, le Portugais Francisco Sánchez publie un *De divinatione per somnum ad Aristotelem*, inclus dans ses *Opera medica* publiés à Toulouse en 1636.

Les *Parva naturalia* occupent par ailleurs une place fondamentale dans l'enseignement de la médecine et de la philosophie naturelle à l'Université⁵.

Parmi les lecteurs et les commentateurs d'Aristote, les médecins jouent, en Espagne, un rôle central. Un passage des *Parva naturalia* les intéresse tout particulièrement (*Parva naturalia*, 463b-464a-b) : celui où Aristote affirme que les mélancoliques peuvent avoir des rêves prophétiques.

La réception de la doctrine des *Parva naturalia* sur les songes prophétiques

Un texte lu à la lumière d'autres textes : la lecture des *Parva naturalia* à la lumière des *Problemata*, XXX, 1

Les passages concernés des *Parva naturalia* entrent en résonance avec un autre texte, apocryphe, mais que les hommes du XVI^e et du XVII^e siècles attribuent de manière indubitable à Aristote, les *Problemata*. La section XXX, 1 de ce texte attribue aux mélancoliques la capacité de

4. On peut relever les *Commentaria in libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur* (Coïmbre, 1592), les *Commentaria in quatuor libros de coelo, Meteorologicos et Parva Naturalia* (Lisbonne, 1593) et les *Commentaria in quatuor libros de coelo, meteorologica, parva naturalia et Ethica Aristotelis* (Lyon, 1606).

5. Sur ce point : Charles H. Lohr, *Latin Aristotle Commentaries, II : Renaissance Authors*, Florence, Olschki, 1988.

deviner l'avenir, de faire des vers, de philosopher, de parler le latin ou des langues étrangères sans jamais avoir appris ces langues grâce à un état d'aliénation particulier créé par le réchauffement de la bile noire :

Beaucoup [de mélancoliques], pour la raison que la chaleur se trouve proche du lieu de la pensée, sont saisis des maladies de la folie ou de l'enthousiasme. Ce qui explique les Sibylles, les Bacis, et tous ceux qui sont inspirés, quand ils le devinrent non par maladie mais par le mélange de leur nature⁶.

Les *Problemata* sont bien connus en Occident grâce à la nouvelle traduction latine de Théodore de Gaza (élaborée en 1453) et ils serviront de base aux théories sur la mélancolie géniale et inspirée que Marsile Ficin, autre médecin et philosophe, formulera dans le *De Vita Triplici*. Le *Problème XXX, 1* attribué à Aristote apporte aux théories de Ficin, largement tributaires de la doctrine platonicienne de la *mania* inspirée, une base matérielle, physiologique.

L'autorité des *Parva naturalia* trouve donc un appui et une confirmation théorique dans les *Problemata*. Mais la conjonction de ces deux textes, qui attribuent tous les deux aux mélancoliques la capacité de deviner l'avenir (par les songes ou par un état de délire inspiré) a aussi d'autres incidences : en attribuant des capacités divinatoires aux effets de la bile noire –et donc à un facteur physiologique, qui est de la compétence des médecins– le *Problème XXX, 1* et les *Parva naturalia* rendent les médecins aptes à théoriser, à décrire et à codifier toutes les questions relatives à la divination et à l'enthousiasme inspiré. Les médecins deviennent des spécialistes de la prophétie, des songes prophétiques et de l'enthousiasme inspiré.

D'autres textes encore seront sollicités pour appuyer la lecture et l'interprétation des *Parva naturalia* et des *Problemata*. Les fragments aristotéliens (ou attribués à Aristote) qui affirment les dons des mélancoliques sont également lus à la lumière d'un aphorisme, attribué à Héraclite, *splendor siccus, animus sapientissimus*, cité et glosé par Galien dans le *Quod animi mores* et abondamment commenté

6. Aristote, *L'homme de génie et la mélancolie* (traduction du *Problème XXX, 1* par Jackie Pigeaud avec présentation et notes), Paris, Rivages, 1988, p. 97.

à la Renaissance (Huarte le cite, par exemple, dans son *Examen de ingenios*⁷).

Un autre texte souvent cité à l'appui des affirmations des *Problemata* et des *Parva naturalia* est un texte de Rufus d'Éphèse (autre médecin et autre autorité médicale), qui affirme que les individus affectés de mélancolie peuvent devenir savants dans des sciences et des savoirs qu'ils n'ont jamais étudiés⁸.

Dans leurs commentaires sur la doctrine d'Aristote, les auteurs citent aussi Arétée (dont les œuvres sont largement éditées et diffusées au XVI^e siècle), qui affirme que les mélancoliques peuvent connaître les sciences « *sine praeceptore* » et devenir poètes « comme si les muses les inspiraient » :

*Species [melancholiae] autem sunt innumerae. Qui ingeniosi et eruditi sunt, astronomiam sine praeceptore, philosophiam per se ipsos callent, poeticae tanquam ab adflatu musarum periti sunt ; ita vel in morbis aliquid emolumenti habet liberalis institutio. Rudes autem et indocti homines vel pondera circumferunt, aut lutum in fictilia efformant, aut fabrilem artem exercent, aut lapides dolant*⁹.

Le texte d'Arétée était bien connu des médecins espagnols qui interviennent dans le débat sur la divination. C'est ainsi que le cite et que le traduit Andrés Velasquez, dont le texte sera repris et plagié quatre-vingt-sept ans plus tard par Murillo y Velarde :

Les formes de folie sont sans aucun doute infinies et innombrables. Car les esprits intelligents et ingénieux et ceux qui sont doués pour apprendre, comprennent et maîtrisent l'Astrologie sans l'avoir apprise sous la férule d'un maître ; ils sont Philosophes sans avoir suivi d'ensei-

7. Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, éd. de Guillermo Serés, Madrid, Cátedra, 1989, p. 372.

8. Rufus d'Éphèse, *Œuvres*, éd. de Charles Daremberg et Charles-Émile Ruelle, Paris, 1879, p. 456.

9. Arétée de Cappadoce, *Aretaei Cappadocis Opera Omnia*, (*Medicorum graecorum opera quae exstant*, tome 24), éd. Carolus Gottlob Kuhn, Leipzig, in officina libraria Car. Cnoblochii, 1828, pp. 80-81.

gnement dans ce domaine et maîtrisent la Poésie comme si les Muses les inspiraient¹⁰.

En revanche, la doctrine de Platon sur la fureur inspirée est très peu citée (on remarquera le contraste avec Marsile Ficin). En Espagne, à la différence de l'Italie, certains héritages (notamment l'héritage platonicien) sont laissés de côté dans cette lecture et cette interprétation des textes aristotéliens.

On soulignera donc l'importance des médecins et des héritages médicaux utilisés et sollicités dans la glose et l'interprétation des textes aristotéliens (ou attribués à Aristote) sur la prophétie. De la sorte, le thème de la divination est infléchi vers le domaine médical et la sphère de la compétence médicale. Les médecins apparaissent investis d'une compétence pour parler de prophétie et de délire inspiré, et ils seront très nombreux, en Espagne, à s'engouffrer dans la brèche créée par les *Problemata* et par les *Parva naturalia*.

La présence et l'utilisation des théories aristotéliennes sur la prophétie chez les médecins espagnols jusqu'en 1575

Jusqu'à la publication de l'*Examen de ingenios* (1575) les théories aristotéliennes sur la prophétie trouvent un écho favorable quoique discret chez les médecins espagnols. En effet, jusqu'à cette date, les affirmations sur les capacités prophétiques de certains individus demeurent assez allusives dans le corpus médical. Le *De somniorum interpretatione* d'Arnau de Vilanova affirme qu'il existe des rêves prémonitoires et qu'il est possible de prédire l'avenir par les songes¹¹. La traduction espagnole du *Lilium medicinae*, publiée à Séville en

10. Andrés Velásquez, *Libro de la melancholía*, Séville, Hernando Díaz, 1585. f. 69 v° : « *sin dubda son infinitas y sin número las especies de locura. Porque los ingeniosos y agudos, y los hábiles para ser enseñados, penetran y saben la Astrología sin ser enseñados, ni tener maestro, son Philosophos, sin ser enseñados, y saben Poesia como si las musas se la infundieran* ». Le même passage est repris, mot pour mot, dans Tomás Murillo y Velarde, *Aprobación de ingenios y curación de hipochondricos*, Saragosse, Diego de Ormer, 1672, f. 6 v°.

11. Arnau de Vilanova, *De somniorum interpretatione*, éd. et trad. de José Francisco Ivars, Barcelone, Labor, 1975, pp. 4 sqq.

1495, fait allusion aux prophéties des mélancoliques : « certains sont des prophètes et sont inspirés par le saint esprit et ils commencent à prophétiser et ils prophétisent beaucoup d'événements à venir sur le monde, sur l'antéchrist et sur d'autres choses non naturelles et pour exposer tout cela des journées entières n'y suffiraient pas »¹². Le médecin Francisco de Villalobos affirme que les malades atteints de *mania*, maladie fréquemment attribuée à la bile noire, peuvent deviner « les choses présentes et à venir » : « car on a observé que certains malades atteints de *mania* / ont deviné les choses présentes et à venir »¹³. La tradition astrologique médiévale appuyait et favorisait ces interprétations, affirmant –comme le fait le *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, traduit sous Alphonse le Sage– que l'influence de Saturne permet à celui qui est né sous son signe de deviner l'avenir¹⁴.

En 1572, le médecin grenadin Pedro Mercado aborde la question de la divination mélancolique dans ses *Diálogos de philosophía natural y moral*, mais de manière également très allusive et finalement assez ambiguë. Dans le *Diálogo sexto de la melancolía*, il affirme que les mélancoliques vivent « en imaginant mille accidents et désastres qui le plus souvent se produisent » (« *imaginando mil inconvenientes y desastres, que suelen acaecer* »)¹⁵. L'emploi du verbe « *soler* » –qui affirme la réalisation habituelle, mais non la certitude absolue de ces prophéties– et surtout la brièveté du propos montrent que la théorie aristotélécienne (ou pseudo-aristotélécienne) des *Parva naturalia* et

12. Bernardo Gordonio, *Lilio de medicina*, trad. anonyme, Séville, s. i., 1495, f. 56 r° : « *Otros se veen que son prophetas & que son espirados del espiritu sancto : & comiençan a prophetizar & muchas cosas por venir prophetizan del mundo & del antechristo & assi de otras cosas no naturales : para lo qual contar no abastarian los dias presentes* ».

13. Francisco de Villalobos, *Sumario de la medicina*, dans *Algunas obras del doctor Francisco López de Villalobos*, Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1886, p. 321 : « *porque miraron / que algunos manjacos y profetizaron / las cosas presentes y las venideras* ».

14. Aly Aben Ragel, *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, éd. de Gerold Hilty, Madrid, R.A.E., 1954, p. 184.

15. Pedro Mercado, *Diálogos de Philosophía natural y moral*, Grenade, Hugo Mena, 1572, f. 128 r°.

des *Problemata* n'avait pas encore engendré tous ses fruits ni toutes ses implications dans le discours médical.

L'Examen de ingenios (1575) de Juan Huarte de San Juan

C'est indubitablement le médecin navarrais (mais installé depuis sa jeunesse à Baeza) Juan Huarte de San Juan (1529-1588) qui donne toute son ampleur et toute sa résonance à la théorie aristotélicienne sur la divination. En effet, dans son *Examen de ingenios para las ciencias* (Pampelune, 1575), dont certains passages feront l'objet d'une censure inquisitoriale, Juan Huarte affirme la possibilité de la divination mélancolique. Intitulé *Donde se muestra que el ánima vegetativa, sensitiva y racional son sabias sin ser enseñadas de nadie, teniendo el temperamento conveniente que piden sus obras*, le chapitre IV de l'*Examen de ingenios* affirme qu'un ignorant (« *rústico* ») peut, sous l'influence de la mélancolie, de la manie, de la frénésie, deviner l'avenir, faire des vers, et devenir un expert dans des arts, des sciences ou des langues qu'il n'a jamais apprises auparavant, le tout sans intervention divine ou démoniaque :

si un homme contracte une maladie par laquelle le cerveau change brusquement sa température (comme cela arrive dans la manie, la mélancolie et la frénésie), il perd en un instant –s'il était sage et savant– tout son savoir et dit mille sottises ; et s'il était ignorant, il acquiert plus d'intelligence et de capacités intellectuelles que celles qu'il avait¹⁶.

Que le malade atteint de frénésie parle le latin sans l'avoir auparavant appris alors qu'il était en bonne santé montre la correspondance qui existe entre le latin et l'âme rationnelle. Le frénétique peut ainsi parler le latin sans l'avoir appris auparavant, car la maladie modifie la disposition de son cerveau et le met dans le même état que celui qui a inventé la langue latine, ce qui lui permet de trouver les mêmes mots que l'inventeur de cette langue¹⁷.

16. Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, pp. 304-305 : « *si el hombre cae en alguna enfermedad por la cual el cerebro de repente muda su temperatura (como es la manía, melancolía y frenesía) en un momento acontesce perder, si es prudente cuanto sabe, y dice mil disparates ; y si es nescio, adquiere más ingenio y habilidad que antes tenía* ».

17. *Op. cit.*, pp. 314-315 : « *Hablar el frenético en latín sin haberlo en sanidad aprendido muestra la consonancia que hace la lengua latina al ánima racional*.

Selon Huarte, l'homme peut connaître le futur suivant des principes purement naturels notamment par l'imagination et l'entendement, facultés stimulées respectivement par la mélancolie chaude (*melancholia adusta*) et la mélancolie naturelle : « l'homme a été fait à l'image de Dieu, il participe de la divine providence et il a la capacité de connaître les trois dimensions du temps : il a la mémoire pour le passé, les sens pour le présent et l'imagination pour l'avenir »¹⁸. Et « si les démons peuvent deviner l'avenir par des conjectures et par un processus de déduction à partir de certains signes, l'âme rationnelle peut faire la même chose, si l'individu a cette sorte de tempérament qui le rend apte à deviner l'avenir »¹⁹.

Pour illustrer ses affirmations, Huarte rapporte plusieurs historiettes, notamment le cas d'un paysan ignorant (« *rústico labrador* ») qui, sous l'emprise de la frénésie, fit un discours « aussi riche en procédés rhétoriques, aussi élégant et policé que celui que Cicéron aurait pu faire devant le Sénat romain »²⁰.

L'utilisation que Huarte fait de l'héritage aristotélicien a aussi une incidence sur l'affirmation des conditions de la prophétie : en effet, Huarte –s'appuyant sur Aristote– affirme que ces phénomènes ont une origine purement naturelle.

[...] *De esta manera pudo el frenético encontrar con la lengua latina y hablar en ella sin haberla en sanidad aprendido ; porque desbaratándose por la enfermedad el temperamento natural de su cerebro, pudo hacerse por un rato como el mesmo que tenía el que inventó la lengua latina, y fingir como que los mesmos vocablos* ».

18. *Op. cit.*, p. 317 : « *que el hombre fue hecho a semejanza de Dios, y que participa de su divina providencia, y que tiene potencias para conocer todas tres diferencias de tiempo : memoria para lo pasado, sentidos para lo presente, imaginación y entendimiento para lo que está por venir* ».

19. *Op. cit.*, p. 319 : « *Y si los demonios alcanzan lo que está por venir, conjeturando y discurriendo por algunas señales, eso mesmo puede hacer el ánima racional [...] teniendo aquella diferencia de temperamento que hace al hombre con providencia* ».

20. *Op. cit.*, pp. 305-306. Dans la marge, Huarte affirme qu'une telle frénésie inspirée est issue de la bile chaude et sèche qui peut être de la « cholère » mais aussi de la *melancholia adusta*.

Les conditions de la prophétie : affirmation d'une causalité naturelle, et la priorité des causes naturelles sur les causes surnaturelles

En Italie, Marsile Ficin attribuait les aptitudes prophétiques des mélancoliques à une influence surnaturelle, à l'intervention de « divins daemons » qui inspirent le sujet²¹. Cette interprétation de la doctrine aristotélicienne des *Problemata* et des *Parva naturalia* était due à la volonté, de la part de Ficin, de concilier l'héritage aristotélicien (qui est plutôt naturaliste) et l'héritage platonicien (qui parle de fureur « divine »).

En revanche, la position de Huarte est une position naturaliste et c'est en ce sens, strictement et profondément naturaliste, qu'il va utiliser l'héritage aristotélicien des *Parva naturalia* et des *Problemata*. Pour Huarte, la prophétie, la fureur inspirée et les dons des mélancoliques ont une origine purement naturelle et humorale. C'est le tempérament et la physiologie qui expliquent ces phénomènes :

les hommes qui ont le tempérament adéquat pour cela peuvent connaître beaucoup de choses sans les avoir préalablement perçues par les sens ou apprises de quelqu'un²².

Si leur cerveau s'échauffe excessivement, beaucoup d'hommes arrivent à connaître l'avenir, comme le font les Sybilles ; ce qui –selon Aristote– est dû non à une maladie, mais à l'excès de chaleur naturelle. De sorte que non seulement Aristote admet comme cause principale de ces phénomènes la chaleur du cerveau, mais en plus il blâme ceux qui attribuent ces prodiges à une divine révélation et non pas à une cause naturelle²³.

21. Marsile Ficin, *De Vita Triplici*, Bâle, 1549, pp. 19-20 : « Unde divinis influxibus oraculisque ex alto repletus, nova quaedam inusitataque semper excitat, & futura praedicit ». La référence est tirée de Lawrence Babb, *The Elizabethan Malady*, East Lansing, Michigan State College Press, 1951, p. 65.

22. Juan Huarte de San Juan, *op. cit.*, pp. 311-313 : « los hombres, tiniendo el temperamento que sus obras han menester, pueden saber muchas cosas sin haber tenido de ellas particular sentido ni haberlas aprendido de nadie ».

23. *Ibid.* : « por calentarse demasiadamente el cerebro, vienen muchos hombres a conocer lo que está por venir, como son las sibilas ; lo cual dice Aristóteles que no nace por razón de la enfermedad, sino por la desigualdad del calor natural. [...] De manera que no solamente admitió Aristóteles por causa principal de estas cosas extrañas el temperamento del cerebro, pero aun reprehende a los que dicen ser esto revelación divina y no cosa natural ».

Aussi Huarte se moque-t-il de ceux qui cherchent des causes surnaturelles, affirmant qu'il faut privilégier les causes naturelles. Les déclarations de Huarte s'inscrivent dans un contexte polémique, comme semble le suggérer le médecin navarrais lui-même, répondant par avance à de potentielles critiques :

Il me semble entendre déjà ceux qui abhorrent la philosophie naturelle dire qu'il s'agit d'une grande supercherie et d'un grand mensonge et que, si par hasard cela a été véridique, c'est parce que le démon, avec la permission de Dieu, est entré dans le corps de cette femme et des autres frénétiques dont j'ai parlé et qu'il leur a fait dire ces choses étonnantes. Et même cela, ils ont du mal à l'admettre, car selon eux le démon ne peut connaître l'avenir, car il n'a pas l'esprit de prophétie. Ces individus tiennent pour un grand argument de dire « cela est faux, car je n'arrive pas à comprendre comment cela peut se produire », comme si les choses ardues et complexes étaient à la portée de leurs entendements grossiers ²⁴.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'une partie des passages où Huarte affirme la divination mélancolique, l'affranchissant de toute influence démoniaque ou divine, fut expurgée²⁵. L'opinion de Huarte et son utilisation de l'héritage aristotélicien allait rencontrer de multiples détracteurs.

La collision avec le dogme chrétien : le débat sur la prophétie et les songes prophétiques au tournant des XVI^e et XVII^e siècles

En effet, les théories de Huarte entrent en collision avec le dogme chrétien qui interdit les pratiques divinatoires et qui affirme que nul

24. *Op. cit.*, p. 310 : « *Ya me parece que oigo decir a los que huyen de la filosofía natural que todo esto es gran burla y mentira, y, si por ventura fue verdad, que el demonio, como es sabio y sutil, permitiéndolo Dios se entró en el cuerpo de esta mujer y de los demás frenéticos que hemos dicho, y les hizo decir aquellas cosas espantosas. Y aun confesar esto se les hace cuesta arriba, porque el demonio no puede saber lo que está por venir, no teniendo espíritu profético. Ellos tienen por fuerte argumento decir : "esto es falso, porque yo no entiendo cómo puede ser", como si las cosas dificultosas y delicadas estuviesen sujetas a los rateros entendimientos y de ellos se dejasen entender* ».

25. *Op. cit.*, p. 318.

ne peut connaître l'avenir. À titre d'exemple, le *De catholicis institutionibus liber, ad praecauendas & extirpandas haereses admodum necessarius* (1569) de Diego de Simancas, qui sera largement réédité, consacre son *Titulus XXI* à la divination et affirme que cette pratique n'est pas compatible avec le dogme²⁶.

Le texte de Huarte va donc susciter de nombreuses réactions, notamment parmi des médecins également rattachés à l'espace andalou.

En 1585, Andrés Velásquez, médecin à Arcos de la Frontera, répond de manière très hostile à Huarte dans son *Libro de la melancholía, en el cual se trata de la naturaleza de esta enfermedad, y si el rústico puede hablar en latin o filosofia estando phrenético o maníaco sin primero lo haber aprendido*. Contre Huarte, et contre les théories aristotéliennes (ou considérées comme telles en cette fin de XVI^e siècle) Velásquez nie toute forme de divination d'origine naturelle :

Je tiens pour impossible en bonne philosophie (et bien que le docteur Huarte de San Juan dans son *Examen de ingenios* use des pages et des pages à prouver le contraire en citant des exemples) qu'aucun mélancolique puisse parler le latin sans savoir cette langue, ni philosopher sans l'avoir préalablement appris²⁷.

Pour Velásquez, « aucune maladie ne permet ces actes, aucun tempérament n'est adapté à ces actions et à ces œuvres » (« *en ninguna destas enfermedades se puede llegar a hazer semejantes actos [...] ni puede aver adaptado temperamento para semejantes acciones y obras* ») et seule l'action du démon peut expliquer ces phénomènes²⁸.

En 1587, le médecin Francisco Valles de Covarrubias évoque aussi la question de la divination dans le *De sacra philosophia* (nous avons

26. Diego de Simancas, *De catholicis Institutionibus*, Compluti, apud Andream de Angulo, 1569, ff. 85 v^o-86 r^o.

27. Andrés Velásquez, *Libro de la melancholía*, Séville, Hernando Díaz, 1585, f. 70 v^o : « *Tengo por imposible en buena Philosophia, (aunque gaste más papel en su examen de ingenio el Doctor san Juan en traer exemplos para provar su opinión), que pueda ningún melancholico hablar latin, sin lo saber, ni Philosophar, sin lo aver aprendido* ». Le refus de la divination mélancolique est réitéré ff. 72 r^o et 73 r^o.

28. *Op. cit.*, ff. 74 v^o et 79 v^o.

utilisé l'édition de Lyon, 1595). Valles de Covarrubias y condamne les auteurs « plus désireux de susciter la curiosité des lecteurs que de respecter la vérité » (« *Philosophos minus exactos, & qui admirationi magis student quam veritati* ») qui ont affirmé les merveilleuses aptitudes prophétiques des mélancoliques. Pour l'auteur du *De sacra philosophia*, ces opinions sont absurdes et contraires au dogme chrétien (« *Verum dictas assertiones constat sapientium omnium consensu censi iam absurdas, & esse dogmatibus ecclesiasticis dissonas* ») et les mélancoliques accomplissant de telles prouesses le font nécessairement sous l'influence des esprits malins (« *teneri a spiritibus inmundis, atque spiritus inmundos talium morborum causas esse* »)²⁹.

Alonso de Freylas, né à Jaén, formé à Grenade et médecin du cardinal Bernardo de Rojas Sandoval, archevêque de Tolède, publie en 1606, à Jaén, chez Fernando Díaz de Montoya un opuscule intitulé *Si los melancólicos pueden saber lo que está por venir con la fuerza de su imaginación o soñando*, dont le titre renvoie très clairement à l'héritage des *Parva naturalia*. Freylas se propose de savoir « s'il est possible, de manière naturelle, par la force et la nature de l'humeur mélancolique, que l'on puisse connaître et pronostiquer l'avenir, sans l'aide d'aucun esprit, bon ou mauvais » (« *si es posible naturalmente que, con la fuerza y naturaleza del humor melancólico, se pueda saber y pronosticar lo que está por venir sin consulta de algún espíritu bueno, o malo* »)³⁰. L'auteur conclut son opuscule en affirmant que les mélancoliques ne peuvent, par des causes purement naturelles, deviner l'avenir, parler des langues qu'ils n'ont jamais apprises ou devenir savants dans des sciences qu'ils n'ont jamais étudiées :

Même si d'autres auteurs affirment que les mélancoliques peuvent parler plusieurs langues qu'ils ne connaissent pas, comme le latin, le grec ou l'hébreu, il est impossible que cela arrive dans l'ordre naturel ; et si cela

29. Francisco Valles de Covarrubias, *De sacra philosophia*, Lugduni, apud fratres de Gabiano, 1595, pp. 225-226. La divination mélancolique est également condamnée aux pp. 170 et 171 du même ouvrage.

30. Alonso de Freylas, *Discurso si los melancólicos pueden saber lo que está por venir con la fuerza de su imaginación o soñando*, Jaén, Fernando Díaz de Montoya, 1606, p. 1.

arrive, c'est parce que le démon réside dans cet individu ou manipule les facultés pour réaliser de telles œuvres³¹.

Seul Dieu, selon Freylas, dispose d'une connaissance parfaite de l'avenir, que l'homme ne peut pas connaître par des causes purement naturelles. Freylas répond ainsi très clairement à Huarte, affirmant que la prophétie ne peut avoir une cause naturelle :

Et ainsi, aucune divination ou prophétie, véritable et parfaite, ne peut être purement naturelle (« *Y assi ninguna adivinacion, o profecia verdadera y perfecta no puede ser mere natural* »)³².

Selon moi il n'est pas possible qu'il y ait en l'homme une force naturelle qui, grâce à une certaine disposition du corps, ou grâce à une puissante imagination, lui permette de connaître l'avenir (« *a mi parecer es imposible que aya en ningun hombre natural fuerça con ninguna templança ni humor, ni con poderosa imaginacion, para saber lo que está por venir* »)³³.

Pedro García Carrero consacre deux chapitres importants de ses *Disputationes medicae* (Alcalá de Henares, 1603) à la question des dons des mélancoliques et à leurs pouvoirs prophétiques : le chapitre X (intitulé « *An melancholici possint naturaliter quolibet sermone loqui* ») et le chapitre XI (intitulé « *An possint futura praedicere* »), et il arrive aux mêmes conclusions que Velásquez et que Freylas : la bile noire n'a pas le pouvoir, par elle-même, de permettre la prophétie, laquelle suppose nécessairement l'intervention d'un démon ou d'un ange mauvais³⁴. Alonso de Santa Cruz, dont le *Dignotio et cura affectuum melancholicorum* est publié à Madrid en 1622 arrive aux mêmes conclusions³⁵.

31. *Op. cit.*, pp. 7-8 : « *aunque hay otros autores que digan que los melancólicos pueden hablar diferentes lenguas que no saben, como Latín, Griego, o Hebreo, es imposible que esto sea en orden natural, sino que quando esto acontece está el demonio en el tal sugeto o mueve los instrumentos para aquellas obras* ».

32. *Op. cit.*, p. 5.

33. *Op. cit.*, p. 6.

34. Pedro García Carrero, *Disputationes medicae*, Alcalá, Justo Sánchez Crespo, 1603, pp. 256-262.

35. Alonso de Santa Cruz, *Dignotio et cura affectuum melancholicorum*, Matriti, apud Thomam Iuntam, 1622, p. 5.

Enfin, une large partie de l'*Aprobación de ingenios* du médecin Tomás Murillo y Velarde (Saragosse, 1672) est consacrée à la divination mélancolique et la rejette fermement. Pour Murillo y Velarde, seule la possession démoniaque explique les dons de certains mélancoliques : « avec la permission de Dieu, le démon entre dans le corps de ces mélancoliques et leur permet de dire ces choses extraordinaires » (« *porque permitiéndolo Dios, y entrando [el demonio] en el cuerpo de aquellos Melancholicos, vienen a dezir, y a hablar aquellas cosas de que los demás se admiran* »)³⁶. Mais le texte de Velarde est, pour une large part, un plagiat de celui d'Andrés Velásquez, publié quatre-vingt-sept ans auparavant. Ce texte est le dernier d'un débat qui était déjà clos vers 1620 et le texte de Murillo s'inscrit davantage dans une logique de répétition et de plagiat que dans une optique d'interprétation personnelle de l'héritage aristotélicien.

*

En Espagne, les théories aristotéliennes formulées dans les *Parva naturalia* sont intégrées dans un vaste débat sur la divination, sur sa réalité (la divination est-elle possible ?), sur ses causes et conditions (naturelles ou surnaturelles). Des échos de ce débat apparaîtront dans la deuxième partie du *Quichotte* (publiée en 1615), à travers notamment l'épisode du singe de Maître Pierre (*Don Quichotte*, II, 26), qui peut deviner le passé et le présent, mais non l'avenir, ou encore la farce de la tête enchantée, chez Antonio Moreno, à Barcelone.

Les médecins apparaissent comme des acteurs majeurs du débat. Le texte des *Problemata* (XXX, 1), sollicité pour l'occasion, apporte à la divination une base physiologique, qui fait des médecins des spécialistes de la question.

Les textes d'Aristote (ou attribués à Aristote) sont instrumentalisés dans un débat qui oppose Huarte (défenseur d'une causalité purement naturelle de l'inspiration, de la prophétie et de l'extase inspirée) aux théories platoniciennes et néoplatoniciennes (qui affirment l'origine surnaturelle de l'inspiration, attribuée à une inspiration divine ou à de

36. Murillo y Velarde, *Aprobación de ingenios*, Saragosse, Diego Dormer, 1672, f. 30 v°. La divination mélancolique est niée de manière répétée aux ff. 7 r° et v°, 23 r°, 27 r°, 37 r°.

divins « démons ») ainsi qu'au discours démonologique qui voit dans la divination et dans ces états d'inspiration une manifestation démoniaque.

Dans ce débat, le texte de Huarte joue un rôle de véritable détonateur, suscitant de vives réactions. L'examen de la chronologie le montre bien : c'est à partir de la publication de l'*Examen de ingenios* (1575) que s'instaure le débat sur la possibilité de la prophétie et sur les dons prophétiques des mélancoliques.

La réception des théories aristotéliennes sur la divination pose la problématique de l'articulation entre héritage païen (aristotélien, en l'occurrence) et théologie chrétienne : en l'occurrence, la tension contradictoire qui se pose entre le texte païen et l'héritage chrétien se résout en défaveur du texte d'Aristote. À l'exception de Huarte, qui privilégie l'héritage aristotélien et l'explication naturaliste, tous les autres médecins qui lui répondent dans le débat accordent la priorité au dogme catholique (qui affirme l'impossibilité de la divination) sur la fidélité à Aristote.

Entre 1585 et 1620, la possibilité d'une prophétie ou d'un délire inspiré dû à des causes purement naturelles (humorales) telle que l'affirment les *Parva naturalia* ou les *Problemata* est donc définitivement niée. L'hostilité envers la théorie aristotélienne de la divination mélancolique est encore plus forte chez les auteurs qui ne sont pas médecins. Ainsi Juan de Horozco (qui publie en 1588 son *Tratado de la verdadera y falsa profecía*), fait explicitement référence aux théories de « certains médecins » (l'expression vise Huarte) qui défendent les dons des mélancoliques : « l'humeur mélancolique est si puissante que, selon certains médecins, elle transforme les idiots en érudits, et l'on raconte que beaucoup de mélancoliques ont parlé le latin et fait des vers, et que d'autres ont deviné l'avenir »³⁷. Mais pour Juan de Horozco ces dons sont nécessairement dus à une inspiration démoniaque :

[...] ceux qui ont pensé que les malades pouvaient deviner l'avenir parce que, grâce à la maladie, les humeurs sont purifiées et l'âme est plus libre pour juger les choses et les comprendre, se sont lourdement trompés ; car,

37. Juan de Horozco, *Tratado de la verdadera y falsa profecía*, Segovia, Juan de la Cuesta, 1588, f. 82 r° : « puede tanto por si esta melancolía, que según autores médicos suele hazer letrados los idiotas ; como se cuenta de muchos que han hablado Latín, y han hecho versos. [Y] otros que han adivinado ».

quand bien même cela arrive souvent, nul ne peut, dans l'ordre naturel, connaître l'avenir. Et si des malades ont deviné l'avenir, c'est parce que le démon a parlé à travers eux en utilisant les humeurs, surtout s'il s'agit de l'humeur mélancolique, comme cela s'est avéré dans les prophéties de Saül³⁸.

La défense et la glose des théories aristotéliennes sur la possibilité de la prophétie et les dons des mélancoliques relèvent du leurre (« *se engañaron mucho* ») : elles sont désormais erreur, égarement et illusion.

38. *Op. cit.*, f. 80 r° : « *se engañaron mucho los que pensaron [...] que los enfermos adivinaban, porque se adelgaza el humor, y el alma se halla más libre para juzgar las cosas, y entenderlas, porque aunque sea verdad que suele suceder esto, quanto a lo que es menester para el discurso natural ninguno puede llegar a saber lo que está por venir. Y si ya se ha visto en algunos enfermos que realmente han adivinado es, porque el demonio ha hablado en ellos aprovechándose del humor, particularmente si es de melanchólico, conforme a lo que dizen muchos del prophetizar de Saül* ».