



HAL
open science

La philosophie de l'amour dans l'Espagne du XVe siècle

Carlos Heusch

► **To cite this version:**

Carlos Heusch. La philosophie de l'amour dans l'Espagne du XVe siècle. Littératures. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 1993. Français. NNT: . tel-00734876

HAL Id: tel-00734876

<https://theses.hal.science/tel-00734876v1>

Submitted on 24 Sep 2012

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.

UNIVERSITÉ DE LA SORBONNE NOUVELLE
PARIS III

LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR
DANS L'ESPAGNE DU XV^e SIÈCLE

THÈSE POUR LE DOCTORAT
(Arrêté du 30 mars 1992 — Doctorat Européen)

Présentée par Carlos HEUSCH

§

Sous la direction de monsieur Michel GARCIA
Professeur à l'Université de la Sorbonne Nouvelle
Paris III

1993

REMERCIEMENTS

En quatre ans de recherches nous avons eu le loisir de rencontrer bien des personnes dont l'aide et le soutien ont contribué à rendre possible le présent travail. C'est bien évidemment à elles que vont nos remerciements les plus sincères. Le congrès de l'Asociación Hispánica de Literatura Medieval, tenu à Salamanque au mois d'octobre 1989 a été pour nous l'occasion de faire la connaissance d'éminents professeurs venus de nombreux pays, comme Alan Deyermond, Martí de Riquer, Francisco Rico, Pedro Cátedra, Jacques Joset, George Greenia, Derek Carr et bien d'autres dont les bonnes paroles et conseils, tantôt dans le cloître de l'« Universidad vieja », tantôt sur une terrasse de la Plaza Mayor, ont été pour nous source d'enrichissement et d'interrogations nouvelles, des échanges qui, en outre, ont pu se poursuivre épistolairement. Mais ce congrès nous a aussi offert la possibilité de rencontrer de jeunes chercheurs de notre âge avec lesquels nous avons noué de solides liens d'amitié, tout particulièrement avec Manuel Ambrosio Sánchez et Jesús Rodríguez Velasco. Leur sollicitude et leur empressement nous ont aidé à surmonter de multiples difficultés dans la réalisation de notre travail, jusque dans les derniers moments de la rédaction, où références et documents s'égarèrent souvent. Dans ces situations, seule la bonne volonté de tels amis peut vous aider à les retrouver.

Nos remerciements doivent aussi aller à une structure humaine comme le Centre de Recherche sur l'Espagne Médiévale (C.R.E.M.) de l'Université de Paris III, dont le soutien constant et l'idée du travail d'équipe ont été pour nous d'un très grand apport. Le fait que le C.R.E.M. soit, en outre, une structure d'accueil nous a permis de rencontrer des chercheurs invités par le Centre dont la connaissance ou les retrouvailles ont été pour nous capitales. Tel est le cas de Jeremy Lawrance et de Pedro Cátedra qui passèrent à Paris quelques jours lors du colloque « Ecrits et lectures au Moyen Age », organisé par le C.R.E.M. et tenu au Collège d'Espagne les 16 et 17 novembre 1990. Nous ne saurions remercier assez messieurs Lawrance et Cátedra pour les bons conseils qu'ils nous ont apportés, à un stade crucial de nos recherches, mais aussi pour leur aimable soutien et leur généreux accueil, en particulier celui de Pedro Cátedra qui nous accueillit magnifiquement à l'université de Salamanque au printemps dernier.

Un mot ému pour les dames du service de prêt aux enseignants de la Bibliothèque de la Sorbonne qui ont fait preuve de compréhension devant la précipitation avec laquelle nous avons souvent eu besoin d'un livre. Sans oublier

Colette Grandjean, secrétaire de l'U.F.R. d'Etudes Ibériques et Latino-américaines de l'Université de Paris III dont le zèle nous a permis de concilier les plages horaires de l'enseignement et celles que la recherche exigeait. Un remerciement aussi pour les collègues et le responsable des U.V. dans lesquelles nous avons enseigné pendant la réalisation de notre travail.

Nous remercions aussi chacun des membres du jury, messieurs Augustin Redondo, Bernard Darbord, Jeremy Lawrance, Pedro Cátedra et Michel Garcia pour l'intérêt qu'ils consacreront à la lecture et à l'examen de notre travail. Nous leur savons d'ores et déjà gré de toutes les remarques qu'ils formuleront et qui, sans aucun doute, serviront à le parfaire.

Nous tenons à exprimer notre plus profonde et sincère gratitude à notre directeur monsieur le professeur Michel Garcia qui a eu la patience et le courage de nous diriger depuis nos toutes premières recherches, en 1985, jusqu'à aujourd'hui. Il s'est toujours donné la peine d'examiner chacun de nos textes à la virgule près, a accepté de mettre en place une *hot line* téléphonique pour toute consultation, quels qu'en fussent le jour et l'heure, a toujours répondu à nos questions et a parfois mis sens dessus dessous sa bibliothèque pour y répondre d'une manière scientifiquement irréprochable, n'a jamais pensé aux heures qu'il consacrait à notre travail et qui étaient souvent volées à un repos mérité. Enfin, il a su nous inculquer à chaque instant tout ce que les livres ne disent pas, un esprit de recherche, de travail, un oeil curieux mais critique, sceptique mais enthousiaste derrière lequel se cache l'authentique volonté de savoir.

Last but not least, sur le plan strictement personnel, je dois remercier ceux et celles qui ont bien voulu endurer avec nous les affres de la recherche et les désagréments qu'elles entraînent : celle qui a dû en pâtir au quotidien, ma famille, le Phalanstère de l'Olive avec tous ses habitants, mes amis..., tous ceux à qui je n'ai pas toujours pu consacrer tout le temps que j'aurais souhaité.

AVANT-PROPOS

C'est à la fin de l'année 1988 que nous avons déposé notre sujet de doctorat, quelques mois après la soutenance de notre Diplôme d'Etudes Approfondies. Dans le cadre de cette formation à la recherche nous avons réalisé une étude pour tenter d'évaluer la présence de l'éthique aristotélicienne au sein des doctrines morales dans l'Espagne du XV^e siècle. A la recherche des commentaires hispaniques des oeuvres morales d'Aristote nous nous sommes trouvé face à des textes divers mais qui étaient souvent réunis autour d'un intérêt commun, celui qu'ils portaient aux éléments constitutifs d'une sociabilité. Ce que les commentaires à l'*Ethique* recherchaient avant tout, c'était la possibilité de fonder en raison un discours sur les relations humaines. Dès lors, cette volonté se cristallisait dans une attention tout à fait particulière portée aux livres VIII et IX de l'*Ethique* dans lesquels Aristote traite le problème de l'amitié. Nous avons alors pensé que cet intérêt pour le problème de l'amitié devait faire l'objet d'une analyse détaillée, car il allait bien au-delà des enseignements universitaires. L'analyse bibliothéconomique de l'*Ethique à Nicomaque* prouvait que des traductions et des commentaires divers se retrouvaient dans la plupart des bibliothèques nobiliaires, en particulier chez le marquis de Santillane, une présence que la nouvelle traduction latine de Leonardo Bruni, suivant des critères rhétoriques "humanistes", avait rendu plus aisée.

Cette première constatation en a vite entraîné une deuxième. Le discours sur l'amitié pouvait difficilement faire abstraction de celui sur l'amour. La théorie de l'amitié tantôt présupposait, tantôt impliquait une théorie de l'amour, ce qui était, d'ailleurs, tout à fait explicite dans certains textes comme le *Breuioloquio de amor & amiçia* d'Alfonso Madrigal, el Tostado, dont le titre indiquait clairement le parallélisme des deux notions. Par le biais d'Aristote, on allait donc vers l'amitié mais aussi vers l'amour. Cela pouvait paraître d'autant plus singulier qu'il n'y a pas à proprement parler, dans toute la philosophie d'Aristote, de théorie sur l'amour. Certes, le platonisme avait produit une conception esthétique-morale de l'amour. On la redécouvra, épurée de ses avatars alexandrins et haut-médiévaux, au XV^e siècle, dans les académies italiennes, et au XVI^e dans la Péninsule Ibérique, avec la percée de la culture humaniste italienne et la diffusion des *Dialoghi d'amore* de Léon

l'Hébreu¹. En revanche, l'aristotélisme ne s'est intéressé que très accidentellement à l'amour. Cela est dû en grande partie aux distinctions lexicales qu'Aristote fait subir à cette notion. Dans le grec d'Aristote il n'y a aucun terme qui corresponde à la polysémie de l'*amor* latin. Les termes *philia* et *eros*, ont le plus souvent chez Aristote les sens respectifs d'*amitié* et *concupiscence* (le désir naturel des plaisirs charnels). L'un relève donc de l'éthique et, par conséquent de la recherche du bonheur social, l'autre de la passion, et donc de la psychologie et de la philosophie naturelle. Il peut arriver, cependant, que *philia* soit utilisé dans l'acception de l'affect passionnel². Or on s'est habitué depuis longtemps à parler d'une "théorie aristotélicienne de l'amour". En fait, cette théorie n'est pas le fait d'Aristote mais de ses commentateurs médiévaux qui, en introduisant le terme latin et l'idée chrétienne d'*amor*, ont fait subir au discours aristotélicien sur la *philia* et l'*eros* d'importantes modifications sémantiques. L'association de l'*amor* à l'*eros* aristotélicien sera même le cheval de bataille des péripatéticiens les plus véhéments, ceux qu'on appellera "averroïstes" et "hétérodoxes" et que l'évêque de Paris, Etienne Tempier, condamnera en 1277. Leur vision du prétendu "amour aristotélicien" sera directement dirigée, dans une complète apologie du sensualisme, contre les doctrines officielles de la morale ecclésiastique au sujet du péché de la chair, de la chasteté, la continence, etc. D'une manière certes moins radicale, saint Thomas systématisera la notion aristotélicienne de *philia-eros*, assimilée aussi à l'*amor*, pour en faire la première et la plus importante de toutes les passions. C'est ainsi, dans les universités, que l'amour aristotélicien est né. Mais ce travail réalisé sur les doctrines du Stagirite met bien en évidence le fait que maints auteurs du Moyen Age ont ressenti le besoin de produire une pensée systématique et, par conséquent, théorique sur l'amour. C'est cette constatation qui nous a amené à considérer que l'étude de l'intérêt pour l'amitié devait nécessairement s'élargir pour s'insérer dans la problématique générale de la théorisation, au Moyen Age, du phénomène amoureux.

Par le biais d'une ouverture culturelle que l'on peut associer au pré-humanisme, à la fin du Moyen Age, amour et amitié ont pu constituer les deux principaux objets d'une théorie de l'homme autant dans sa dimension sociale — l'amitié — que dans sa dimension proprement affective — l'amour. Néanmoins,

¹ Cf. de Juan de ENCINAS le *Dialogo de amor. Institutado Dorida. En que se trata de las causas por donde puede justamente un amante (sin ser notado de inconstante) retirarse su amor. Nuevamente sacado a luz, corregido y enmendado por Juan de Enzinas*. Varèse : Philippe de Junta/ Juan Baptistam, 1539, in 8. 8 f. + 102 fols. D'après A. PALAU Y DULCET (*Manual del librero hispanoamericano*. Barcelone, 1923-1927) ce « dialogo de amor » est une refonte des *dialoghi* de Léon l'Hébreu. Nous n'avons pas pu voir l'imprimé pour confirmer ou non cette information.

² C'est le cas de *Ethique à N.*, II, 4, 1105b 21.

lorsque l'idée de cette problématique prenait corps dans notre esprit, nous étions encore prisonniers d'une conception réductrice de l'amour, sans doute héritée des présupposés de la critique sur laquelle nous nous étions déjà penché. Nous voyions dans l'amour la manifestation d'un sentiment subjectif unissant l'homme soit à ses semblables, soit à l'Autre radical, à la femme. Une lecture déjà ciblée des textes du XIV^e et du XV^e siècles a considérablement repoussé les limites de notre problématique. A la recherche de ce qui serait l'idée en soi d'amour pour les auteurs de cette période, nous nous sommes aperçu que la portée sémantique de la notion était beaucoup plus grande que celle que nous pensions. L'amour ne concernait pas que l'individu concret, il couvrait, pour ainsi dire, tous les domaines de discours des textes médiévaux. Il instituait une vision du monde dont les répercussions étaient manifestes au sein de toutes les représentations : religieuses, sociales, politiques et, enfin, celles que nous croyions être exclusives au départ, humaines. C'est donc en fonction de cette constatation, essentiellement due à la découverte des textes eux-mêmes, que nous avons bâti la problématique générale de notre recherche.

SOMMAIRE

PREMIERE PARTIE L'ORDRE AMOUREUX

L'amour et le sacré

L'affectus naturalis

L'amour politique

DEUXIEME PARTIE AMOUR ET AMITIE

La valeur de l'amitié médiévale

L'amitié selon le *Breuioloquio* d'Alfonso de Madrigal

L'amitié humaniste

TROISIEME PARTIE LES CONFLITS DE L'AMOUR

Le naturalisme amoureux

Les forces de l'amour

Dire l'amour

INTRODUCTION

« S'aucuns est qui ne saiche l'art
D'amors, en cest livre regart,
Lise et apreigne, et quant saura
S'il vuelt amer, si amera. »

Maître Elie

Problématique générale

La simple lecture des textes médiévaux, quel que soit le genre auquel ils appartiennent, débouche sur le constat d'une omniprésence de l'amour et des termes qui l'expriment. On le rencontre dans tous les domaines de la production écrite médiévale : la religion, la morale, l'histoire, le droit, la parémiologie, la science, la fiction, la poésie... Une recherche sur les formes théoriques de l'amour au Moyen Age est nécessairement déterminée par ce constat initial. L'amour est doté, dans les textes médiévaux, d'une charge et d'une efficacité sémantiques si importantes qu'il devient le principe organisateur et structurant de la plupart des discours quels que soient leurs domaines d'application.

L'amour est beaucoup plus qu'un sentiment subjectif, qu'un besoin physiologique ou psychique, qu'une force universelle outrepassant le pouvoir des hommes. Ces définitions, que nous avons héritées d'une "surlittérisation" de notre représentation du Moyen Age et de la Renaissance¹, restent exactes mais ne sont aucunement suffisantes pour rendre compte de toute la portée discursive du concept d'amour au Moyen Age. Leurs limitations viennent du fait qu'elles ont essayé d'appréhender l'amour à partir d'une logique du sujet. L'amour littéraire n'existe que comme manifestation, soit douloureuse soit extatique, d'une conscience. Les chefs-d'oeuvre de la fiction médiévale, à partir desquels on a voulu se faire une idée de l'amour au Moyen Age, ne cessent de se représenter l'amour comme cette jonction de l'accidentel et du nécessaire qui frappe soudain la conscience de l'homme, le poussant à mener jusqu'au bout son action, en dépit de difficultés, de

¹ En grande partie, cette vision "littéraire" de l'amour au Moyen Age a été véhiculée par des travaux devenus des "classiques" tels que *L'Amour et l'Occident* de Denis de Rougemont.

dangers et d'attentes. Le *Roman de la Rose* ou les différentes oeuvres des cycles arthuriens en sont bien la preuve.

Notre propos, parti de ce constat d'omniprésence du concept d'amour au Moyen Age, consiste à montrer que cette logique du sujet n'est qu'une des formes possibles de l'amour parmi bien d'autres. Et c'est là que se pose le premier problème de notre recherche. Qu'est-ce que l'amour en dehors de cette logique du sujet à partir de laquelle on s'est habitué à le penser? Et, plus exactement, qu'exprime-t-il, cet amour s'il dit autre chose que les sentiments d'une individualité?

Il faut donc commencer par établir ce que l'amour exprime, si ce n'est pas uniquement cet "accident nécessaire" de la conscience. Si on essaie de se faire une première idée de la signification du concept d'amour, à partir des différentes acceptions que l'on rencontre dans les textes, on constate que l'amour sert essentiellement à indiquer une structure relationnelle qui constitue sa forme la plus générale. C'est sans doute cet aspect, somme toute assez évident, qui a été éclipsé par la vision littéraire de l'amour, conçu comme passion individuelle. Dès lors qu'on ne se limite plus au terrain strictement littéraire, on se rend compte que l'amour sert à exprimer un ordre relationnel entre des consciences. Il devient même le terme grâce auquel prend forme, au Moyen Age, la structure de tous les rapports, entre les hommes ou entre les hommes et Dieu. L'amour est le terme générique auquel se rattachent tous les concepts qui indiquent la relation tels que la bonté divine, la charité sous toutes ses formes, les dépendances politiques, l'amitié ou le sentiment passionnel inter-sexuel. Si l'amour est si présent dans tous les textes médiévaux, c'est bien pour cette raison : parce qu'il n'est pas qu'un sentiment subjectif; parce qu'il permet de mettre en place un ordre, une économie des inter-relations, et, par conséquent, des formes de pouvoir et de soumission, des droits et des devoirs, des intersections entre le métaphysique et le physique... Il est, en outre, à même de constituer à la fois une profonde unité et une distance irréductible autant entre les hommes qu'entre les sexes.

Dès lors, prend forme une problématique nouvelle. Si l'amour est avant tout, dans sa plus grande généralité, le noyau de toutes les structures relationnelles, par quel moyen en rendre raison? Ne doit-on pas tenter de trouver un principe organisateur de cette structure qui nous permettrait de rendre compte d'une plus grande spécificité du discours amoureux? Quelle est donc la grille d'intellection de l'ordre amoureux?

En fait, cet amour relationnel peut se déployer dans deux formes opposées de rapports qu'il est possible de schématiser à partir d'une métaphore géométrique. Il

est un ordre amoureux vertical et un autre horizontal. Les rapports verticaux sont ceux qui s'appliquent à des relations d'inégalité. L'amour devient une espèce de sève² qui peut circuler entre des inégaux, tantôt en montant, tantôt en descendant; il est ce qui, en dépit des différences, permet une communication authentique — mystique, politique ou sociale — entre des êtres à l'origine séparés; il fait figure de *nexus* et donc de symbole qui relie le haut et le bas, le Ciel et la terre, le dominant et le dominé, l'agent et l'agi, la cause et l'effet. Cet amour est un "regard" soit vers ce qui est au-dessus, soit vers ce qui est au-dessous. On le rencontrera entre Dieu et l'homme, entre le souverain et le vassal, entre les époux, entre le père et le fils...

A la verticalité de cet ordre amoureux s'oppose l'horizontalité des relations qui sont fondées sur un regard direct vers l'objet qui se trouve sur le même plan, vers l'égal. Cet amour horizontal, en tant que projection de soi dans un Autre identifié à soi, se confond pleinement avec la notion d'amitié, pierre de touche d'un ordre amoureux structurant une certaine conception de la sociabilité où l'amour ne circule plus de manière hiérarchique mais s'étend, se répand comme une tache d'huile, entre des semblables.

Les deux directions fondamentales de ce repère géométrique permettent de définir une troisième dimension de l'amour, un amour en profondeur qui mêle verticalité et horizontalité. Il s'agit de l'amour passionnel. Lorsque le regard de l'homme se porte directement sur l'Autre radical qu'est la femme, l'horizontalité de l'amour est affectée d'une certaine forme de verticalité. Le regard de l'homme de la fin du Moyen Age sur la femme n'est ni absolument horizontal ni tout à fait vertical; il ne peut être qu'oblique, qu'en profondeur, une forme mitoyenne de regard relevant à la fois des caractéristiques de l'une et de l'autre des deux directions. En effet, à l'origine, la passion amoureuse inter-sexuelle se conçoit selon l'horizontalité des modèles de l'amitié, comme le souligne René Nelli³, c'est-à-dire qu'elle est le moyen d'une véritable communion entre des consciences, d'une fusion grâce à laquelle deux êtres ne font plus qu'un. Mais cette vision rencontre vite l'écueil de ses propres présupposés. Les modèles de l'amitié, du fait de leur absolue horizontalité, présupposent une égalité totale entre les êtres, un face-à-face, un vis-à-vis que les représentations sociales des différences entre les sexes ne sont pas en mesure de souffrir. Comment alors regarder amoureuxment la femme? La contradiction entre l'égalité abstraite des deux sexes et leur inégalité concrète, imposée par les

² Nous ne faisons que filer la métaphore de l'arbre, si souvent employée au Moyen Age, pour rendre compte des situations hiérarchiques.

³ Cf. R. NELLI, *L'Érotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963, p. 277.

représentations sociales, explique une progressive déviation vers les modèles verticaux qui est contemporaine de la mise en place dans l'Occident médiéval d'une théorie de l'amour inter-sexuel, avec la constitution de ce qu'on a appelé l'amour courtois et l'amour chevaleresque. Dans les deux cas, c'est infléchi par l'amour vertical, celui des modèles politiques et religieux essentiellement, que la passion amoureuse est théorisée. Parce que la femme ne peut être regardée que verticalement : soit rehaussée au-dessus de l'homme et partant assimilée au souverain ou à la divinité, soit rabaissée au-dessous de lui et considérée comme le parangon de tous les vices et péchés. Reine ou vierge d'un côté, monstre ou prostituée de l'autre, la femme que l'amour oblige l'homme à aimer ne peut faire l'objet que de la plus totale des dévotions ou de la plus véhémence des répugnances. Mais pratiquement jamais le regard amoureux de l'homme ne passe par l'identité.

D'où vient cette alternative? La femme aimée est une image inversée de l'homme, soit dans la supériorité — la perfection que l'homme ne peut atteindre — soit dans l'infériorité — le néant qu'il cherche à fuir —, ce que tous les discours, littéraires et scientifiques, et toutes les pratiques, courtoises ou sexuelles, ne cessent d'affirmer. Cette ambivalence du regard sur la femme est particulièrement forte en Espagne et surtout au ^{xv}^e siècle au cours duquel d'une part, la littérature sentimentale qui exalte la figure de la femme connaît un développement sans précédent et, d'autre part, le thème du dépit amoureux, de la "belle dame sans merci", se transforme souvent en acerbe satire, voire en obscénité. La conséquence de cette dualité s'est concrétisée dans la fameuse polémique, plus forte et plus longue ici que dans d'autres cours européennes, sur le féminisme. Du fait de son tiraillement entre l'horizontalité et la verticalité, l'amour pour la femme s'enferme dans le paradoxe, dans la controverse, et les attitudes palinodiques des auteurs à ce sujet ne sont de cette tension qu'une confirmation supplémentaire.

Verticalité, horizontalité et profondeur. Telles sont les trois directions de l'amour : l'amour hiérarchique, l'amitié, le sentiment amoureux inter-sexuel. Ce repère constitue la référence qui guidera notre analyse. Nous suivrons ce fil conducteur et examinerons d'abord les différents visages de l'amour vertical, puis les enjeux des théories médiévales de l'amitié comme forme par excellence de l'amour horizontal. En dernier lieu, nous analyserons la complexité d'une théorisation et d'une mise en discours de l'amour entre les hommes et les femmes.

Etablissement du *corpus* de textes étudiés et état de la question

Si nous aspirions à une pleine exhaustivité, notre *corpus* comprendrait la presque totalité de la production textuelle espagnole des XIV^e et XV^e siècles, tellement, comme nous l'avons évoqué dans notre introduction, la notion d'amour est présente dans les textes. Nous avons dû, logiquement, réaliser des choix en fonction de la problématique précise de notre étude. La recherche des fondements théoriques du discours amoureux, dans sa triple dimension — la hiérarchie, l'amitié et l'amour inter-sexuel —, nous a amené à ne retenir pour nos analyses détaillées que les oeuvres qui présentaient les plus grandes singularités théoriques, celles dont les idées avaient exercé le plus d'influence, ou encore celles qui étaient le fruit direct d'une construction théorique antérieure.

De ce fait, le texte le plus important de notre *corpus* est, sans aucun doute, le *Breuilquoio de amor & amiçia* d'Alfonso de Madrigal, dit el Tostado, rédigé vers le milieu de la décennie 1430-1440. Son étude justifierait à elle seule une recherche monographique, puisque ce long traité sur l'amour (soixante-quatorze folios dans le manuscrit de Salamanque), sans doute le plus long jamais écrit dans tout le Moyen Age castillan, a longtemps fait l'objet, de la part de la critique, du plus inexplicable des oublis. Jusqu'en 1989, pour ainsi dire personne ne s'était intéressé à ce texte, exception faite de Pedro Cátedra qui en avait édité quelques chapitres portant sur l'amour charnel¹ et qui, à cette époque, avait déjà achevé l'essentiel de ses recherches sur les manifestations "universitaires" du discours amoureux qui allaient voir le jour, trois ans plus tard, dans un ouvrage extrêmement important pour notre étude, *Amor y pedagogía en la Edad Media*². Cette même année, 1989, paraissait à Valladolid un petit livre de Nuria Belloso Martín³ qui, malheureusement, se contente, dans la plupart des chapitres prétendument analytiques sur le *Breuilquoio*, de rapporter par le moyen de la paraphrase les principales idées du futur évêque d'Avila, sans même distinguer ce qui relève de l'auteur ou de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote que le Tostado commente longuement. Or, à part ces deux études, rien d'autre n'a été écrit explicitement sur ce traité. Sans doute, cet oubli peut être expliqué par le fait que le *Breuilquoio* est encore aujourd'hui à l'état de manuscrit⁴.

¹ Cf. P. CATEDRA, *Del Tostado sobre el amor*. Barcelone : Stelle dell'Orsa, 1986.

² Salamanque : Université, 1989.

³ N. BELLOSO MARTIN, *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Valladolid : Universidad-Caja de ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1989.

⁴ On en a conservé deux manuscrits, l'un à Salamanque (ms. 2178) et l'autre à l'Escorial (h-II-15).

Un projet d'édition avait été lancé par Pedro Cátedra et sa Biblioteca Española del siglo XV, mais il n'a pu aboutir. Aussi nous sommes-nous proposé, avec l'accord du professeur Cátedra, de faire la transcription du manuscrit de Salamanque, que nous publions, en tant que travail d'édition, en annexe de notre doctorat. Le *Breuilloquio* traite essentiellement des principales formes d'amour (l'amour pour la terre natale, entre les conjoints, entre parents et enfants, l'amour charnel...) et, surtout de l'amitié, sujet qui occupe la plus grande partie du traité. Aussi, on ne sera pas étonné de retrouver le Tostado et son *Breuilloquio* dans chacun des grands mouvements de notre recherche. Il nous permettra de mieux cerner la vision "pré-humaniste" de l'*affectus naturalis*, c'est-à-dire les relations parentales, puis de comprendre l'actualisation dans le *cuatrocientos* espagnol des idées aristotéliennes sur l'amitié et, enfin, il nous offrira une théorie complète de l'amour inter-sexuel conçu comme passion "naturelle". En outre, afin de parfaire notre analyse de la pensée du Tostado sur l'amour, nous introduisons dans notre *corpus* une autre oeuvre du futur évêque d'Avila qui marque le stade final de l'évolution de sa pensée *de amore*. Il s'agit de la dixième des *Questiones vulgares* (ou *poeticas*), rédigées vers 1446, portant sur le dieu Cupidon⁵.

Nous incorporons aussi à notre *corpus* les textes qui sont directement issus des idées tostadiennes sur l'amour. Il s'agit d'abord de l'anonyme *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* (circa 1475), longtemps attribué par la critique au Tostado et même confondu parfois avec le *Breuilloquio*. Nous disposons de deux éditions de ce texte, l'une de la fin du XIX^e siècle, réalisée par A. Paz y Melia, et l'autre, beaucoup plus récente, que l'on doit aussi à Pedro Cátedra⁶. Dans la même descendance tostadienne se trouve la *Repetición de amores* (1497) de Lucena⁷. Jusqu'à l'étude de Pedro Cátedra⁸, cette oeuvre n'avait été abordée que comme une manifestation, hyperbolique même, de l'antiféminisme de la littérature castillane du

⁵ Nous nous sommes servi de l'imprimé qui se trouve à la Bibliothèque de la Sorbonne (R. ra. 209) et qui correspond à l'édition d'Anvers de 1551 : *Las XIII qvestiones del tostado, a las qvatro dellas por marauilloso estilo recopila toda la sagrada escriptura. Las otras diez qvestiones poeticas acerca del linaje y sucession, delos dioses delos Gentiles*. Anvers : Martin Nucio, 1551.

⁶ *Tratado que hizo el Tostado de cómo al ome es nescesario amar*. Ed. d'A. PAZ Y MELIA, in *Opúsculos literarios de los siglos XIV á XVI*. Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892, p. 219-244 et *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Ed. de Pedro CATEDRA, in *Del Tostado sobre el amor*, éd. cit., p. 7-68.

⁷ Il s'agit sans doute de Luis de Lucena, bien que la critique n'en ait pas encore la certitude. Le texte est une espèce de patchwork universitaire fait de multiples plagiats dont la *Historia de duobus se amantibus* d'Æneas Silvio Piccolomini, le *Tratado de cómo al hombre...* et la "Question de Cupido" des *Questiones vulgares* du Tostado.

⁸ *Amor y pedagogía...*, éd. cit.

xv^e siècle, sans qu'on ait cherché à élucider ses connexions avec la culture universitaire.

Notre étude des formes théoriques de l'amour hiérarchique commence par l'amour sacré. La plupart des oeuvres du xv^e siècle qui abordent cette question le font souvent d'une manière éparse, secondaire, ou, en revanche, trop dogmatique, c'est-à-dire en se contentant de reproduire ce qui serait le discours officiel de l'Eglise à ce sujet. Leur valeur théorique est, de ce fait, assez réduite. Ce n'est pas le cas d'une oeuvre qui, par ailleurs, a été très peu étudiée, malgré ses répercussions dans la culture philosophique de la Renaissance et du Siècle d'Or. Il s'agit de la *Theologia naturalis* du catalan Ramon Sibiuda, plus connu en France sous le nom que lui donne Montaigne, Raymond Sebond⁹. Or le livre III de la *Theologia naturalis* développe une théorie complète de l'amour hiérarchique, qui répond tout à fait à notre problématique. Etant donné l'influence qu'aura sur le franciscanisme espagnol des siècles suivants l'oeuvre de ce mystérieux catalan, résidant à Toulouse, de la première moitié du xv^e siècle, on peut voir en lui un précurseur de la spiritualité moderne dont l'*amantia* méritait une étude détaillée.

L'analyse de la valeur politique de l'amour dans l'Espagne du xv^e siècle ne saurait faire l'économie d'une étude des *Partidas* d'Alphonse X : d'abord parce que c'est surtout à la fin du Moyen Age que cette oeuvre produit un effet sur les théoriciens et les grands personnages publics; ensuite, parce que l'idée d'amour politique qu'elle développe est foncièrement en avance sur son temps. Elle présuppose des conceptions politiques qui sont celles que certains secteurs tenteront de mettre en place aux xv^e et xvi^e siècles. On retrouve ce même esprit dans les chapitres des *Partidas* consacrés à l'amitié, dans lesquels l'idée aristotélicienne de *philia* est réadaptée au projet politique alphonsin. Aussi devons-nous les analyser dans le cadre de notre étude sur l'amour d'amitié. En matière de théorie politique, l'influence des *Partidas* se laisse sentir chez certains auteurs du xv^e siècle dont nous étudions les textes politiques, tels que Mosén Diego de Valera, essentiellement le *Tratado de providencia contra Fortuna*¹⁰, et Rodrigo Sánchez de Arévalo, auteur de la *Suma de la política*¹¹.

⁹ Cf. *Theologia naturalis siue liber creaturarum de hominem & de natura eius inquantum homo. et de his quibus sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum et omne debitum ad quod homo teneretur et obligatur tam deo quam proximo*. Nous suivons l'édition lyonnaise de 1526.

¹⁰ Toutes les oeuvres de Valera que nous étudions sont réunies dans l'édition de M. PENNA, *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. CXVI, vol. I, Atlas, 1959.

¹¹ Ed. de J. BENEYTO PEREZ. Madrid : C.S.I.C., 1944.

De même qu'il est difficile de s'interroger sur l'amour politique au xv^e siècle sans faire état des doctrines antérieures, il nous a paru que, pour comprendre le phénomène de l'amitié il était nécessaire de s'intéresser aux conceptions qui ont immédiatement précédé notre période et qui avaient encore une certaine vigueur à la fin du Moyen Age. C'est dans la littérature didactique des XIII^e et XIV^e siècles que nous avons rencontré la plus grande interrogation sur la valeur de l'amitié. Ces textes, comme les *Castigos e documentos* attribués à Sanche IV, le *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel, ou le *Libro del Caballero Zifar*, développent des *exempla* sur l'amitié, souvent à partir du *Disciplina clericalis* de Petrus Alphonsi, sans cesse reproduits et augmentés. La synthèse de cette vision de l'amitié se trouve dans un opuscule de Don Juan Manuel exclusivement consacré à ce sujet, *De las maneras del amor* qui clôt le *Libro enfenido*.

Notre analyse de l'amitié au xv^e siècle est axée sur la différence de point de vue avec les discours précédents. Cette différence est appuyée sur l'étude du *Breuioloquio*, comme nous n'avons dit, mais aussi sur les autres manifestations de ce qui serait une conception pré-humaniste de l'amitié. On retrouve une telle représentation de l'amitié d'abord dans l'entourage culturel du marquis de Santillane. Nous étudions les idées de ce dernier sur l'amitié ainsi que la manière dont les reprend son chapelain, Pero Díaz de Toledo, auteur du *Diálogo e Razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, qui consacre plusieurs chapitres à l'amitié. Enfin, cette vision pré-humaniste de l'amitié est réadaptée par un auteur, encore méconnu, qui rédige, vers la fin du siècle, un *Tratado de amiçia*. Il s'agit de Ferrán Núñez, légiste au service du deuxième Iñigo López de Mendoza, petit-fils de son homonyme.

Comme on l'a déjà évoqué la seule théorie complète de l'amour inter-sexuel se trouve dans le *Breuioloquio* du Tostado. Seule donc cette oeuvre intéresse notre projet dans sa totalité. A côté du traité du Tostado et les textes de sa descendance universitaire, nous étudions certains aspects théoriques des oeuvres les plus représentatives du discours amoureux dans l'Espagne du xv^e siècle, en nous centrant sur le contexte culturel le plus immédiatement en contact avec Alfonso de Madrigal, c'est-à-dire la cour littéraire de Jean II. C'est aux littérateurs de la première moitié du xv^e siècle que se pose avec le plus de vigueur la question d'une théorie amoureuse conditionnée par l'existence d'un savoir sur l'amour. Tantôt dans la poésie, tantôt dans la prose, les auteurs ne manqueront pas de faire état de leurs connaissances sur un tel savoir, de même que, parfois, ils chercheront à produire eux-mêmes des positions théoriques. Ainsi retrouvera-t-on, dans différents passages de notre travail, des analyses de l'*Arcipreste de Talavera* d'Alfonso Martínez de Toledo, sans doute

la plus grande *reprobatio amoris* du XV^e siècle castillan et qui n'est pas entièrement dénuée d'ambiguïtés. D'autre part, étant donné que le problème théorique de l'amour est directement lié au discours médical, nous faisons aussi état des sources médicales les plus répandues (Bernard de Gordon ou Arnaud de Villeneuve) dont ont pu se servir les auteurs, ainsi que des textes, en rapport avec la médecine, qui ont été produits dans la Péninsule pendant notre période et qui sont souvent en rapport avec certaines préoccupations littéraires, comme le *Sumario de la medicina* du docteur Francisco López de Villalobos, grand ami de Fernando de Rojas. De même, nous consacrons une attention spéciale au *Speculum al foder*, oeuvre catalane du début du XV^e siècle, dans laquelle l'amour charnel est abordé avec une grande liberté de ton. Sous couvert de discours médical, cet ouvrage est sans doute le traité érotique le plus singulier de l'Occident médiéval.

*

La raison d'être de notre recherche ne résulte pas uniquement d'un intérêt scientifique mais aussi d'une situation critique. Rares sont, en effet, les études qui aient cherché à approfondir l'idée théorique de l'amour dans sa globalité. Les références critiques dont on dispose souffrent trop souvent du partage moderne des savoirs et des disciplines d'étude. Or, comme on l'a déjà évoqué, l'une des particularités du phénomène amoureux au Moyen Age est qu'il réunit les différents champs de savoir, qu'il rassemble les contenus discursifs en adéquation avec une idée encyclopédique de la science, dont il fait partie. Le résultat est que, dans certains des champs de savoir qui se sont constitués, par la suite, en sciences indépendantes, la question de l'amour a été plus ou moins évacuée. C'est le cas, par exemple, de l'histoire politique. Si des notions comme la souveraineté, la légitimité, ou le pouvoir, dont la pertinence est une constante historique jusqu'à nos jours, ont fait l'objet des études les plus poussées, il n'en est pas de même pour l'amour. Sans doute les spécialistes ont-ils vu dans cette notion une valeur métaphorique, ambiguë, fuyante et mal définie, qui échappait à leurs schémas critiques. Peut-être aussi ont-ils pensé qu'elle était le terrain réservé d'autres modes d'analyse comme le religieux ou le littéraire. Un phénomène semblable s'est produit avec l'étude des relations parentales. L'analyse des discours médiévaux sur l'affection dans les structures de parenté s'est déplacée vers celle des représentations et des comportements sociaux dans le cadre d'une "histoire des mentalités". Il n'y est pas question de l'amour en tant que sentiment, mais des contraintes et des obligations, des conditions de vie et des structures sociales qui permettent de classer, pour un temps donné, les actions et les réactions de certains groupes humains. C'est le cas des relations conjugales et paterno-filiales. Enfin, l'amour sacré a surtout été perçu comme une manifestation de

la pensée mystique, plus ou moins réservée à une étude théologique qui n'a pas toujours pensé à mettre cette pensée en rapport avec un ordre social ou à voir comment elle était exprimée dans un contexte tout à fait différent du théologique.

D'autre part, si la relation affective d'amitié a été bien analysée dans le cadre de la pensée antique, par exemple par J. C. Fraisse¹², on ne peut pas en dire autant de ses manifestations médiévales. Surtout pour ce qui concerne l'Espagne. Le versant juridique de la question a fait l'objet de quelques réflexions¹³, mais son versant littéraire n'a pas vraiment été exploité, sauf dans des cas précis comme celui de Don Juan Manuel¹⁴. Sa présence dans la littérature parémiologique et didactique ainsi que dans les idéaux des pré-humanistes du xv^e siècle nous aurait pu laisser supposer une attitude bien différente de la critique à son égard. Mais aussi l'importance qu'accorde à cette notion Alphonse X dans les *Partidas*, où elle devient la pierre de touche du système alphonsin de la sociabilité. Seules deux petites études anglo-saxonnes sont parues au sujet de l'amitié selon Alphonse, ce qui est peu de chose¹⁵. De même est-il assez singulier que les propos du marquis de Santillane sur l'amitié, au moins ceux qui se trouvent dans le prologue de son *Bias contra Fortuna* adressé à son cicéronien ami et cousin Fernand Alvarez de Toledo, comte d'Albe, n'aient pas mis la critique sur la piste de l'importance que le Marquis pouvait accorder à cette notion. Il faut dire, cependant, que cette importance est surtout explicitée dans une oeuvre qui jusqu'à présent n'a guère suscité l'intérêt des chercheurs, le *Dialogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* de Pero Díaz de Toledo, chapelain du marquis et traducteur du *Phédon* de Platon. Le même sort a été réservé à Ferrán Núñez, peut-être à la suite du rapide jugement de son éditeur moderne, A. Bonilla y San Martín, qui voyait en lui un "aspirant" à l'humanisme sans aucune envergure¹⁶.

¹² Cf. J.C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris : Vrin, 1974.

¹³ Cf. HINOJOSA, E. *La fraternidad artificial*. Madrid, 1905; PRIETO BANCES, Ramón. « Los «amigos» en el fuero de Oviedo », *Anuario de Historia del Derecho Español*, 23 (1963 ou 1953 vérifié), p. 209-246 et ALFONSO DE SALDAÑA María Isabel. « Sobre la *amicitia* en la España medieval », *Boletín de la Real Academia de Historia* CLXX (1973), p. 376-386.

¹⁴ AYERBE-CHAUX, Reinaldo. « El concepto de la amistad en la obra del infante Don Juan Manuel », *Thesaurus* XXIV (1969), p.37-49 et MACPHERSON, Ian. « Amor and don Juan Manuel », *Hispanic Review* 39 (1971), p. 167-182.

¹⁵ Cf. J. HORACE NUNEMAKER, "Alfonso the Wise on Friendship", *Modern Language Forum* XVIII (1935), p. 97-99 et Marilyn STONE, *Marriage and Friendship in Medieval Spain : Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*, New York : Peter Lang, 1990, cf. ch. 5 "Friendship" (p. 115-130).

¹⁶ Cf. l'introduction de BONILLA Y SAN MARTIN à son édition du *Tratado de amiçia*, in *Revue hispanique* 14 (1906). Fort heureusement, des travaux de Carmen PARRILLA sont actuellement en cours pour tirer de l'oubli l'oeuvre de Núñez.

La situation critique de l'amour dans son acception sentimentale est bien différente. Sur ce point, les études ne manquent pas. Presque toutes les oeuvres du xv^e siècle où il est question d'amour de l'homme pour la femme ont été étudiées selon de multiples approches, surtout depuis le regain d'intérêt des dix dernières années pour la littérature sentimentale¹⁷. Néanmoins, la plupart de ces approches critiques de l'amour s'attachent à des considérations purement littéraires. Ce sont les problèmes de style, d'originalité esthétique, de construction, d'établissement de formes ou de genres qui retiennent l'attention de grand nombre de chercheurs. Cela n'est pas un défaut, bien au contraire. Cependant, tous ou presque s'accordent pour affirmer que la conception de l'amour qui est exprimée par ces "formes", objet de multiples études, vient directement de constructions théoriques, d'une théorie amoureuse, de ce que l'on a baptisé, en espagnol, « la tratadística amorosa » et que l'on associe à l'idée bien connue de l'*ars amandi*. On présuppose l'existence de nombreux traités théoriques sur l'amour dans lesquels les auteurs du xv^e seraient allés chercher leurs conceptions amoureuses. On se contente, cependant, de faire référence à cette panacée en matière de prétendue théorie amoureuse qu'est le *De amore* d'André le Chapelain, dont on pense qu'il a pu exercer une certaine influence, par exemple, parce qu'il avait été traduit en catalan dès le xiv^e siècle. En fait, la traduction catalane était extrêmement déficiente, très fragmentaire et avec une expression souvent incompréhensible qui l'éloignait d'une manière radicale de l'original latin d'André. De ce fait, sa diffusion fut sans doute restreinte aux soirées galantes de la cour de Jean Ier et Violante de Bar¹⁸. En revanche, le *De amore* pouvait être lu dans la version latine, mais il était alors accessible à un milieu culturel comme celui de Martínez de Toledo qui dit s'être servi du livre III du *De Amore*, la fameuse *reprobatio amoris*, pour composer son *Arcipreste de Talavera*. A part l'oeuvre du Chapelain, tant de fois citée dans les articles et les introductions, le plus souvent, les références à la « tratadística » s'arrêtent là. Autant dire que l'utilisation qui en est faite est celle qui correspond à une "idée reçue". Le fait est que cette notion de « tratadística amorosa » a rarement été problématisée. Pour ce qui concerne l'Espagne, elle n'a jamais fait l'objet d'une étude poussée. En fait, on s'est souvent contenté d'appliquer à l'Espagne ce qui avait été affirmé par certains spécialistes au

¹⁷ Cf. notre bibliographie générale. Pour des éléments de bibliographie plus exhaustifs, voir pour ce qui précède les années quatre-vingts, K. WHINNOM, *The Spanish Sentimental Romance 1440-1550 : A Critical Bibliography*. Londres : Grant & Cutler, 1983 et pour les dernières études A. DEYERMOND, *Historia y crítica de la literatura española* (dir. par F. RICO), 1/1 (Edad Media. Primer suplemento). Barcelona : Crítica, 1991, ch. 9 « Libros de Caballerías y ficción sentimental », p. 281-298 [Bibl., p. 292-298]. Voir aussi pour la poésie amoureuse du xv^e siècle A. DEYERMOND, *ibid.*, ch. 8 « La poesía del siglo XV ».

¹⁸ Cf. l'éd. d'Amadeu PAGES. Castellón de la Plana : Sociedad Castellonense de Cultura, 1930.

sujet des littératures européennes, surtout de la littérature française où les *artes amandi* fleurissaient, par exemple au XII^e siècle¹⁹. C'est donc probablement la lecture d'un ouvrage comme celui de Peter Dronke²⁰, ou la référence, par les hispanistes, à cet ouvrage qui peut être à l'origine de l'idée selon laquelle la théorie amoureuse existait en tant que telle, avec une production textuelle précise qui avait inspiré les poètes et les prosateurs du XV^e siècle. Peter Dronke, comme l'indique par exemple Keith Whinnom — dont les travaux sont si lus et admirés, à juste titre, par les hispanistes — rappelle que, selon Egidio Gorra, auteur de l'une des premières études consacrées à ce sujet²¹, il y a eu de nombreux traités théoriques sur l'amour²². En dehors de toute étude de la question directement axée sur l'Espagne, il était aisé de penser que de telles affirmations pouvaient s'appliquer à la Péninsule. C'est d'ailleurs de ce présupposé que sont parties nos recherches. Nous avons essayé de retrouver des traités théoriques espagnols contenant un *ars amandi* complet, "clés en main", directement utilisable sur le plan littéraire. Les résultats sont loin de donner raison, au moins pour ce qui est de l'Espagne, à l'affirmation de Keith Whinnom. D'ailleurs, il s'agit de textes qui, s'ils méritent bien d'autres études que celles qui leur ont été consacrées jusqu'à présent, ne constituent pas, à l'heure actuelle, une

¹⁹ Cf. FINOLI, A. M., éd., *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Capellano*, Milan-Varèse: Instituto Editoriale Cisalpino, 1969.

²⁰ DRONKE, Peter. *Medieval latin and the rise of european love-lyric*. Oxford, 1965.

²¹ Cf. Egidio GORRA, « La teorica dell'amore e un antico poema francese inedito », in *Fra drammi e poemi*, Milan : Ulrico Hoepli, 1900, p. 199-302.

²² « conviene recordar que hubo numerosos tratados medievales sobre el amor, la mayoría aún sin editar. Nos recuerda Dronke, p. 85, la existencia de un trabajo totalmente olvidado que estudia muchos de aquellos tratados [...] : Egidio Gorra, "La teoria dell'amore", *Fra drammi e poemi*, Milán, 1900 » (K. WHINNOM. Introduction à son éd. de Diego de San Pedro, *Obras completas II, Cárcel de amor*. Madrid : Castalia, 1984, p. 17 n24). En fait, ces traités ne sont pas si mystérieux que cela. Egidio GORRA se réfère presque exclusivement à la littérature française et les oeuvres qu'il cite sont, pour la plupart, celles qui ont été éditées par A.M. FINOLI, *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Capellano*, Milan-Varèse: Instituto Editoriale Cisalpino, 1969. Il s'agit, d'abord de tous les *artes* directement inspirés d'Ovide et dans le sillage de la traduction aujourd'hui perdue qu'en fit Chrétien de Troyes, comme l'*Art d'aimer* de Maître Elie, la *Clef d'Amors*, l'*Art d'Amors* et *Li remèdes d'Amors* de Jacques d'Amiens, le *Facetus* (dont on trouve plus tard une intéressante traduction catalane dont nous nous occuperons, le *Facet ço és llibre de corteria*). Puis des oeuvres nettement plus connues comme le *Pamphilus*, le *Roman de la Rose*, la *Cour d'Amors*, le *De Amore* d'André et la *Puissance d'Amours* de Richard de Fournival, auteur du *Bestiaire d'amour* bien connu. Egidio GORRA s'intéresse aussi aux oeuvres qui font état d'une divinisation de l'amour comme le *Fablel dou Dieu d'Amour*, *De Venus la deesse d'Amour*, *Panthère d'Amour*, *Florence et Blancheflor* (traduit par la suite en castillan) et *Melior et Idoine*. Les plus théoriques de ces oeuvres sont celles qui essaient de donner des préceptes et des lois de l'amour, dans la lignée la plus directe de l'*Ars amandi* d'Ovide. C'est le cas des premières, antérieures au *De Amore*. On trouve une intéressante théorisation du processus amoureux chez les femmes dans la *Puissance d'amours* de Richard de Fournival, oeuvre que nous ne connaissons que de seconde main puisqu'elle est toujours inédite, aux dires de Jean Charles PAYEN (*Le Moyen Age*, tome I de la *Littérature Française* dirigée par C. PICHOS. Paris : Arthaud, 1990, cf. "Dictionnaire des auteurs").

nouveauté dont la critique aurait à s'ébahir. Parmi les plus théoriques il y a, bien sûr, le *Breuioloquio* du Tostado, le *Tratado de amor* attribué à Juan de Mena²³, le *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, les *Leyes de amor* adressées à Hugo de Urríes, et guère plus. Certes, nombre d'autres textes présentent bien des aspects théoriques sur l'amour, mais ils ne peuvent pas être considérés comme des traités d'amour à proprement parler²⁴.

Doit-on conclure que la théorie amoureuse est en Espagne moins importante qu'ailleurs, que l'amour n'a pas su se doter d'un arrière-fond théorique? Bien sûr que non. Mais ce n'est pas uniquement dans de prétendus "traités" qu'il faut aller chercher la théorie amoureuse. Cela est, d'ailleurs, valable pour d'autres pays, par exemple l'Italie où, pendant longtemps, on a considéré que l'un des meilleurs exemples de théorie amoureuse était précisément... un poème, le fameux "Donna me prega" de Guido Cavalcanti, lu, diffusé et amplement commenté comme s'il s'agissait d'une *sacra pagina* ou d'une *auctoritas* du Philosophe. Peut-être alors devrait-on considérer un tel poème comme un "traité"? Peut-être est-ce ainsi qu'il a été perçu par ses commentateurs, comme Dino del Garbo, qui en fait l'exégèse en latin, presque comme d'un texte scientifique? Cela signifie qu'il n'existe pas une "théorie" de l'amour qui serait mise en place par des traités explicitement conçus comme tels, mais bien plutôt un *savoir* sur l'amour éparpillé au hasard des différents champs de l'Encyclopédie médiévale : la morale, la philosophie naturelle, la médecine, l'astrologie... Un savoir que certains "savants", en petit nombre, décident de compiler, de rassembler dans des oeuvres que l'on est bien forcé d'appeler des "traités" et que d'autres, les plus nombreux, mettent directement en pratique, c'est-à-dire en "expression". Et si nous insistons sur cette idée — que nous avons déjà évoquée dans notre introduction —, c'est parce qu'elle permet de comprendre les difficultés que la critique a pu rencontrer pour réaliser une étude de la théorie amoureuse au Moyen Age. Cette difficulté est celle d'une globalisation des champs d'étude. Pour étudier la théorie amoureuse médiévale il faut s'intéresser à la

²³ Cf. Ed. de M.A. PEREZ PRIEGO, *Juan de Mena, Obras completas*. Barcelone : Planeta, 1989, p. 379-391. Il y a d'autres éditions du traité, depuis la première de Ch. V. AUBRUN, « Un traité de l'amour attribué à Juan de Mena » (*Bulletin hispanique*, 50 [1948]). Cf. A. del MONTE, « La "disertación sobre el amor" atribuida a Juan de Mena », in *Civiltà e Poesia Romanze*, Bari, 1958; María Luz GUTIERREZ ARAUS, *Tratado de amor (atribuido a Juan de Mena)*. Madrid : Alcalá, 1975. Nous suivons l'édition de M.A. PEREZ PRIEGO, qui nous semble la plus conforme au ms. de Paris.

²⁴ C'est le cas, à vrai dire, de tout texte sur l'amour qui n'adopte pas directement le ton *descriptif* du point de vue d'un *moi subjectif*. On pourra toujours qualifier un tel texte de "théorique" puisqu'il prétend parler de l'amour en faisant abstraction d'une expérience concrète. C'est le cas des différents "sermons", "lettres", "questions" et "réponses" dont étaient particulièrement fêrus les chevaliers, et dont nous aurons aussi à nous occuper.

philosophie, à la médecine, à l'astrologie, à l'histoire des mentalités, au droit... et, bien entendu, à la littérature. Bref, le chercheur doit reproduire ce qu'a pu être ce savoir global, à défaut d'être précis, de l'auteur qu'il essaye de comprendre. Il ne s'agit pas uniquement de saupoudrer les analyses, par exemple, de quelques pincées de psychanalyse ou d'anthropologie structurale comme l'ont fait d'éminents spécialistes du discours amoureux²⁵, mais de chercher à épouser une réalité culturelle dans laquelle un discours, tout discours, est nécessairement pris. Cette multiplicité de champs est flagrante en ce qui concerne le savoir sur l'amour. Elle nous permet aussi de comprendre la manière dont il a été étudié : comme recherche soit sur la sexualité, soit sur l'histoire de la médecine, des pratiques sociales, des formes littéraires... Et il est vrai que l'amour est à la fois dans tous et dans chacun de ses lieux du savoir. Nous avons, cependant, pensé, en suivant, d'ailleurs, l'idée de ceux que nous souhaiterions avoir l'honneur d'appeler nos maîtres²⁶, que pour essayer d'y voir un peu plus clair, dans la limite de nos possibilités, dans ce qu'il est éventuellement permis d'appeler une "théorie amoureuse", il était grand temps de rassembler tous ces lieux trop longtemps demeurés étanches et qui sans aucun doute formaient un tout au yeux de l'écrivain de la fin du Moyen Age.

²⁵ De Rougemont ou Nelli. Ce ne sont que des exemples qui n'entachent en rien l'importance de leur oeuvre.

²⁶ La déontologie du doctorant nous interdit de citer ici des noms.

PREMIÈRE PARTIE

L'ORDRE AMOUREUX :

LE POUVOIR STRUCTURANT DE L'AMOUR

Les différentes formes d'amour vertical servent à configurer un ordre, l'*ordo amoris*. Selon le vieux postulat de Grégoire le Grand, tout ordre repose sur une hiérarchie et, par conséquent, sur un échange affectif inégal. D'un côté la dilection, de l'autre la révérence. La verticalité implique donc l'amour autant que celui-ci l'exprime. Ces formes verticales de l'amour peuvent alors s'inscrire dans les architectoniques médiévales de la hiérarchie, à l'instar d'autres représentations symboliques comme celles des "arbres", qui tendent à signifier une relation d'inégalité pouvant être ontologique, politique ou sociale, suivant les cas. Dès lors que l'amour est une forme verticale de relation il constitue le moyen d'un classement (*taxis*), d'une organisation (*ordo*) auxquels viennent se greffer des représentations sociales. L'amour se confond ici avec une vision du monde; il est intégré aux trois champs fondamentaux de l'univers médiéval : l'espace métaphysique, l'espace privé et l'espace public, ou, en d'autres termes, la religion, la famille et le pouvoir. Qu'il s'agisse du rapport au divin, des liens entre ceux qui partagent un même sang, ou des relations entre souverains et vassaux, c'est toujours de l'amour que parlent les textes. C'est "par amour" que Dieu nous donne la vie, et c'est seulement de l'amour que nous sommes tenus de lui rendre en échange. De même, il est le fondement de toute cellule parentale : les conjoints s'aiment, et de leur amour naît une descendance qui sera à son tour aimée et aimante. Enfin, le devoir principal du souverain est d'aimer sa terre et ses vassaux, et grâce à cet amour son gouvernement ne peut être que bon. De leur côté, les vassaux sont liés à leur souverain précisément par l'amour, beaucoup plus que par un besoin de protection ou un simple pacte de soutien, et surtout pas par intérêt. Cause et point de départ de toute action, condition de toutes les vertus, seul lien vraiment absolu au-delà de toutes les affinités et les alliances particulières, l'amour finit par être le principe et le fondement de la vision médiévale du monde. Les textes médiévaux, quelles que soient leur provenance et leur destination, ne cessent d'affirmer cette primauté qui est laissée à l'amour comme principe organisateur de l'univers, autant du monde d'ici-bas que des rapports avec l'au-delà.

On n'a pas suffisamment insisté sur cet aspect qui est sans doute une des caractéristiques de la pensée médiévale. A la recherche d'un principe centripète universel capable, au moins d'une manière idéale, de réunir, de rassembler tous les hommes, la religion, la morale et le droit n'ont trouvé que l'amour. Le Moyen Age est probablement, par rapport aux autres moments de l'histoire, le temps de l'amour, c'est-à-dire le temps où l'amour a joué, ne serait-ce que d'une manière théorique, le rôle le plus important dans la constitution des idéaux et des représentations d'une société. Le Christianisme en a fait non seulement le fondement de son dogme par

opposition à la Loi judaïque, mais aussi son principe social, par le biais de l'*agapè*, de la charité chrétienne. Pour les médiévaux, nourris d'augustinisme et de patristique, la société chrétienne idéale est, d'une part celle que le Christ aime et qui aime le Christ, et d'autre part celle dont les membres s'aiment les uns les autres d'un amour sans faille. La tradition exégétique chrétienne du *Cantique des cantiques*, extrêmement intense lors du renouveau culturel roman, avec des figures comme saint Bernard, s'est aussi chargée de donner à l'amour une telle primauté. L'intellection mystique des rapports entre le Christ et l'Eglise, l'ensemble des fidèles, se fait alors à travers la métaphore des Epoux spirituels, des amants mystiques. En outre, l'adaptation au christianisme de certains éléments de la mystique arabe, en particulier celle des Soufis, à partir du XIII^e siècle, a définitivement fait de toute expérience mystique une expérience amoureuse. Dans la Péninsule Ibérique, cette adaptation a été favorisée par le triculturalisme qu'exprime tout particulièrement l'*amantia* de Raymond Lulle, autant dans son versant mystique, celui de l'*Amic e amat*, que dans le versant métaphysique, par exemple dans le *Llibre de filosofia d'amor*.

Parallèlement à cette primauté de l'amour dans la religion et la mystique, la morale, assujettie aux mêmes sources textuelles, a développé une conception des liens parentaux tout aussi fondée sur l'amour. Les textes moraux ont cherché à donner au principe contractuel de l'alliance conjugale — apparentée, dans les faits, à une simple transaction entre des "clans", dans le but d'un accroissement de pouvoir, comme l'a montré Georges Duby¹ — une dimension symbolique et religieuse dont le fondement se trouve dans l'idée chrétienne de l'amour. A la suite des écrits de saint Paul et des Pères, on a voulu faire du mariage chrétien un mariage d'amour, une espèce de micro-équivalent social de la grande union mystique avec le Christ. L'amour a donc servi d'opérateur d'une entière analogie entre le religieux et le social. C'est une même conception de l'amour qui a permis d'associer intimement le plan métaphysique, voire mystique, et le plan strictement social. Bien entendu, cette association s'étend aux rapports entre les parents et leurs fils. L'idée d'un Dieu "père" aimant ses fils a été projetée sur l'amour paternel dans la cellule parentale.

Sur le plan politique, la diffusion des doctrines hiéocratiques sur la théocratie royale, à partir de la consolidation idéologique de l'Empire carolingien², a permis d'appréhender la relation politique selon les modèles de la relation religieuse. En tant que bras séculier, le monarque théocratique est l'un des représentants sur terre du

¹ Cf. G. DUBY, *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*, Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1988; et *Le chevalier, la femme et le prêtre*. Paris : Hachette, coll. "Pluriel", 1981.

² Cf. Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelone : Ariel, 1983.

pouvoir divin. De ce fait, il en épouse certaines propriétés et, tout particulièrement, la bonté. Or, la manifestation première de la bonté divine est l'amour qu'Il porte à ses créatures. Aussi, le monarque lui-même doit-il, à l'image de Dieu, être un parfait amoureux des êtres que Dieu, selon la thèse politique descendante, a placés sous son autorité. Le monarque "par la grâce de Dieu" est le commanditaire sur terre de l'amour divin. L'amour est donc le seul lien qui l'unit *symboliquement* à son peuple. Il est l'équivalent rituel, sacré, du lien naturel, de la terre. De la terre, le monarque tire sa légitimité naturelle; de l'amour à son peuple la légitimité supra-naturelle. Le souverain, en effet, qui n'aimerait pas son peuple ou qui ne régnerait pas sur la terre qui lui appartient naturellement, briserait les deux pôles de sa légitimité. Sa légitimité spirituelle, par le non-respect de la mission sacrée que Dieu lui a confiée qui est de faire régner l'amour par l'amour. Sa légitimité matérielle, en usurpant une terre qui ne lui a pas été donnée par Dieu. S'il manque à ces deux engagements, il devient tyran et peut être dépossédé de son pouvoir. Le mauvais roi est celui qui n'aime ni son peuple, ni sa terre, comme l'affirment la plupart des textes politiques, autant hispaniques qu'euro-péens. Comme nous le verrons plus loin, les *Partidas* d'Alphonse X constituent le modèle ibérique de cette légitimité par l'amour du souverain médiéval qui arrive jusqu'au *Breuilloquio de amor & amiçia* d'Alfonso de Madrigal.

Il apparaît donc que l'amour n'est pas uniquement ce principe centripète qui permet d'unir les hommes dans la religion, la famille et le pouvoir. Il est aussi ce qui permet une association intime entre ces trois champs. C'est une même conception de l'amour qui permet de réunir le religieux, le parental et le politique, en adéquation avec cette recherche d'un principe unique, de l'harmonie, de la *similitude* qui caractérise le Moyen Age. Il y a pour les médiévaux une unité substantielle entre l'amour religieux, l'amour familial et l'amour politique, ne serait-ce que parce que, comme on l'a exposé succinctement, c'est l'extension du modèle religieux qui permet une compréhension amoureuse des rapports familiaux et politiques. De ce fait, l'amour est un des principaux opérateurs de la cohérence et la cohésion du monde médiéval, tel que se le représentent idéalement les auteurs. Et nous apportons cette précision puisqu'il va de soi, comme les historiens modernes l'ont montré, que de tels principes censément fondamentaux peuvent être compris, d'une manière critique, comme étant les moyens que s'est donnés une société dans un temps donné, pour légitimer des actions et entériner des pratiques, afin de les rendre incontestables. La *sacralisation* des rapports que permet cette conception de l'amour masque bien d'autres intentions. Le fondement éthico-religieux de l'amour a toujours accompagné depuis ses débuts l'expansion et la consolidation du christianisme. De même, l'idée

chrétienne de la famille permet d'évacuer, au moins superficiellement, la fonction socio-économique première du mariage. Enfin, la relation politique d'amour entre souverains et vassaux est inhérente à l'adoption par l'Occident médiéval des thèses politiques descendantes, au détriment des thèses ascendantes, fondées non pas sur le principe vertical de la participation amoureuse, mais sur l'idée de l'intérêt commun de la *res publica*.

Cette conception de l'amour vertical est donc entièrement prise dans ce que nous pouvons appeler un discours idéologique. Elle hérite de présupposés et elle a pour but de fonder en raison des idéaux et des interdits ou, pour reprendre des termes de l'anthropologie, des *totems* et des *tabous*. Cela revient à dire qu'elle met sans cesse en place des oppositions, des antinomies, des rapports de force. La conception verticale de l'amour s'insère dans une idéologie en ceci qu'elle fonde des rapports dialectiques, somme toute indissociables de toute forme de verticalité, de hiérarchie. L'idée d'un haut et d'un bas implique nécessairement la détermination d'un bon et d'un mauvais, d'un meilleur et d'un pire, d'un fort et d'un faible, d'un dominant et d'un dominé. Si l'amour est une hiérarchie, il devient la structure sur laquelle peuvent se greffer ces différents degrés. Et c'est là aussi que réside la force idéologique de l'amour. Il permet d'exclure en incluant. A l'instar d'un filet qu'on fait remonter à la surface, il permet de saisir tous les éléments épars en les plaçant les uns au-dessus ou au-dessous des autres, en rehaussant certains et en abaissant d'autres. Tel est le sens médiéval de l'ordre, de l'ordination, comme le suggère Georges Duby : « l'ordination rassemble en même temps qu'elle trie »³. Ainsi, l'idée religieuse de l'amour peut exclure toutes les autres formes d'amour considérées comme basses et fausses, et, tout particulièrement l'amour charnel. De même, l'amour conjugal passe par la supériorité de l'homme sur la femme et des parents sur les fils. Enfin, l'amour du seigneur pour ses vassaux est la marque de l'infinie distance qui le sépare d'eux. L'amour vertical est tout le contraire d'un mélange, d'une fusion. Il instaure un rapport, il crée un lien, il inclut dans une relation, tout en opposant, tout en excluant, c'est-à-dire en interdisant l'idée d'une identité. On ne peut aimer verticalement que dans la différence.

C'est selon ce principe explicatif que nous avons organisé notre analyse de l'amour vertical, en passant en revue, tour à tour, chacun des trois champs fondamentaux sur lesquels ils prennent appui : le religieux, le parental et le politique. Nous avons essayé de mettre en lumière les différents jeux d'oppositions, de tensions entre des contraires, que la verticalité implique et dans lesquels transparaît une

³ G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard, 1978, p. 95.

idéologie. Nous devons, d'ailleurs, ajouter que notre analyse se limite à ce propos. Notre intention n'est donc pas d'étudier toutes les manifestations religieuses de l'amour au XV^e siècle, ni d'examiner l'importance de l'amour dans tous les discours sur le mariage et sur la famille, ni de procéder à une analyse exhaustive du concept d'amour en tant que fondement des représentations politiques. Cela nous entraînerait dans des développements portant sur l'histoire des mentalités et des moeurs qui s'écarteraient de notre problématique axée sur les fondements théoriques du discours amoureux au XV^e siècle. Il nous a paru que l'importance théorique de cette conception de l'amour réside précisément dans cette structure verticale et dialectique dont les implications épistémologiques et littéraires sont capitales pour notre tentative de compréhension des pratiques discursives de l'amour.

I. L'AMOUR ET LE SACRÉ

A. Les deux amours et les deux archiprêtres, Juan Ruiz et Martínez de Toledo

L'extension conceptuelle de l'amour dans les textes médiévaux est productrice d'équivocité. Un seul et même terme s'applique à des champs sémantiques différents, voire opposés comme dans le cas du sacré et du profane. Car, c'est bien de l'amour et uniquement de l'amour qu'il est question autant dans le sacré que dans le profane. Qu'il s'agisse de la chair ou de l'esprit le terme employé est celui d'« amour ». Le meilleur témoignage de cette ambiguïté fondamentale de l'amour se trouve dans le *Libro de buen amor* de l'Archiprêtre de Hita qui non seulement se propose de la mettre en lumière mais aussi de l'exploiter littérairement. Tout d'abord, Juan Ruiz, comme tant d'autres, commence par opposer le sacré et le profane en se servant d'une adjectivation. Il y a un « buen amor » et un « loco amor ». Si on prend au pied de la lettre le prologue en prose du *Libro de buen amor*¹, on y trouve une traditionnelle *reprobatio* de l'amour mondain, du « loco amor ». L'existence de deux amours, chez un Juan Ruiz qui se fait, au moins formellement, l'écho de la tradition moraliste chrétienne, entraîne l'exclusion de l'un d'eux. Le sacré évacue le profane. Si l'amour est double, il faut que l'un soit "bon" et l'autre "mauvais"; l'un correspond à la sagesse, à l'entendement conçu comme un don de Dieu — comme l'exprime le thème de l'*intellectum tibi dabo*, par lequel commence le "sermon" de Juan Ruiz —, l'autre, en opposition directe, n'est que le fruit de la folie, de la corruption des facultés de l'âme² :

« E desque está informada e instruida el alma que se ha de salvar en el cuerpo linpio, e piensa e ama e desea omne el buen amor de Dios e sus mandamientos. [...] E otrosí desecha e aborresçe el alma el pecado del amor loco d'este mundo. »³

¹ C'est ce que fait Martínez de Toledo, grand admirateur du *Buen amor*, qui fait référence au « tratado » de l'« arçipreste de Fita » (*Corbacho*, I, IV, Ed. de M. GERLI, Madrid : Cátedra, 1981, p. 75). On peut supposer qu'il n'y a vu qu'une *reprobatio amoris*.

² Ce schéma reprend la thématique de l'homme corrompu par la chute, tel qu'il est exploité par la prédication antérieure, en particulier chez saint Bernard. C'est dans les trois facultés de l'âme, entendement, mémoire et volonté, que se trouvent les "marques" de la chute morale de l'homme. L'entendement est dans l'erreur, la mémoire est défaillante et la volonté est corrompue. Cf. M.M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*. Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1977.

³ Nous suivons la dernière édition de Jacques Joset, *Libro de buen amor*, Madrid : Taurus, 1990, p. 77-79.

De même qu'il est un bon et un mauvais amour, il est aussi une bonne et une mauvaise âme; une âme corrompue et une âme qui peut aspirer au salut. Le péché de l'amour mondain est, bien entendu, l'oeuvre de l'âme corrompue :

« Comoquier que a las vegadas se acuerde pecado e lo quiera e lo obre, este desacuerdo non viene del buen entendimiento, nin tal querer non viene de la buena voluntad, nin de la buena [memoria] non viene tal obra; ante viene de la flaqueza de la natura humana que es en el omne, que se non puede escapar de pecado [...]. E viene otrosi de la mengua del buen entendimiento, que lo non ha estonçe, porque omne piensa vanidades de pecado [...]. E aún digo que viene de la pobredad de la memoria que non está instructa del buen entendimiento, así que non puede amar el bien nin acordarse d'ello para lo obrar... »⁴

On retrouve donc cette dialectique que met en place l'idée verticale de l'amour. Pour que l'amour sacré puisse trouver la place prédominante qu'on veut lui donner il faut rabaisser, écarter son contraire, il faut l'assimiler au néant. Cette dialectique devient beaucoup plus violente dans l'*Arcipreste de Talavera* de Martínez de Toledo qui se présente, d'une manière plus tranchée que dans le *Libro de buen amor*, comme une véritable *reprobatio amoris*. Selon Martínez de Toledo, le seul amour possible est celui que l'on doit à Dieu, affirmation qui est le point de départ de son long sermon contre l'amour mondain :

« E por quanto nuestro senior Dios todo poderoso sobre todas las cosas mundanas e transitorias deve ser amado no por miedo de pena, que a los malos perpetua dara, salvo por puro amor e delectacion dél, ques tal e tan bueno ques digno e merecedor de ser amado. »⁵

L'amour ne se confond plus avec ce *timor dominis* qu'on peut trouver sous la plume d'autres auteurs religieux. Il n'est ici question que d'amour et de délectation, c'est-à-dire, une terminologie qui pourrait s'appliquer aux formes mondaines de l'amour. L'opposition est donc d'autant plus grande que les deux éléments contraires semblent recourir aux mêmes modes d'expression. L'amour est plaisir, joie, mais celle-ci, loin d'avoir pour objet les délectations matérielles, doit se borner aux délectations spirituelles. D'où cette exclusion sans degrés, ce refus catégorique, chez Martínez de Toledo, de tout amour qui ne soit celui de Dieu : « amar sólo Dios es amor verdadero, e lo ál amar todo es burla e viento e escarnio »⁶. L'amour mondain est plus que "mauvais", il est purement et simplement du néant; la source directe de

⁴ Ibid., p. 79-81.

⁵ *Arcipreste de Talavera*, éd. de M. GERLI, Madrid : Catedra, 1981, p. 62.

⁶ Ibid., p. 64. De même, un peu plus loin, il conclut son premier chapitre par ces mots : « Piense pues, el que pensar pudiere o quisiere, que a solo Dios amar es amor verdadero, pues amando quiso por ti morir e ¡tú por gualardón quieres a otro más servir! » (Ibid., p. 68).

tous le maux, « por amar vien en todos los males », ce qu'il essaie de montrer, avec une exhaustivité qui dépasse de loin celle du modèle suivi — le livre III du *De Amore* — tout le long de la première partie du *Corbacho*. Pour mieux l'opposer à la "religiosité" de l'amour sacré, Martínez de Toledo, cherche à démontrer comment l'amour mondain en vient à détruire tous les liens sociaux — amitié, famille... —, toutes les normes de conduite prescrites par le droit et la morale, la perfection du corps et de l'esprit — il détruit la santé et le savoir —, mais aussi, bien entendu, comment il s'oppose systématiquement aux dix commandements et accompagne, d'une manière tout aussi systématique, les sept péchés capitaux. Autrement dit, la réprobation de l'amour mondain chez Martínez de Toledo passe par une complète opposition à tout ce qui est véhiculé par l'autre amour, par l'amour sacré.

Martínez de Toledo tente donc d'effacer toute équivocité possible entre les deux amours. Dès lors, ils ne peuvent être qu'extrêmes, que radicalement opposés. Il faut que l'un soit absolument bon et l'autre absolument mauvais, comme s'il fallait éviter à tout prix ce risque d'assimilation, de contamination de l'un par l'autre que l'équivocité des termes a souvent rendu possible au cours du Moyen Age. Et c'est précisément ce risque, cette hétérodoxie latente, que cultive sans cesse le *Libro de buen amor*. Alors que le *Corbacho* veut creuser un écart absolu entre les deux formes d'amour, le livre de l'archiprêtre de Hita ne manque pas de brouiller les pistes, de jongler avec les ambiguïtés en se servant très précisément du concept de "bon amour". Si les premières pages ne laissent pas de doute quant au sens littéral de « buen amor », très rapidement, le lecteur perd ses repères référentiels puisque Juan Ruiz, à l'instar de la dispute entre les grecs et les romains, ne joue plus qu'avec l'ambiguïté des signes. Il abandonne le référent au seul profit du signifiant, tout en laissant au lecteur la possibilité de choisir le signifié qu'il croira être le bon. Or, pour les deux amours, il n'est qu'un signifiant dont l'adjectivation "buen" est vite dépossédée de toute référence au sacré. Le « buen amor » est vidé de son sens initial précisément pour que le lecteur, tout lecteur⁷, puisse lui en donner un; celui de son choix. Alors que « buen amor » est opposé dans le prologue à « loco amor », voilà que, quelques pages plus loin, le vers « lo que buen amor dize, con razón te lo pruevo » (66d) semble être le corollaire de celui qui, un peu plus haut, déclare l'une des finalités de l'oeuvre : « entienda bien mi libro e avrás dueña garrida » (64d)⁸. De

⁷ Autant celui qui veut sauver son âme que celui qui veut se condamner, comme l'indique le prologue en prose, cf. Pr. I. 87-139.

⁸ Ce lien entre les deux vers est encore plus explicite si on regarde le couplet 66 en entier : « Fallarás muchas garças, non fallarás un uevo; / remendar bien non sabe todo alafayate nuevo : / a trobar con locura non creas que me muevo; /lo que buen amor dize, con razon te lo pruevo ». Dans ce couplet,

quoi parle-t-on exactement quand on parle de « buen amor »? Seul chaque lecteur le sait puisque

« Las del buen amor son razones encubiertas:
trabaja do fallares las sus señales çiertas;
si la razón entiendes o en el seso açiertas,
non dirás mal del libro que agora refiertas. » (68)

Or, la subtilité de Juan Ruiz, comme dans le passage suivant sur le naturalisme, qu'on peut appeler à la suite de Francisco Rico « por aver mantenencia »⁹, vient de ce qu'il ne fait que creuser des ambiguïtés qui ne sont pas de son fait mais inhérentes aux termes eux-mêmes. Si la confusion entre les deux amours est possible, c'est parce que l'équivocité des termes le permet. Juan Ruiz ne fait que mettre en évidence cette dernière sans pour autant prendre position. Il fait entièrement reposer sur le lecteur la responsabilité de l'interprétation, ce qui lui permet une constante exculpation : « non so yo de rebtar » (72b). Les deux amours, sacré et profane, sont unies par une unité de signes que le lecteur seul doit décoder à sa guise. Il n'y a plus de bon ou de mauvais amour en soi, ne serait-ce que parce que « Do coidades que miente dize mayor verdat » (69a). Le génie de Juan Ruiz est d'être parti de la traditionnelle valeur paradigmatique de l'amour sacré opposé à l'amour mondain, celle que Martínez de Toledo et sans doute Paradinas¹⁰ ont retenu, pour ensuite faire disparaître cette antinomie derrière un jeu indécidable d'ambiguïtés et de faux-semblants véhiculé par l'équivocité, présente dans la plupart des textes médiévaux, du terme "amour" lui-même.

Pour Juan Ruiz, la seule manière de parler librement d'un amour charnel condamné, interdit, refusé au moins en tant que sujet de discours, au profit du seul savoir possible de l'amour qu'est l'amour sacré, est justement de pousser jusqu'au bout la confusion entre les deux amours, d'enfermer l'un dans la sphère discursive de l'autre. Cela est d'autant plus intéressant qu'une telle confusion se retrouvera, à partir du *Libro de buen amor* et dans toute la littérature sentimentale du XV^e siècle, dans les différents jeux de parodies religieuses à travers lesquelles l'amour mondain pourra être exprimé. Nous y reviendrons plus loin, lorsqu'il sera question d'examiner

« buen amor » a tout à fait le sens ovidien d'un "art d'aimer". Rappelons que dans le manuscrit un lecteur ancien a dessiné un index tendu en marge de ce couplet pour marquer son importance.

⁹ Cf. F. RICO, « 'Por aver mantenencia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor* », *El Crotalon* 2 (1985), p. 169-198.

¹⁰ Il s'agit d'Alfonsus Paratinensis, célèbre copiste du *Buen Amor* et collégien de San Bartolomé, à qui l'on doit les rubriques du livre de Juan Ruiz. Cf. R. MENENDEZ PIDAL; « Un copista ilustre del *Libro de buen amor* y dos redacciones de esta obra », in *Poesía árabe y poesía europea*. Buenos Aires : Espasa Calpe, 1960, p.124-128, et M. GARCIA BLANCO, « Don Alonso de Paradinas, copista del *Libro de buen amor* », *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, VI. Madrid : C.S.I.C., 1956, p. 339-354.

les modes d'expression de l'amour mondain. Pour l'instant, ce qui nous intéresse dans cette confusion, dans cette acrobatie sémantique du *Libro de buen amor*, est que si Juan Ruiz cherche à tout prix à rattacher, même formellement, son "art d'aimer" à l'amour sacré, au « buen amor » dans son sens initial, cela met bien en évidence le fait que l'amour sacré, comme prétend le montrer Martínez de Toledo, a pu passer pour la seule forme vraiment authentique de relation amoureuse, et par conséquent pour le fondement de tout amour. Juan Ruiz ne se contente pas d'assurer ses arrières; il assure aussi ses avants. Non seulement il confère artificiellement à son oeuvre une valeur morale *a contrario* pour se sentir libre de toute accusation, mais il prétend que son enseignement servira à prouver que seul l'amour sacré est véritable. Autrement dit, il réinsère le contenu de son oeuvre, à travers les pièces qui l'ouvrent et la ferment, dans la perspective métaphysique et eschatologique de l'amour sacré qu'il sait être la seule considérée par ses contemporains comme vraiment fondamentale, principielle, véritable. C'est cet aspect fondateur de l'amour sacré dans la vision médiévale que nous devons examiner.

B. L'amour de Dieu et l'amour pour Dieu

Comme on l'a vu, même une oeuvre telle que le *Libro de buen amor* tend à mettre en lumière, ne serait-ce qu'implicitement, le fait qu'au Moyen Age la dimension métaphysique de l'amour est première. Comme l'affirme et le répète Martínez de Toledo et avec lui nombre d'auteurs, seul l'amour de Dieu est véritable, authentique; seul cet amour est vraiment fondateur d'un ordre amoureux. Mais quelle est la situation dans la Péninsule au xv^e siècle de ces idées qui traversent tout le Moyen Age?

Le xv^e siècle espagnol est une période assez mitigée pour ce qui est de la spiritualité. Sur le plan théologique, c'est le temps d'un certain ressassement, coincé entre les grands systèmes scolastiques des deux siècles précédents et le renouveau méthodologique et doctrinal qui poindra au xvi^e siècle dans les grands centres culturels, à Salamanque et à Alcalá. Les universités s'enferment dans des systèmes de pensée d'autant plus sclérosés qu'ils deviennent non pas des contenus d'enseignement mais des "matières" figées d'enseignement, officiellement reconnues dans des "chaires" spécifiques, comme celles de "scotisme" ou de "thomisme" dans l'université de Salamanque et ses différents collèges. La pensée s'institutionnalise ainsi, se fige dans des institutions, c'est-à-dire des ordres religieux et des établissements, de sorte qu'elle en vient vite à tourner à vide sur elle-même. Le lien intime entre la pensée thomiste et l'ordre dominicain au sein du collège de San

Esteban à Salamanque est un bon exemple de cette clôture doctrinale qui se maintiendra, d'ailleurs, pendant tout le XVI^e siècle, jusqu'à faire des collégiens de San Esteban des « *frayles dominicos modorros* », selon l'expression du Brocense. Le résultat en est que la théologie espagnole au XV^e siècle a sans doute affiné certains concepts et approfondi l'étude des scolastiques mais n'a donné lieu à aucun système philosophique nouveau. Et ce d'autant moins que l'Inquisition espagnole, dès le dernier quart de siècle, favorisée dans les universités par des querelles personnelles qui font déjà prévoir les fâcheuses délations du siècle suivant, a été très attentive à tout risque d'hétérodoxie inhérent aux idées "nouvelles" qui pourraient jaillir des chaires. Si le Saint Office n'avait pas été si présent, si vigilant, les universités espagnoles auraient sans doute pu se joindre aux idées nouvelles pré-réformistes qui surgissaient en Europe. Le meilleur exemple de cette entrave imposée par l'Inquisition à tout renouveau doctrinal est celui de l'oeuvre théologique de Pedro de Osma. A partir de 1476, ce docteur en théologie de l'université de Salamanque défend une série de thèses réformistes avant la lettre sur la confession et la pénitence qui rappellent, comme le suggèrent les frères Carreras i Artau¹¹, les théories de Wycliff et Huss. Le *Tractatus de confessione* d'Osma fit l'objet d'un procès d'inquisition qui réunit vingt-six théologiens pour débattre de l'orthodoxie de cinq propositions d'Osma. On convoqua, en même temps, à Alcalá un synode qui devait décider du degré d'hérésie du traité. Dans les deux cas, le résultat fut le même : le traité fut condamné, tous les exemplaires furent détruits par le feu et leur auteur, sur le seuil de sa mort, abjura ses erreurs.

Il en va de même pour les textes de divulgation spirituelle. Le XV^e espagnol n'est pas un siècle mystique. L'histoire de la mystique espagnole saute souvent de Raymond Lulle à sainte Thérèse et à Saint Jean de la Croix¹². Ce manque de mystique contraste, d'ailleurs, avec l'essor, au même moment, de la prédication¹³. On pourrait même affirmer que ce développement de la prédication est, en quelque sorte, le chaînon qui unit historiquement la mystique médiévale espagnole et celle qui se déploiera au XVI^e siècle. Entre Raymond Lulle, écrivain mystique et fervent prédicateur *sui generis*, et sainte Thérèse, on trouve saint Vincent Ferrier. De ces deux pôles de la spiritualité qu'illustre Raymond Lulle — la mystique et la

¹¹ Cf. J. et T. CARRERAS I ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid : Real Academia de Ciencias Morales, 1939 et 1943, II, p. 565.

¹² Cf. le livre d'Angel CILVETI, *Introducción a la mística española*. Madrid : Cátedra, 1974.

¹³ Cf. la thèse, récemment soutenue, à Salamanque, de Manuel Ambrosio SANCHEZ, *La predicación castellana medieval. Estudio y edición del Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, Salamanca : Universidad de Salamanca, 1992.

prédication—, le xv^e siècle espagnol a surtout favorisé celui de la divulgation à travers le sermon. Si ce n'est pas un siècle mystique, il est assurément moral, ou plus exactement moraliste. La partie la plus importante de sa spiritualité se confond avec le projet édifiant, des prédicateurs qui implique une vision "sociale" de la spiritualité, en opposition avec l'individualisme monastique de l'expérience mystique. La spiritualité se veut surtout "séculière", près du peuple, des fidèles, de l'ensemble de la société qu'elle doit guider vers Dieu en lui indiquant le droit chemin. Sans doute l'une des raisons du succès de la prédication en cette fin espagnole du Moyen Age a été son côté populaire. On sait que les sermons des grands prédicateurs étaient des événements attendus et intensément vécus par les fidèles, avec ce *pathos*, ce dramatisme populaire dont parle Huizinga¹⁴. C'est sans doute cette "popularité" que la mystique moderne, tout particulièrement celle de sainte Thérèse, héritera de la prédication. Il n'en demeure pas moins qu'un tel essor a concentré les efforts des auteurs spirituels, surtout ceux qui relevaient des ordres mineurs, sur les problèmes moraux d'une société jugée décadente et corrompue.

Dès lors, dans la question de l'amour spirituel, de l'amour comme fondement des relations entre les créatures et le créateur on s'est souvent contenté de reproduire les grandes synthèses précédentes, du XIII^e et du XIV^e siècles, celles qui mêlaient Augustin, Denys et Bonaventure, et la mystique "orientale", judéo-islamique. Comme pour la théologie, le spiritualisme amoureux du *cuatrocientos* vit du reliquat doctrinal d'époques antérieures sans se poser la question d'un renouveau de ses formes et de ses modes d'expression. Mais, de même que les systèmes théologiques sont affinés et systématisés, l'*amantia* du xv^e siècle connaît une certaine restructuration qui prétend l'insérer dans un système complet de pensée.

1. L'amour du créateur et des créatures : la théologie naturelle de Raymond Sebond.

« Sic ergo obligant nos ad amorem et omnia facta sunt et nobis data propter amorem et amor propter gaudium et gaudium propter nihil aliud tributo aut totum clauditum in obligamine. Toto ergo ordo creaturarum, tota scala nature ostendunt nobis obligationem ad Deum et debitum amoris etiam gaudium. Ex creaturis manifestant obligatio. Ex

¹⁴ Cf. les premiers chapitres de *L'automne du Moyen Age*. Nouv. éd. Paris : Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 1989.

obligationem debitum amoris. Ex amore gaudium. Et sic per scalam nature continue ascendimus de bono in melius, de infimus ad summa cum Dei auxilio.» Sebond, *Theologia naturalis*, III, ch. 156.¹⁵

La biographie de ce catalan installé à Toulouse reste un complet mystère. Il est sans doute né à Barcelone à la fin du XIV^e siècle. On sait aussi qu'il exerça la médecine et qu'il entra dans les ordres à la fin de sa vie. On ignore encore, cependant, les raisons qui le poussèrent à quitter Barcelone pour la ville de Toulouse, où il enseigna et devint même recteur de l'Université. Sur le plan doctrinal, sa pensée s'inscrit pleinement dans le lullisme qu'il réorienta à la lumière du franciscanisme. Il est sans doute le penseur le plus important de la Catalogne du XV^e siècle. Il a su, en effet, se dégager des scléroses de la scolastique décadente pour produire une pensée qui se voulait nouvelle, critique et libre, dans laquelle les historiens des idées ont vu les premiers signes de la théologie moderne. Sebond veut constituer un nouveau système théologique. Or un tel projet nous intéresse au plus haut degré dans notre recherche des fondements théoriques de l'amour sacré : ce nouveau système théologique est directement fondé sur une théorie de l'amour pour Dieu qui, jusque là, n'a jamais fait l'objet d'une étude complète. Sebond nous offre, dans sa *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, rédigée entre 1430 et 1436, une pensée systématique de l'amour dans toutes ses relations.

Ce traité se veut, comme l'exprime le prologue, une vaste science des sciences, dans l'esprit de l'*ars* général lullien, susceptible de donner à l'homme toutes les

¹⁵ « Aussi sommes-nous obligés à l'amour et toutes les choses ont été faites et nous ont été données par amour, et l'amour par la joie et la joie pour aucune autre raison. Tout est enfermé dans ses trois choses, dans l'obligation, dans l'amour et dans la joie. C'est ainsi que tout l'ordre des créatures, toute l'échelle de la nature nous montrent l'obligation envers Dieu, et le devoir d'amour et aussi la joie. L'obligation est manifestée par les créatures, le devoir d'amour par l'obligation et la joie par l'amour. Et ainsi, à travers l'échelle de la nature nous montons sans cesse du bon au meilleur, de l'infime au sommet, avec l'aide de Dieu. » Nous suivons l'édition de Lyon de 1526, dont un exemplaire se trouve à la Bibl. de la Sorbonne (cote R XVI 1064). Le titre exact est le suivant : *Theologia naturalis siue liber creaturarum de hominem & de natura eius in quantum homo. et de his quibus sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum et omne debitum ad quod homo teneretur et obligatur tam deo quam proximo*. Les indications d'impression, à la fin du volume sont les suivantes : « Impressus Lugd. per Iacobum Myt. Anno incarnationis dominice Millesimo quingentesimo.xxvi. Mensis vero Maij. die. xv ». Il n'est pas d'édition critique moderne du texte latin de Sebond que l'on peut consulter dans ses nombreuses éditions anciennes : Deventer, 1480; Lyon, 1507, Paris, 1509; Lyon, 1511, 1526, 1540; Venise, 1581; Frankfurt, 1635; Lyon, 1648 et Sulzbach, 1852 (il faut ajouter le facsimilé de cette dernière publié à Stuttgart en 1966). On peut aussi recourir à la traduction française, bien connue, que Michel de Montaigne réalisa pour son père, ainsi qu'aux différentes refontes, celle de Dorland (*Viola animæ*, Cologne, 1499 et Tolède, 1500; Valladolid, 1549 et Madrid, 1614, ces deux dernières en castillan) et l'italienne (*Las criaturas. Grandioso tratado del hombre*, Barcelona, 1854). Il existe une traduction castillane partielle (seulement le livre III) de récente parution : Ana MARTINEZ ARANCON, *Tratado del amor de las criaturas*, Madrid : Tecnos, coll. "La memoria del Fénix", 1988.

connaissances nécessaires sur lui-même, sur Dieu et sur ses proches, pour atteindre le salut et la vie éternelle :

« ...ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter sine difficultate, et labore omnem veritatem homini necessaria, tam de homine quam de Deo. Et omnia quæ sunt necessarie homini ad salutem et suam perfectionem et ut perveniat ad vitam eternam »¹⁶

Le *Liber creaturarum* est divisé en six livres dont le fil conducteur se trouve dans la question des rapports entre les créatures et Dieu. Les deux premiers livres traitent du thème lullien de l'échelle des êtres dont on tire une forme de preuve ontologique et la conclusion qu'il faut aimer l'être suprême. Le troisième livre est exclusivement consacré à l'amour. Les trois derniers démontrent la nécessité de l'Eglise et reprennent les doctrines chrétiennes de la chute et du rachat de l'homme par la grâce et l'amour divins. Il ressort de ce schéma que le coeur du traité, là où Sebond a voulu placer les idées maîtresses qui structurent son livre se trouve au livre III, dans sa particulière conception de l'amour. Sebond, à la suite de Raymond Lulle à qui il emprunte nombre d'idées¹⁷, a voulu mettre en place un système de connaissances complet, universel; une science accessible à *tous* qui puisse résoudre *toutes* les questions, comme il ne cesse de le prétendre tout le long du prologue. Cela revient à constituer un mode d'intellection capable de mettre en lumière tous les rapports : des hommes avec Dieu, avec eux-mêmes et avec les autres hommes. Or, ce mode d'intellection, cette manière de comprendre la totalité des relations que Sebond appelle "la nature", il l'a trouvé dans l'amour, dans une éthique de l'amour qu'il rend totale, universelle, qui est, d'après lui, le fondement et le mode d'être de l'homme et de ses actions. Comme chez Raymond Lulle, l'*amantia* est le principe organisateur de l'*agentia*¹⁸, l'amour commande l'action et toutes les actions parce qu'il en est le substrat, c'est-à-dire l'armature et l'articulation. L'amour est, comme chez le bienheureux majorquain, un arbre universel sur lequel se greffent tous les êtres et au centre duquel se trouve l'homme.

¹⁶ « Cette science apprend à tous les hommes à connaître, réellement sans difficulté et sans peine toutes les vérités nécessaires à l'homme, tant au sujet de l'homme qu'au sujet de Dieu. Et tout ce qui est nécessaire au salut et à la perfection de l'homme pour qu'il parvienne à la vie éternelle ». Prologue.

¹⁷ La plupart des études consacrées à Raymond Sebond sont directement axées sur son lullisme. Cf. la thèse complémentaire de J.H. PROBST, *Le lullisme de Raymond Sebond*, Toulouse, 1912; J. AVINYO, *Història del lul.lisme*, Barcelona, 1925, et surtout les travaux des frères CARRERAS I ARTAU, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I, Madrid, 1939 et de T. CARRERAS I ARTAU, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibiuda*, Madrid, 1927.

¹⁸ Cf. L. SALA MOLINS, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, Paris-La Haye : Mouton, 1974.

a) L'homme et le monde

Cette science est pour Sebond une "science de l'homme", comme il l'indique au début du prologue : « scientia de homine, quæ est propria homini in quantum hoc est »¹⁹. L'amour devient alors une éthique universelle puisqu'il ne sert pas uniquement à montrer la structure de l'univers — ce qui serait le propre de la connaissance —, mais à faire agir l'homme :

« Et non solum illuminabitur ad cognoscendum immo per istam scientiam voluntas monebit et exercitabit sponte, et cum letitia ad volendum et faciendum ex amore. »²⁰

On retrouve par là le volontarisme franciscain de Sebond. Cette science éclaire l'entendement, mais surtout elle guide la volonté en la mettant sur le droit chemin. L'amour n'est pas uniquement un mode d'intellection; c'est aussi un mode d'action, d'une action qui se fait parmi les autres hommes :

« ...etiam cognoscit quilibet omnia ad quem obligat naturaliter, tam Deo quam proximo. »²¹

L'amour est donc le fondement de cette "religion" — presque au sens étymologique du terme — du monde, de cette théologie "naturelle" parce que, grâce à l'universalité de l'amour, elle s'étend à l'ensemble des êtres et des choses créées en accord avec leur nature et leur signification propre. Cette science est la recherche de la signification de la création : « ...videre significationem creaturarum »²². Or Sebond place justement cette signification dans l'amour.

Le lullisme de cette science de l'homme en tant qu'homme que propose Sebond se retrouve dans l'architectonique de son système. Les deux premiers livres de la *Theologia naturalis* mettent en place un univers extrêmement hiérarchisé, graduel, directement emprunté aux doctrines lulliennes de l'échelle des êtres. Les êtres sont ordonnés de manière ascendante, de l'imperfection à la perfection. Au sommet de la nature se trouve l'homme qui en est l'accomplissement et la synthèse

¹⁹ « science de l'homme qui est propre à l'homme en tant que tel », *Liber creaturarum*. Prologue.

²⁰ « Et cette science n'est pas uniquement utile pour illuminer le chemin de la connaissance, mais elle ébranle la volonté et la pousse à vouloir, à agir et à oeuvrer par amour, avec joie et spontanéité ». Id.

²¹ en outre, ils pourront ainsi connaître les obligations qu'ils ont, par nature, à l'égard de Dieu et de leur prochain ». Id.

²² « contempler la signification des créatures ». Cf. fin du prologue.

en tant que microcosme²³ : par son corps il regarde vers le bas, vers les êtres qui lui sont inférieurs; par son âme il lève son regard vers ce qui est au-dessus de lui, vers la divinité. Bien entendu, il n'y a rien de nouveau dans une telle vision de l'homme que toute la théologie médiévale, pour ainsi dire, partage et que notre auteur hérite du lullisme. Seulement, chez Sebond, c'est cette prise de conscience de la position de l'homme au sein de la hiérarchie, de l'échelle des êtres qui est à l'origine de l'amour. L'homme commence à aimer dès lors qu'il comprend quelle est sa place dans l'univers. Il se sait le chef d'oeuvre du Créateur et se sent, de ce fait, envahi par un infini désir de reconnaissance. Alors, il aime Dieu. Il l'aime pour son être propre, pour sa beauté, sa bonté et son pouvoir. Il l'aime à cause de la *similitude* qui unit l'essence de l'homme à la divinité. Et puisque l'homme est au sommet des êtres créés, il aime aussi Dieu en représentation des autres, au nom de toutes les espèces animales et végétales. L'amour de l'homme pour Dieu devient la voix reconnaissante de la nature entière. Inversement, quand l'homme contemple le monde qui l'entoure il retrouve l'oeuvre du Créateur qu'il aime, et par conséquent, il se met aussi à l'aimer puisqu'il aime tout ce que Dieu a fait : les autres êtres, au-dessous de lui, mais aussi ses proches, ses égaux en qui il voit des images vivantes de la divinité aimée. Ainsi, la mise en place de cet univers organisé graduellement de manière ascendante, au deuxième livre de la *Theologia naturalis*, débouche sur l'universalisation de l'amour. L'amour est l'esprit qui circule dans les différents degrés de l'échelle des êtres; il est ce qui donne une cohésion et un sens à toute l'organisation des choses créées. Mais en quoi consiste exactement cet amour avec lequel l'homme exprime sa place dans l'univers?

b) Les fondements philosophiques de la "science d'amour"

C'est au livre III de la *Theologia naturalis* que Sebond développe sa conception de l'amour. Mais cette *amantia* sebondienne, comme chez Raymond Lulle, loin d'être un thème ornemental, devient la pierre de touche de son système métaphysique. Quand Sebond parle de l'amour il atteint sa plus grande teneur conceptuelle, philosophique, au détriment du simple discours doctrinal moraliste et chrétien qu'on rencontre dans les livres suivants. La "philographie", c'est-à-dire le discours théorique sur l'amour, selon l'expression que Léon l'Hébreu rendra célèbre dans ses *Dialoghi d'amore*, le pousse à l'abstraction, à l'argumentation rationnelle.

²³ Au sujet de l'homme microcosme selon Sebond, on peut consulter les cinq pages qu'y consacre l'ouvrage de F. RICO, *El pequeño mundo del hombre*. Madrid : Alianza, col. Universidad, 1986, p. 96 à 101.

Parce que l'analyse de l'amour constitue pour Sebond le noyau de cette science nouvelle dont il fait l'apologie dans le prologue. En parlant de l'amour Sebond éprouve son système et sa méthode, ne serait-ce que parce que c'est l'amour et sa nécessité qu'il cherche à prouver avec sa science. C'est pourquoi il ne faut pas voir dans cette abstraction rationnelle l'emprise de l'Ecole. Comme il l'indique au début de son oeuvre, Sebond se passe des enseignements scolastiques²⁴; sa méthode consiste à développer ce que les théologiens médiévaux appellent les "raisons naturelles" et qu'il nomme, dans sa singulière terminologie, "l'homme" et "l'expérience" :

« Preterea hæc scientia arguit per argumenta infalibilia quibus nullus potest contradiscere. Quoniam arguit per illa que sunt certissima cuilibet homini per experientiam, scilicet, per omnes creaturas et per naturas ipsius hominis et per ipsummet hominem omnia probat, et per illa que homo certissime cognoscit de seipso per experientiam »²⁵

L'emprise du lullisme est tout à fait claire dans de tels présupposés méthodologiques. Le projet de donner forme à une science universelle accessible à tous, « comunis tam laicis quam clericis et omni conditioni hominum »²⁶, est une des constantes de cette pensée, depuis ses débuts, depuis le *Llibre de contemplació* et les premières *artes*, comme l'*Art abreujada d'atrobear veritat* et son illustration concrète du *Libre del gentil*. Aussi syllogismes et démonstrations sont-ils absents de l'argumentation de Sebond. Pour donner une "infaillibilité", selon son expression, universelle à ses conceptions sur l'amour, Sebond recourt à une simple argumentation binaire, selon le bon et vieux principe aristotélicien du tiers-exclu. Sebond récuse implicitement la ternarité du syllogisme scolastique pour ne garder dans sa vision de l'amour que ce qu'il croit être le plus proche de l'homme et de l'expérience, la loi binaire des contraires. Cela nous fait retrouver les deux éléments fondamentaux de la vision verticale de l'amour : la hiérarchie et la dialectique. Ces éléments se traduisent, chez Sebond, par l'affirmation constante de l'échelle des êtres et par un constant jeu de contraires qui s'excluent les uns les autres. Mais quelle en est la finalité? L'une des plus grandes préoccupations de Sebond est de constituer une totalité. Le prologue de l'oeuvre témoigne assez de ce souci de mettre en place une science des sciences, une

²⁴ Il précise, dans le prologue, que sa science se passe de toutes les autres, comme la grammaire, la logique, les arts libéraux, la physique ou la métaphysique.

²⁵ « Cette science est démontrée par des arguments infaillibles, que personne ne peut contredire. Parce qu'elle est prouvée par ce dont tout homme peut-être assuré au moyen de l'expérience vraie, c'est-à-dire, par toutes les créatures et par la propre nature humaine. Ainsi elle est tout entière prouvée par l'homme lui-même, et par tout ce que l'homme sait, avec la plus grande certitude, de lui-même au moyen de l'expérience ». Prologue.

²⁶ « commune tant aux laïcs qu'aux clercs et aux hommes de toutes les conditions ». Id.

doctrine universelle et "infaillible". Il en va de même pour sa conception de l'amour. Sebond veut prouver que l'amour est ce qu'il y a en l'homme de plus totalisateur. Son insertion au sein de l'échelle des êtres le rend présent à tous les niveaux du créé. De même, son intellection selon le mode binaire, le mode logique le plus exclusif²⁷, exclut les degrés, les nuances : le concept est exprimé *totale*ment, dans son affirmation et dans sa négation.

Ce souci de totalité pour ce qui est de l'amour est manifeste dès les axiomes initiaux du livre III :

« Quoniam postquam nihil habemus quod sit vere nostrum nisi amorem, si tunc amor noster non est bonum, quicquid tunc habemus non est bonum; et si amor noster est bonum, quicquid tunc habemus est bonum. Unde si amor noster est bonum, boni sumus, si malus est, amlī sumus. Solus etiam amor facit hominem bonum vel malum. »²⁸

A partir du postulat de départ selon lequel l'amour est ce qui appartient le plus en propre à l'être humain, ce qui s'accorde le plus à son pouvoir, c'est-à-dire ce qui s'accorde à *tout* son pouvoir, Sebond développe, selon la méthode dichotomique, des implications morales qui vont constituer les fondements de sa doctrine. On comprend un tel postulat de départ si on se réfère au volontarisme franciscain de Sebond. Contrairement à la vision thomiste de l'amour qui en fait une passion et par conséquent quelque chose d'étranger à la volonté rationnelle, dans le franciscanisme de Sebond l'amour est une volonté, est l'acte le plus fort de la volonté. Or, la volonté est le substrat du pouvoir humain. C'est parce que l'on veut que l'on peut. D'où cette adéquation dont part Sebond, entre amour et pouvoir humain. Il suffit ensuite d'affecter un tel pouvoir d'une polarité. Si l'amour est bon il sera en l'homme ce qu'il y a de meilleur; s'il est mauvais, ce qu'il y a de pire, puisque, comme on l'a vu, les contraires n'acceptent pas de degrés, de relativisme. Dès lors, Sebond peut-il associer le "bon amour" à la vertu et le "mauvais amour" au vice²⁹, et bâtir les fondements d'une morale de l'amour. L'action de l'homme ne dépend plus que de son amour, puisqu'en donnant son amour il donne tout de lui-même : « cum amorem noster damus, omnia quæ habemus damus, et nihil est maius quod dare

²⁷ Dans la logique binaire, celle du tiers exclu, à "A" ne s'oppose que "¬A". Dans une logique ternaire —celle que la logique moderne a développée— à "A" peuvent s'opposer "¬A", le contraire, et "nonA", le différent.

²⁸ « Etant donné qu'il n'y a rien en nous qui soit vraiment à nous, si ce n'est l'amour, si notre amour n'est pas bon rien de ce que nous aurons ne sera bon, et si notre amour est bon, tout ce que nous aurons sera bon. Ainsi donc si notre amour est bon, nous sommes bons, s'il est mauvais, nous sommes mauvais. Seul l'amour, en effet, fait l'homme bon ou mauvais ». III, ch. 129, éd. cit., p. 75-76.

²⁹ « virtus non est aliud quam amor bonus, et vicius non est aliud nisi amor malus » (« la vertu n'est rien d'autre que le bon amour, le vice n'est rien d'autre que le mauvais amour »). III, ch. 129.

possumus »³⁰. Sebond constitue ainsi une morale déterminée par l'amour, mais il tire aussi de ce postulat la justification même d'une science fondée sur l'amour, la justification de sa "philographie". Il est absolument indispensable d'apprendre à connaître l'amour pour connaître l'homme; rechercher son bien et fuir sa perte :

« qui habet scientiam et cognitionem de amore, hæc cognitionem et scientiam de toto bono hominis; et qui ignoret naturam amoris ignorat totum bonum hominis. Ergo quilibet quantum potest, debet habere notitiam et scientiam de amore. »³¹

Il y a donc une "science de l'amour" qui reçoit les attributs traditionnels de la morale : apprendre à chercher le bien et à fuir le mal. D'où aussi, le besoin de s'appliquer à l'étude de cette "science d'amour". La finalité de l'oeuvre de Sebond se précise alors. La *Theologia naturalis* sert à apprendre à bien aimer par le moyen d'une étude exhaustive de la nature, des propriétés et des profits de l'amour :

« Et ideo hic tradetur in speciali scientia et cognitio de amore, et de natura et conditionibus ac proprietatibus et fructu eius. »³²

Indépendamment de la figure rhétorique de la justification de l'oeuvre, il convient de souligner l'originalité de Sebond qui, en reprenant le thème lullien de la *filosofia d'amor*, fait de la théorie amoureuse le fondement de la connaissance de l'homme et de son action. L'amour n'a plus uniquement la valeur mystique des penseurs précédents, comme les auteurs romans ou Bonaventure. Sebond creuse le sillon ouvert par Raymond Lulle chez qui l'amour a une fonction cognitive et morale. Aimer n'est plus uniquement aller vers Dieu, s'ouvrir à l'extase de l'union avec la divinité. Ici l'amour est une forme du retour à soi, du retour à l'homme en tant que créature. Apprendre à aimer revient donc à apprendre à vivre. Enseigner l'amour consiste à montrer à l'homme comment il doit vivre "en tant qu'homme". La grande nouveauté de Sebond, dont on peut penser qu'elle préconise la philographie ultérieure, celle qui se développera en Italie avec Ficin et surtout Léon l'Hébreu, est d'avoir voulu constituer une "science d'amour" qui soit en même temps, comme il le dit lui-même, une "science de l'homme en tant qu'homme". Les différentes lectures qui ont été faites de l'oeuvre de Sebond, certes excessivement "modernisantes", vont dans ce sens, comme l'indiquent les titres qui ont été donnés à certaines refontes,

³⁰ « Quand nous donnons notre amour, nous donnons tout ce que nous avons et il n'est rien de plus grand que nous puissions donner ». Id.

³¹ « quiconque a la science et la connaissance de l'amour aura la connaissance et la science de tout ce qui est bon pour l'homme, et quiconque ignorera la nature de l'amour ignorera tout ce qui est bon pour l'homme. Donc, chaque homme doit chercher à avoir le plus de connaissance et de science de l'amour qu'il le pourra ». Id.

³² « C'est pour cela que [ce livre] traite spécialement de la science et de la connaissance de l'amour, et de la nature, des conditions et des propriétés et de ses fruits ». Id.

comme celle de 1614, intitulée *Diálogos de la naturaleza del hombre*, ou celle de 1854, *Grandioso tratado del hombre*. Pour la première fois, chez Sebond, l'amour, dans son versant spirituel, métaphysique, est inhérent à la nature strictement humaine.

Mais si l'amour arrive à acquérir une telle valeur dans la connaissance de l'homme, c'est parce qu'il acquiert dans la philographie sebondienne le signe métaphysique d'un pouvoir ontologique. L'amour donne son être à l'homme en modifiant son essence première. L'amour est une espèce d'alchimie, de mélange, qui transforme l'être de l'aimant en l'unissant substantiellement à l'aimé :

« Habet autem amor vim et virtute vivendi, mutandi, convertendi ac tranformandi [...] Et ideo unit amantem cum re amata et tranformat exinde et convertit ac mutat amantem in rem amatam. »³³

Les réminiscences lulliennes de cette vision de l'amour sont assez claires. On retrouve les trois termes "corrélatifs" lulliens, "aimant", "aimer" et "aimé" qui, selon le modèle trinitaire, se transforment et se déterminent réciproquement. L'aimant est uni substantiellement à l'aimé par le "faire" — l'*agentia* — de son amour. L'action fait ontologiquement passer le sujet dans son objet. Et ce d'une manière totale. C'est la totalité de l'être de l'aimant qui se transforme dans l'aimé :

« Et cum amor trahat et ducat secum totam voluntatem, que habet totum imperium in hominem, et per consequens cuicumque datur ipse amor datur tota voluntas et totus homo. Et exinde apparet quæ amor et voluntas immutantur et convertunt ac transportantur in dominium et natura rei amate. »³⁴

C'est à nouveau le volontarisme franciscain qui l'emporte, porté ici à une dimension ontologique. L'être même de l'homme, c'est son pouvoir, et son pouvoir, c'est sa volonté. Comme l'amour a une emprise totale sur la volonté, il arrive à transformer la totalité de l'homme, et à faire de deux êtres, de deux volontés, un seul être, une seule volonté :

« amantem cum amata unit [amor], et facit unum de duobus quia amans fit unum cum re amata per virtute amoris. »³⁵

³³ « Ainsi l'amou a la force et la vertu d'unir, de changer, de convertir et de transformer. [...] Aussi unit-il l'amant avec la chose aimée et le transforme au plus profond de son être et le convertit et le change dans la chose aimée ». III, ch. 130.

³⁴ « Et comme l'amour entraîne et emporte avec lui la volonté entière, qui a un total empire sur l'homme, et par conséquent à qui l'on donne l'amour on donne toute la volonté et tout l'homme. De là vient que l'amour et la volonté se changent et convertissent pour être transportés dans le pouvoir et la nature de la chose aimée ». *Loc. cit.*

³⁵ « L'amour unit l'amant et l'aimé, et fait de deux un, ca celui qui aime est un avec la chose aimée en vertu de l'amour ». *Id.*

Tel est le fondement de la métaphysique amoureuse de Sebond : la transmutation ontologique dans la fusion des amoureux³⁶. Les modèles d'une telle doctrine, il faut aller les chercher là où Sebond pouvait les trouver aisément : dans le lullisme, certes, mais aussi dans l'univers poético-philosophique occitan dans lequel Sebond, professeur à Toulouse, était plongé, un entourage culturel qui essayait, depuis la condamnation de 1277, de sauver la tradition agonisante de l'amour courtois en essayant de l'adapter à la métaphysique et à la morale chrétienne, comme en témoigne le *Breviari d'amor* de Matfré Ermengaud, directement influencé, lui aussi, par le franciscanisme³⁷. C'est, d'ailleurs, dans cet "automne" de l'amour courtois, repris au compte de la spiritualité, qu'un poète comme Auziàs March trouve les sources de sa métaphysique amoureuse.

Mais l'originalité de Sebond, par rapport aux autres auteurs, occitans ou pas, inspirés peu ou prou de ce qu'il restait de la philographie courtoise, consiste à avoir conféré à l'amour tout son pouvoir métaphysique à partir du volontarisme franciscain. Dans la tradition médiévale de l'amour, autant pour des théologiens comme saint Thomas que pour des littérateurs — romanciers, moralistes ou poètes courtois —, la force de l'amour, face à l'homme, vient de ce qu'il lui est étranger. Si l'amour est tout puissant, c'est parce qu'il se fait non seulement en dehors de la volonté humaine mais aussi malgré la volonté humaine, en opposition à la volonté, à la raison. Les métaphores de la fortuite et inévitable blessure d'amour, *locus communis* qui traverse presque toute la littérature sentimentale, est bien connue. Le versant universitaire de cette conception se trouve dans la vision aristotélicienne de l'amour comme passion, étranger donc à la volonté et à la raison, et, par conséquent, indépendant de l'acte moral³⁸. Aussi l'amour s'oppose-t-il à la volonté et partant à la liberté. Contrairement à cette tradition, Sebond a cherché à comprendre l'amour selon le volontarisme, comme acte pur de la volonté et par conséquent comme la plus

³⁶ Un peu plus loin, au chapitre 135, Sebond tente d'explicitier cette relation par l'exemple du mariage : « hoc fit unionis et coniunctionis voluntarie et spontanee quæ est inter voluntate et ipsam rem primo amata [...] hoc modum viri et sponsi et conditiones eius et ipsa voluntas sponte facta hoc modum et conditiones mulieris et sponte » (il y a une espèce de mariage entre notre propre volonté et la chose principalement aimée [...] dans lequel la chose aimée joue le rôle de mari et a sa condition[...] et la volonté joue le rôle et adopte la condition de la femme »). III, ch. 135. D'où la domination de la chose aimée : « De la même manière que dans le mariage ou union conjugale l'homme est position de domination, de suprématie et de supériorité, et la femme de sujétion et infériorité, ainsi il en est avec la chose aimée principalement et la volonté » (Id.). L'analogie avec le mariage met bien en évidence le fait que la hiérarchie du système de Sebond confère à l'amour une valeur surtout objectale, puisqu'il est libre réduction de la volonté à l'objet aimé. Le sujet passe entièrement, ontologiquement, dans l'objet. L'amour est une perte de soi, le but étant d'être immédiatement réintroduit dans une structure participative, où l'être n'est plus mais circule de degré en degré.

³⁷ Cf. René NELLI, *L'érotique des troubadours*, éd. cit., ch. VI et VII.

³⁸ Cf. E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*. Paris, Vrin, 1974, I, ch. IV.

grande manifestation de la liberté humaine. Chez Sebond l'amour est actif, ce qui l'écarte déjà du *pathos*, de la passion. Et il est actif parce qu'il est conçu comme don, libre et spontané, de la volonté :

« Quia amor de sui natura est donum, et est primum donum itaque est res donabilis de natura sua, et ideo non potest detineri quin detur, et quia amor non potest cogi, ideo est donum liberaliter est sponte datum. »³⁹

Ce "don", libre et spontané, de soi à l'aimé fait que la transmutation ontologique qui s'ensuit soit aussi, à son tour spontanée, volontaire, libre et, par conséquent délectable :

« Ista autem conversio seu mutatio non est naturalis, non est coacta, non est violenta, non est penosa nec laboriosa, sed est libera seu liberalis spontanea, voluntaria, ex liberalitate facta: placibilis et delectabilis et dulcis. Et quia amor, quocumque vadat, semper vadit sponte, libere, placibiliter, delectabiliter et dulciter. »⁴⁰

Nous sommes aux antipodes des conceptions traditionnelles de l'amour, de l'amour passion, étranger à la volonté et à la liberté. Et ce parce que Sebond affirme le volontarisme de l'amour universellement, avec la plus grande extension conceptuelle. C'est de l'amour "quel qu'il soit" qu'il parle. Autant celui des choses mondaines que celui des choses spirituelles. Et, en effet, s'il n'était question ici que de la relation spirituelle à Dieu, on pourrait être moins étonné de la doctrine Sebondienne. Il est vrai que cette "douceur", cette "communion" de la volonté dans l'amour rappellent quelque peu le ton *a lo sublime* des mystiques précédents, en particulier Bonaventure. Mais, Sebond étend l'adéquation entre amour et volonté à toutes les amours possibles. Quel que soit l'objet de l'amour, celui-ci reste identifié à la volonté :

« Licet autem amor mutet voluntatem in rem amatam, tamen amor semper remanet in sua natura [...] et amor liber est, quia amor, ubi vadat, semper manet in natura sua, et voluntas semper manet voluntatem. »⁴¹

L'objet de l'amour est là pour donner une "forme" et une "matière" à l'amour : « recipit materiam et formam eium »⁴² et, par conséquent, il n'altère en rien sa nature

³⁹ « Car l'amour, par sa propre nature, est un don, et est le premier don, c'est pourquoi c'est une chose donnable par sa nature, et c'est pour cela qu'il ne peut pas ne pas être donné, et parce qu'il ne peut être forcé il est un don libre et spontané ». III, ch.130.

⁴⁰ « Ainsi cette conversion ou mutation n'est pas naturelle, n'est pas forcée, n'est pas violente, n'est contraignante ni laborieuse, mais libre ou libérale, spontanée, volontaire, faite librement; plaisante et délectable et douce. C'est pour cela que l'amour, où qu'il aille, va toujours spontanément, librement, de manière plaisante délectable et douce ». III, ch. 131.

⁴¹ « Cependant, même si l'amour change la volonté dans la chose aimée, il demeure toujours dans sa nature [...] et il est libre, car où qu'il aille, il demeure toujours dans sa nature, et la volonté demeure toujours volonté ». Id.

qui est d'être un acte absolument libre et volontaire. Aussi trouvera-t-on un amour "terrestre" ou un amour "divin" qui relèvent d'une même nature amoureuse :

« Res enim primo amata dat nomen amori, et voluntati, quia voluntas de se non est nisi voluntas; nec habet aliud nomen de se. Se res amata dat sibi nomen suum in quam mutatur. Etsi voluntas amat terram, tunc dat terrena vel terra, et amor dicitur terrenus [...] et si amat Deum, tunc dicitur divina et amor divinus. »⁴³

L'amour, dans sa plus grande généralité, n'est donc que ce mouvement libre et spontané de la volonté. Ce n'est que la particularité de son objet qui pourra, par la suite, lui conférer une détermination supplémentaire : "mondain", "divin", "humain", "bestial", etc., par le biais de la transformation ontologique que l'union amoureuse implique en appliquant au sujet les attributs essentiels de l'objet.

On peut penser que cette généralité de l'amour au nom de laquelle parle Sebond tend à mettre en lumière une certaine forme d'éclectisme qui explique, en grande partie, la singularité de sa philographie. Sebond mêle l'érotologie courtoise et les sources spirituelles. Le résultat en est une conception de l'amour qui, d'une part, s'oppose au déterminisme amoureux courtois, du fait de son volontarisme, et, d'autre part, va nettement au-delà du spiritualisme en proposant un amour qui recèle toute une vision du monde et de l'homme. Ce n'est donc ni une "érotique" ni une "mystique", mais bien plutôt une philosophie d'amour, une science d'amour.

c) De la science d'amour à la théologie amoureuse

Mais, bien entendu, Sebond ne se contente pas de mettre en place un système philosophique. La philosophie demeure la servante de la théologie et la science d'amour doit aller plus loin, conquérir, en outre une dimension métaphysique. Or, la subtilité de Sebond consiste à faire découler une telle dimension des présupposés philosophiques initiaux, se passant de tout dogmatisme.

Comme on l'a vu, l'amour transforme l'homme en fonction des attributs essentiels de son objet. Or chaque être a une position déterminée dans l'immense hiérarchie des créatures. Par conséquent, l'amour peut élever l'homme au-dessus de

⁴² « Il reçoit sa matière et sa forme ». III, ch. 132.

⁴³ « Ainsi la chose aimée en premier lieu donne son nom à l'amour et à la volonté, car la volonté, d'elle-même, n'est que volonté et n'a pas d'autre nom. L'être aimé dans lequel elle se transforme lui donne son nom. Donc si la volonté aime la terre on lui donnera le nom de "terrestre" ou terre et l'amour sera dit "terrestre" [...] et si elle aime Dieu on la dira divine et l'amour divin ». III, ch. 131.

sa propre qualité ou, au contraire, l'abaisser bien au-dessous de lui⁴⁴. Mais l'échelle des êtres est affectée d'un *sens* : l'ascension ou *ascensu*, dans la terminologie purement lullienne. La hiérarchie des êtres est conçue pour donner à l'homme le chemin de sa propre perfectibilité, pour lui permettre d'aller vers ce qui est "meilleur", "supérieur" :

« Et quia omnis bona mutatio seu conversio seu tranformatio debet esse in melius et nobilis et in altius, et non in inferius sibi neque in vilius, ideo voluntas nostra non debet dare amorem suum nisi rei superior et nobilior ac digniori et altiori quam ipsa sit: quia aliter non mutaretur nec converteretur in nobilium neque ascenderet. »⁴⁵

On abandonne l'idée générale, abstraite, de l'amour, au profit d'une plus grande particularisation. Certes, l'amour peut s'appliquer à n'importe quel objet, mais l'idée hiérarchique de l'échelle des êtres nous oblige à penser l'amour comme une "ascension". L'amour doit élever l'homme. Etant donné que l'homme est déjà au sommet des choses "physiques", s'élever au-dessus de lui revient à s'introduire dans la dimension métaphysique. C'est donc l'amour et la perfectibilité qu'il contient qui projettent l'homme dans la métaphysique :

« Et quia nihil est supra voluntatem nostram nisi Deus immediate, ideo sequit quæ voluntas debet primo dare amorem suum Deo soli et ipsa mutetur et convertat ac tranformetur in melius et nobilium ac dignius. »⁴⁶

Voilà le fondement de cette "théologie naturelle" de Sebond. Par l'amour l'homme aspire à se transformer en quelque chose de meilleur et donc aspire à se transformer en Dieu, « transformandum est in divino esse »⁴⁷, précise Sebond. Mais pourquoi "naturelle"? Précisément, parce qu'il n'y a rien de plus conforme à l'organisation de la nature que l'ascension par degrés de perfection. Cela se retrouve dans les quatre "degrés" de la nature : les éléments se transforment en arbres et en plantes. Les fruits de ceux-ci passent dans la nature animale quand ils sont mangés. De même, l'homme, en aimant Dieu, épouse l'essence divine et, conformément à l'ordre de la

⁴⁴ « Et ita homo potest pro amorem mutari, transformari et converti in aliam rem nobiliorem vel turpiorem libere et sponte » (« et ainsi l'homme peut par l'amour changer, se transformer et se convertir en autre chose plus noble ou plus laide, librement et spontanément »). III, ch. 131.

⁴⁵ « Et comme toute bonne mutation ou conversion ou transformation doit être pour le meilleur et le plus noble et le plus haut, et non pas vers l'inférieur ou le plus vil, notre volonté ne doit pas donner son amour si ce n'est à une chose supérieure et plus noble ou plus digne ou plus haute qu'elle n'est, car autrement elle ne pourrait se changer ni se transformer en en quelque chose de plus noble ni ne pourrait monter ». III, ch. 132.

⁴⁶ « Et comme au-dessus de notre volonté il n'y a rien que Dieu, il s'ensuit que la volonté doit d'abord donner son amour à Dieu seul pour qu'elle-même puisse se changer et se transformer en quelque chose de meilleur et de plus noble et de plus digne ». Id.

⁴⁷ « elle doit se transformer dans l'être divin ». III, ch. 132.

nature, accède à un mode supérieur d'être. Il s'agit donc d'une "théologie naturelle" puisque c'est celle que proclame universellement la nature elle-même :

« Quare tota natura clamat que res primo amata debet esse Deo aliter ei fieret iniuria naturalis, cum sit nobilior et dignior omnium. »⁴⁸

C'est ainsi que Sebond donne une orientation et une justification naturalistes au thème anselmien du *nihil magis*. C'est en contemplant l'ordre de la nature que l'homme découvre que Dieu est l'être le plus grand et par conséquent celui qu'il doit aimer en premier, ne serait-ce que pour épouser lui-même cet ordre ascendant de la nature.

La verticalité est donc le substrat de toute la théologie naturelle de Sebond. C'est en fonction de l'idée hiérarchique d'un "supérieur" et d'un "inférieur" que se structure sa vision de l'amour et donc sa théologie. Selon les règles de la verticalité, le supérieur ne peut pas être placé sous la dépendance de l'inférieur. Or, aimer c'est se donner à l'objet de l'amour, c'est offrir librement sa volonté à cet objet et, partant, c'est être dominé. On ne peut donc aimer que ce qui est supérieur :

« non est dignum nec iustum nec debitum que res inferior habeat dominium rei superioris, nec dominetur ei. Ideo nulla res inferior est digna, voluntate nostra amore nostro de se nec per se, quia tunc dominaret voluntati nostri. »⁴⁹

En raison du principe vertical de la hiérarchie notre amour ne peut aucunement se porter vers les choses qui nous sont inférieures. Cela équivaut à une disqualification de l'amour pour les choses "terrestres", dans une espèce de *contemptus mundi* que Sebond justifie par les principes théoriques de son système de pensée :

« nec corpore nostrum, nec animalia, nec aurum, nec argentum, neque sol, neque luna, nec arbores, nec elementa, sunt digna amore nostro liberari. »⁵⁰

Sebond étend ce principe vertical aux "égaux", à ceux qui sont sur un plan d'égalité au sein de l'échelle des êtres. On ne doit pas aimer son égal puisque cela revient à se rendre dépendant de lui, ce qui fausserait cette relation d'égalité :

« Item non est dignum que res equalis dominet equali, sed cum voluntas nostra sit creata constat que omnis voluntas creata in quantum est creata est

⁴⁸ « C'est pour cela que la nature entière proclame que la chose aimée en premier lieu doit être Dieu, autrement il lui est fait une injure naturelle, puisqu'il est ce qu'il y a de plus noble et digne ». Id.

⁴⁹ « Il n'est ni digne ni juste ni permis qu'une chose inférieure domine une chose supérieure, au lieu d'être dominée par elle. C'est pour cela qu'aucune chose inférieure n'est digne de notre volonté ou de notre amour, mais doit être gouvernée par notre volonté ». III, ch. 133.

⁵⁰ « ni notre corps, ni les animaux, ni l'or, ni l'argent, ni le soleil, ni la lune, ni les arbres, ni les éléments ne sont dignes de se voir offrir notre amour ». Id.

ei equalis, ideo nulla voluntas creata de se et primo est digna amore nostro, quia tunc haberetur dominium voluntatis nostre. »⁵¹

Bien entendu, on ne peut comprendre une disqualification aussi radicale qu'à l'intérieur de la valeur démonstrative des arguments de Sebond dont la finalité est de prouver que l'amour pour Dieu doit être le premier et le principal de nos amours :

« Et sic, per natura amoris concludit que solum dignum est que Deo amet per se, et primo a voluntate nostra, et nulla alia res. »⁵²

L'essentiel est dans l'expression « per natura amoris ». En effet, elle tend à signifier que c'est dans la structure verticale de l'amour que Sebond place la raison d'être de sa théologie amoureuse. C'est parce que l'amour nous fait aller vers le haut que nécessairement nous devons aimer Dieu. C'est là que se trouve l'originalité des arguments théologiques de Sebond, dans le fait de focaliser cette démonstration, somme toute assez anselmienne, sur ce qu'il considère être la nature même de l'amour. Si on aime selon la nature de l'amour, on ne peut qu'aimer Dieu.

Mais l'*amantia* sebondienne ne saurait s'arrêter là, sur cet exclusivisme amoureux. En effet, s'il fallait n'aimer que Dieu et rien d'autre, cette science d'amour échouerait dans ses aspirations d'universalité et la systémique sebondienne n'aurait aucune chance de réussir. Comme chez Raymond Lulle, à l'*ascensu* suit le *descensu*, parce que l'échelle des êtres est aussi communication, participation et, par conséquent, une circulation qui se fait dans les deux sens. C'est pourquoi Sebond introduit deux principes supplémentaires dans son système, directement empruntés aux représentations verticales lulliennes, qui lui permettent d'ouvrir l'idée d'amour à la pluralité des êtres. Ces principes sont, d'une part, l'équivalence, en extension et en compréhension, entre l'amour et son objet et, d'autre part, l'idée d'un amour "principal" impliquant des amours "dérivées". L'amour est entièrement dépendant de la sphère conceptuelle de son objet. Il l'épouse et ne peut la dépasser : « amor extendit se ad omnia ad que se extendit res primo amata »⁵³. Dès lors, l'amour le plus étendu est celui dont l'objet a la plus grande extension, c'est-à-dire celui qui est le plus commun et universel. Inversement, l'amour le plus réduit est celui dont l'objet est le plus particulier et le moins commun :

⁵¹ « Item, il n'est point juste qu'une chose égale domine son égale, et comme notre volonté est quelque chose de créé, il apparaît que toute volonté créée, en tant qu'elle est créée, est son égale. Donc aucune volonté créée n'est en elle-même digne de notre principal amour, car elle dominerait alors notre volonté ». Id.

⁵² « Et ainsi, de la nature même de l'amour on tire la conclusion que la seule chose digne est que Dieu soit aimé pour lui-même et en premier lieu, par notre volonté, et rien d'autre ». Id.

⁵³ « L'amour s'étend jusqu'où s'étend la chose aimée principalement ». III, ch. 134.

« Et ideo quanto res primo amata erit magis et comunis et universalis, tanto ipse amor erit magis universalis et comunis, et etiam voluntas; et quanto res primo amata erit magis particularis, tanto etiam voluntas erit magis particularis et minus comunis. »⁵⁴

Il va sans dire que la volonté doit donc chercher à aimer principalement ce qui est le plus universel et commun, et, par conséquent, Dieu. En effet, étant donné que l'amour épouse pleinement l'extension conceptuelle de son objet, celui-ci doit être unique et par conséquent le plus étendu possible. C'est ainsi que Sebond établit la nécessité d'un "amour principal" dont l'objet doit être absolument unique et qui s'identifie à lui :

« Et sicut res primo amata est una, ita generat et fit unus primus amor in voluntate que toto est de natura rei primo amata, itaque sicut non possunt esse plures res primo amate, ita non potest esse nisi unus primus amor in voluntate. »⁵⁵

Mais l'affirmation d'un tel amour principal unique permet à Sebond de retrouver l'architectonique lullienne de l'arbre d'amour. En effet, l'amour principal fait figure de "racine d'amour", la fameuse « rel d'amor » du *Llibre de filosofia d'amor* du Bienheureux. Cet amour devient le principe de toutes les autres amours qui en sont une espèce de "dérivation" :

« Ideo res que primo amat edificat, plantat, stabilit et fundat primum amorem in voluntate, que est radix, caput et origo omnium aliorum amorum que pullulat a voluntate. Fit ergo in voluntate nostra una prima radix omnium aliorum amorum, quam radix recipit suam virtutem totam a se primo amata, et ab illo primo amore pullulant, exeunt et precedunt omnes alii amores. Et ideo in anima fit quedam magna arbor amoris, cuius radix est primus amor, quia se multiplicat in tot amores quot sunt res que habent colligantiam cum re primo amata, et omnes illi amores sunt inclusi in illo primo amore qui est basis et causa omnium. »⁵⁶

⁵⁴ « C'est pour cela que plus la chose principalement aimée est grande et commune et universelle, plus l'amour sera grand, universel et commun, et partant la volonté, et plus la chose aimée sera particulière, plus la volonté sera particulière et moins commune ». Id.

⁵⁵ « Et ainsi, si la chose principalement aimée est une, de la même manière elle génère et unifie le principal amour dans la volonté, qui en tout relève de la nature de la chose principalement aimée, c'est pourquoi de la même manière qu'il ne peut y avoir plusieurs choses principalement aimées, le principal amour de la volonté ne peut être qu'un ». Id.

⁵⁶ « C'est pourquoi la chose principalement aimée édifie, plante, établit et fonde l'amour principal dans la volonté qui est racine, tête et origine de toutes les autres amours qui pullulent dans la volonté. Il forme donc dans notre volonté une première racine de toutes les autres amours, et cette racine reçoit toute sa vertu de la chose principalement aimée, et de ce premier amour se produisent, jaillissent et proviennent toutes les autres amours. Et ainsi naît dans l'âme le grand arbre de l'amour, dont la racine est l'amour principal, qui se multiplie en autant d'amours qu'il y a de choses en relation avec celle qui est principalement aimée, et toutes ses amours sont incluses dans ce premier amour qui en est la base et la cause ». *Loc. cit.*

Voilà donc comment Sebond arrive à ouvrir son système amoureux à la multiplicité, voire à la totalité de l'étant, tout en conservant le principe d'un amour unique. On aime toutes les choses en vertu d'une seule⁵⁷. D'où aussi, à nouveau, la nécessité que l'objet de l'amour principal soit la chose la plus commune et la plus universelle, celle qui est le plus à même d'englober la totalité de l'étant. La conclusion s'impose. Une telle chose ne peut être que Dieu et non pas la créature, puisque celle-ci ne peut pas englober son créateur et son amour ne serait que secondaire⁵⁸. L'amour pour Dieu doit donc être le principal amour puisqu'il est le plus universel et commun, le seul qui puisse englober une authentique totalité :

« Ille amor est comunissimus et universalissimus ad omnia se extendens sicut Deo. Unde quia omnis creatura respicit Deum et est Dei, ideo ille amor primus qui est Dei, extendit se ad omnes creaturas [...] Et sic amor Dei quando est primus includit in se omnes alios amores, ut sicut omnis creatura respicit Deum ita omnis amor creature includetur in amore Dei. »⁵⁹

L'amour pour Dieu agit donc comme une sorte de prisme qui permet à l'amour de l'homme de se projeter sur l'ensemble des choses créées. Au sommet de l'échelle ontologique, à la base de l'arbre amoureux, Dieu inclut tout, contient tout, s'étend à tout. Grâce à l'amour pour Dieu, l'homme se réconcilie avec l'univers entier; grâce à l'amour pour Dieu il accède à une harmonie totale avec ce qui lui est supérieur, avec ce qui est égal à lui, et avec ce qui lui est inférieur, puisque Dieu contient tous les degrés de l'étant.

Bien entendu, les résultats théologiques de l'*amantia* sebondienne ne sauraient nous étonner. Sebond retombe sur ses pieds et retrouve le dogme chrétien et la "première intention" lullienne selon laquelle il faut aimer et servir Dieu par-dessus tout. Notre attention doit se porter, en revanche, sur la manière dont Sebond justifie cette conclusion, c'est-à-dire le substrat théorique qui sous-tend son argumentation. Toute la théologie de Sebond présuppose la verticalité de la relation amoureuse.

⁵⁷ « Et omnes non sunt nisi unus amor quia non est nisi una re primo amata, et omnia alia amata amantur in virtute rei primo amata » (« et ils ne sont tous qu'un seul amour puisqu'il n'est qu'une seule chose principalement aimée, et toutes les autres choses que l'on aime le sont en vertu de la chose principalement aimée »). Id.

⁵⁸ « Si autem res primo amata sit creatura et non Deus, tunc amor primus est fundatus in creatura et toto naturam creature, non se potest extendere ad creatorem nisi secundario » (« si la chose aimée principalement est une créature et non pas Dieu, alors l'amour principal, qui est fondé sur la créature et est tout à fait conforme à la nature de la créature, ne peut plus s'étendre au créateur si ce n'est d'une manière secondaire »). *Loc. cit.*

⁵⁹ « Cet amour là est le plus commun et le plus univesel, et il s'étend à toutes les choses à l'instar de Dieu. Et comme toute créature est à la charge de Dieu, il s'étend à toutes les créatures [...]. Et ainsi, l'amour de Dieu, lorsqu'il est l'amour principal, inclut en lui-même toutes les autres amours, car de la même manière que toutes les créatures sont à la charge de Dieu, l'amour de toutes les créatures est inclu dans l'amour de Dieu ». Id.

C'est parce que l'amour place l'homme dans la hiérarchie ontologique qu'il est poussé à aimer Dieu principalement. De même, c'est parce que Dieu est le sommet de cette hiérarchie qui englobe la totalité des choses que l'amour de l'homme pour Dieu peut être aussi l'amour pour toutes les choses, à tous les degrés. Hiérarchie et verticalité sont donc les principes d'organisation qui tendent à démontrer "naturellement" la théologie sebondienne. Et c'est justement en ce sens qu'on ne peut pas vraiment parler de naturalisme panthéiste. Le panthéisme situe la divinité dans chaque être, dans chaque particule du créé. Le *deus sive natura* est identitaire. Chaque partie est équivalente au tout et le tout, c'est Dieu. L'identité est toujours horizontale. Alors que le panthéisme est identitaire, la théologie naturelle de Sebond est participative. La nature est différence et transformation progressive. Dieu, par rapport à la nature, n'est rien d'autre que ce qui relie les différents degrés, les différents niveaux; ce qui nous fait passer de l'un à l'autre. Et le moyen de cette circulation verticale, tantôt ascendante, tantôt descendante, n'est rien d'autre que l'amour. Par amour, l'homme s'élève d'abord vers la divinité pour, ensuite redescendre vers lui-même et vers les autres êtres. Sans cette vision tellement hiérarchisée de l'univers, point d'amour; sans amour, point de théologie. En effet, sans amour, Dieu resterait doublement obscur, doublement *absconditus*, pour reprendre l'expression des mystiques romans. Obscur d'abord dans sa relation à l'homme, car celui-ci ne pourrait atteindre sa perfection. Mais obscur aussi, aux yeux de l'homme, puisqu'on ne pourrait pas comprendre Dieu dans sa qualité de tête absolue de l'univers, de Créateur et partant d'unité conceptuelle de l'étant.

Toute l'architecture sebondienne dépend donc de cette conception verticale de l'amour ce qui, *mutatis mutandi*, rapproche la *Theologia naturalis* du *Breviari d'amor* de Matfré Ermengaud, contemporain de Raymond Lulle. Et si le rapprochement entre ces deux oeuvres est de mise, c'est parce que le franciscanisme réunit les deux auteurs. Pour asseoir l'unité franciscaine de l'amour, Matfré et Sebond recourent, tous les deux, à l'architecture verticale. Dans le *Breviari* elle a une portée plus "encyclopédique", par le biais des différentes subdivisions dans l'« arborescence » de l'amour et, en particulier, la distinction entre "droit de nature", de l'espèce, et "droit des gens", de l'individu⁶⁰. Mais ce sont ces subdivisions qui nous permettent de mesurer les différences qui séparent le point de vue de l'auteur de Béziers et celui de Sebond. La verticalité de Matfré est généalogique, c'est-à-dire descendante, en accord avec le bagage culturel implicite néoplatonicien du Moyen

⁶⁰ Les droits de nature sont l'amour sexuel et l'amour pour les enfants. Les droits des gens sont l'amour pour Dieu et pour le prochain et l'amour des biens temporels.

Age. Il faut aller de l'Incréé vers le Créé, du début vers la fin, de la cause à l'effet, ce qui place le *Breviari* dans un courant métaphysique qui va de Plotin à Scot Erigène, en passant par Porphyre, le Pseudo Denys et bien d'autres penseurs attachés aux représentations verticales descendantes. De ce fait, le point de départ de Matfré est déjà métaphysique, puisqu'il présuppose l'absoluité de Dieu pour déduire, en descendant dans l'échelle ontologique, la relativité du créé, de la créature, à l'instar du schéma plotinien qui part de l'Un. La verticalité n'est alors que le produit du postulat métaphysique premier : Dieu est amour total, incréé et son action "descend" sur le créé. La nature et l'homme — droit de nature et droit des gens — n'apparaissent alors que comme des termes dérivés, secondaires, issus tous deux de cette verticalité.

L'orientation sebondienne est tout à fait autre. Sa verticalité est méthodologiquement ascendante, c'est-à-dire que c'est l'idée d'une "ascension", d'un cheminement vers la perfection, qui produit des conclusions métaphysiques, et, en particulier, la suprématie de Dieu. En ce sens Sebond est plus proche du *cogito*, avant la lettre, thomiste et de ce qu'en fera, sans le savoir — ou sans vouloir le savoir — le Descartes des *Méditations* : construire une métaphysique en partant de l'homme, de son élan pour aller vers la perfection qu'il ne trouve pas en lui-même, dans sa position prépondérante au sein de la nature. L'homme dans la nature est alors le point de départ de cette course ascendante qui mène à Dieu. De ce fait, la verticalité est méthodologiquement première. C'est parce que l'homme cherche à s'élever qu'il aime, et c'est parce qu'il aime qu'il découvre Dieu.

Cependant, ce point de départ humain et naturel qui pose l'existence d'un homme naturellement aimant est, aux yeux de Sebond, à l'origine d'un autre problème. Naturellement, l'homme est porté vers deux amours principales, qui correspondent aux deux principaux objets que sa volonté peut aimer : la créature ou Dieu, c'est-à-dire le sommet de la nature créée ou l'incréé. Etant donné que la volonté amoureuse cherche son semblable en raison de la "sympathie" qui est cause d'amour, l'amour pour la créature ne peut être que l'amour de soi⁶¹. Autrement dit, la

⁶¹ « Rursum inter creaturas omnes illa erit primo amata ab ipsa voluntate que est sibi magis amica et propinqua; et quia ipsa voluntate potest reflectere suum amorem ad seipsam et potest uti seipsa ut duabus rebus. Et per omnes ipsa voluntas primo amabit seipsam tamque maxime amicam et propinquam sibi ipsi » (« mais parmi toutes les créatures, sera davantage aimée par la volonté celle qui lui soit la plus amie et la plus proche, et comme la volonté peut réfléchir son amour sur elle-même, elle peut avoir affaire à elle-même comme si elle était quelque chose d'autre, et par conséquent la volonté s'aime elle-même en premier lieu, car elle sa meilleure amie et celle qui est d'elle la plus proche ») .III, ch. 137.

problématique de l'amour débouche sur une dialectique, celle de savoir si l'homme doit principalement s'aimer lui-même ou Dieu.

2. L'amour pour soi et l'amour pour Dieu

a) Retour aux deux amours : l'impossible dualité

C'est ainsi que l'*amantia* sebondienne retrouve la deuxième caractéristique de l'amour vertical qui est de mettre en place une dialectique, un jeu d'oppositions et d'exclusions. En effet, si l'homme se trouve face à deux amours principales, l'amour de soi et l'amour de soi, il faut qu'il fasse un choix puisque les deux sont inconciliables. Il ne peut y avoir qu'un seul amour principal :

« non possunt esse due res primo amate simul ab ipsa voluntate, sicut nec duo sponsi primi unius sponse, nec duo rectores, nec duo episcopi primi unium ecclesie, quare si duo viri volunt habere unam sponsam, erunt capitales inimici inter sedos cosas no pueden ser principalmente amadas al mismo tiempo por la misma voluntad, y de igual modo no puede tener una esposa dos maridos a la vez ni dos rectores ni dos obispos simultáneos una misma iglesia, si dos hombres pretenden a una misma mujer por esposa serán capitales enemigos entre sí. »⁶²

Cette nécessité d'un seul amour principal, en accord avec l'idée franciscaine de l'unité de l'amour, a déjà été démontrée par Sebond⁶³ à partir de l'identification du sujet à l'objet. Il va de soi qu'on ne peut, selon la règle du tiers-exclu, s'identifier à deux choses à la fois. Mais, c'est uniquement maintenant que se pose le problème d'une "concurrence" entre deux amours principales, concurrence que Sebond a vite fait d'écarter à travers des comparaisons comme l'analogie avec le mariage qu'il a déjà exploitée, au chapitre 135, pour expliquer la relation qui unit l'aimant — l'épouse — et l'aimé — l'époux —. Une femme ne peut pas avoir deux maris à la fois⁶⁴. De même, il ne peut pas y avoir, à la fois, deux objets d'amour. Mais, ce qui

⁶² « Deux choses ne peuvent pas être principalement aimées en même temps par la même volonté, et, de la même manière, une épouse ne peut pas avoir deux maris à la fois, ni deux recteurs ni deux évêques simultanément une seule église. Si deux hommes veulent avoir une même femme pour épouse, ils seront entre eux des ennemis capitaux ». III, ch. 138.

⁶³ Cf. *supra*, p. 50. Sebond précise, en effet : « Et sicut res primo amata est una, ita generat et fit unus primus amor in voluntate que toto es de natura rei primo amata, itaque sicut non possunt esse plures res primo amate, ita non potest esse nisi unus primus amor in voluntate » (« si la chose principalement aimée est une, elle génère et unifie dans la volonté l'amour principal, qui est entièrement selon la nature de la chose principalement aimée, et de même que les choses principalement aimées ne peuvent pas être plusieurs, il ne peut y avoir qu'un seul amour principal dans la volonté »). III, ch. 134.

⁶⁴ Probablement, Sebond n'aurait-il pas pensé à cette analogie s'il avait été question pour un mari d'avoir deux femmes à la fois, situation qui ne semblait pas déranger outre mesure les théologiens du

est essentiel, c'est que cet exclusivisme développe ici l'idée d'une rivalité, d'une opposition complète. Si deux amours peuvent être principales au sein de la volonté humaine, il s'ensuit que ces deux amours doivent nécessairement s'affronter, être "ennemies" :

« necesse est que isti duo amores erunt inimici inter se capitales, quare non possunt esse simul, ut quodlibet sit primum. Et ideo in quantum quidlibet vult esse primus et vult habere primitatem, repugnant et non possunt stare in voluntate, et ista repugnantia origit ratione primitatis, que non potest essere nisi uni. [...] Et sic amor Dei in quantum primus non habet aliquem inimicum in voluntate nostra, nisi amore nostri ipsius, quia solus potest esse primus, et vult esse primus, et ille solus potest sibi facere bellum. »⁶⁵

L'amour débouche donc sur une éristique, sur une lutte intérieure de la volonté qui doit se départager entre la pulsion de perfectibilité qui la pousse vers Dieu, et la pulsion de similitude qui la renvoie à elle-même. Cette lutte nous fait retrouver les disqualifications des moralistes, la distinction entre un "bon amour" et un "mauvais amour". En effet, Sebond ne se contente pas d'énoncer ce qui serait, somme toute une opposition théorique, logique. Il s'empresse d'affecter chacun de ces amours d'une polarité. L'amour pour Dieu est l'amour "naturellement" — en raison de la hiérarchie — bon; l'amour de soi est absolument mauvais :

« Et quia omnia iura nature et omnes creature concluderunt que non possunt mentiri, quia amor Dei de iure debet esse primus et quo Deus debet esse res primo amata, et ei solus debet totus amor primus et nulli alteri. »

[...]

« Sed si amor sui ipsius seu proprius sit primus, itaque primo aliquis det amorem sibi ipsi, et taliter que ipsemet sit res primo amata tunc iste amor per oppositum primi amoris dicti cum de iure nature con debeat esse primus, est inordinatus, iniustus, falsus, tortuosus, indebitus, contra Deum, contra veritatem, contra totum ordinem nature, et est prima iniustitia, prima inordinatio, prima iniuria Dei, prima offensa Dei, primum malum, primum vitium et primam obliquitas. »⁶⁶

XV^e. Cf. les considérations, à ce sujet, d'Alfonso de Madrigal, el Tostado, dans le *De Optima politia*. Cf. *infra*, 2^eme partie, II, C, 1, c.

⁶⁵ « Il est nécessaire que ces deux amours soient des ennemies capitales entre elles, car elles ne peuvent être simultanées, mais l'un doit être principal. Et comme chacun des deux veut être principal et veut avoir la primauté, il oppose une résistance à l'autre, et elles ne peuvent être ensemble dans la volonté, et cette résistance est due à la primauté qui ne peut se trouver que dans l'un d'eux [...]. Et ainsi l'amour de Dieu, pour qu'il soit le premier dans notre volonté, n'a point d'autre ennemi que l'amour pour nous-mêmes, car seul celui-ci peut être premier et veut l'être, et seul lui peut lui faire la guerre ». III, ch. 138.

⁶⁶ « Et tout le droit naturel et toutes les créatures, qui ne peuvent mentir, sont d'accord sur le fait que l'amour de Dieu doit être le premier et que Dieu doit être la chose aimée en premier lieu et qu'à lui seul nous devons tout notre amour principal et à personne d'autre [...] Mais si l'amour propre est le premier, de sorte que quelqu'un offre à lui-même, en premier lieu, son amour et qu'il devienne lui-

La disqualification totale de l'amour de soi ne laisse pas de doutes, tellement l'expression de Sebond se fait ici véhémement, rappelant, d'ailleurs, le ton sermonnaire de Martínez de Toledo, au sujet de l'amour charnel. Là aussi, l'amour de soi devient la "source de tous les maux", comme l'indique explicitement la rubrique du chapitre 141, « est prima radix et prima origo et fons omnium malorum »⁶⁷. On retrouve donc très exactement la dialectique entre un "bon" et un "mauvais" amour. Elle n'a certes pas le même contenu, mais elle a la même valeur à l'intérieur de la construction théorique. L'amour vertical, qu'on le conçoive moralement ou philosophiquement, requiert *structurellement* ce processus dialectique de disqualification, d'élimination, en vue de l'affirmation radicale d'une seule et unique voie d'intellection de l'amour. On écarte pour mieux affirmer, selon le fameux principe *determinatio est negatio*. Nous verrons, en revanche, que l'expression théorique de l'amour sentimental, du fait même de l'ambiguïté de sa structure, mi-verticale, mi-horizontale, ne pourra que procéder à l'envers, c'est-à-dire en intégrant, en assimilant, en réunissant les contraires. Mais quelles sont les raisons de cette disqualification de l'amour de soi selon Sebond?

b) L'homme divin et l'homme-dieu

On aura vite fait de comprendre que la méthode de Sebond est tout à fait progressive, presque "géométrique". On avance de conclusion en conclusion, d'élimination en élimination. C'est pourquoi, le non-respect de ce qui a été précédemment démontré produit un non-sens. Or, il a été prouvé que selon l'ordre hiérarchique de la nature l'homme doit offrir librement et spontanément son amour à ce qui est au-dessus de lui, à Dieu. Autrement dit, si l'amour principal de l'homme est celui qu'il doit à Dieu, il s'ensuit, d'une manière quelque peu sophistiquée, qu'il accorde à un objet ainsi principalement aimé les attributs de la divinité⁶⁸. Cet objet peut être l'homme lui-même ou une autre chose : « Sic ergo homo dat amorem alteri

même la chose principalement aimée, alors cette amour, en opposition à l'autre qui selon le droit naturel doit être le premier, est désordonné, injuste, faux, tortueux, immérité, contre Dieu, contre la vérité, contre tout ordre naturel, et il est la première injustice, le principal désordre, la principale injure faite à Dieu, la première offense faite à Dieu, le premier mal, le premier vice, la première perversion ». III, ch. 139.

⁶⁷ « La première racine et la première origine et source de tous les maux ». III, ch. 141.

⁶⁸ « Et quare prerogativa primitatis soli Deo debet et nulli alteri, et sibi soli debet primo amor, ideo qui primo dat amorem et prerogativas primitatis alteri quam Deo, dat alteri quod soli Deo convenit et quod soli Deo debet, et per consequens repugnat ei et consentit in illam rem tamquam Deum » (« et comme la prerogative de la primauté ne correspond qu'à Dieu et à personne d'autre, et à lui seul on doit le premier amour, celui qui donne son amour principal et la prerogative de la primauté à un autre qui n'est pas Dieu, donne à un autre ce qui ne convient qu'à Dieu et qu'on ne doit donner qu'à Dieu et par conséquent il le refuse et considère cette chose comme si elle était Dieu »). III, ch. 140.

rei quam sibi ipsi, tunc constituit et facit illam rem tamquam Deum »⁶⁹. Aimer d'un amour "principal" revient toujours, dans le système de Sebond, à diviniser, à prendre l'objet aimé pour Dieu lui-même. Et on peut penser qu'avec de telles affirmations, Sebond ne fait que concilier implicitement son système et une tradition érotique courtoise qu'il ne pouvait pas ne pas connaître. A l'époque de Sebond et dans le milieu où il est plongé, le thème courtois de la divinisation de la Dame est déjà vieux de trois siècles. Et même s'il prétend ôter toute légitimité à cette divinisation, il est, en fait, en train de la justifier théoriquement, ce qui en dit long sur les sources courtoises de l'*amantia* sebondienne. L'amour est abandon, asservissement de la volonté à l'objet aimé, à un objet aimé qui, dès lors, se présente comme maître absolu de la volonté aimante, se présente comme Dieu. Jusque là Sebond et les lignes directrices de la *fin'amors* coïncident pleinement. La différence se fait sur l'*objet* de cet amour. Pour l'érotique courtoise celui-ci, c'est la Dame, pour Sebond cela ne peut être que Dieu. Mais la nécessité absolue que le fait d'aimer produise une divinisation de l'objet aimé place Sebond et l'érotique courtoise dans une seule et même vision théorique de l'amour, une vision qui sera sans cesse affirmée, et de plus belle, dans l'Espagne sentimentale du *cuatrocientos*, jusqu'au bien connu « Melibeo soy » de Calixte dans la *Célestine*⁷⁰.

Mais pour Sebond cet amour est une sorte d'usurpation, puisque seul Dieu doit tenir le lieu de la divinité. La forme par excellence de cette usurpation est l'amour de soi. Par l'amour de soi, l'homme s'aime comme s'il était lui-même Dieu, ce qui est doublement illégitime, non seulement parce qu'il prend frauduleusement la place de Dieu, mais parce qu'en prenant cette place il nie Dieu :

« Si autem primo amat seipsum et ipse fit res primo amata, tunc facit seipsum tmquam Deum, et tunc non solum est contra Deum, quia aufert Deo quod sibi debetur, sed est contra Deum magis et maxima [...] et tunc homo de directo quantum in eo est destruit et anihilat Deum, et facit Deum non Deum. »⁷¹

⁶⁹ « Si l'homme donne son amour à autre chose qu'à lui-même, alors il rend cette chose identique à Dieu ». Id.

⁷⁰ Cf. M. GERLI, « La religión de amor y el antifeminismo », *Hispanic Review*, XLIX 1981, p. 65-86; Jean Paul LECERTUA, « La Dame des troubadours au XV^e s. espagnol : un thème savant, un mythe chrétien, un mythe archaïque (exploration d'un champ de recherches) », in *Mythes, images représentations*. Limoges: Université, 1981.

⁷¹ « S'il s'aime lui-même principalement [...] il devient lui-même une espèce de Dieu, et alors il n'est pas seulement contre Dieu car il ravit à Dieu ce qui lui revient, mais il est contre Dieu au plus haut degré, [...] et alors l'homme qui se trouve dans cette situation détruit et annihile Dieu et fait de Dieu un non-Dieu ». III, ch. 140.

L'idée d'usurpation, aux connotations politiques, est aussitôt évoquée par Sebond en comparant cette situation à celle de celui qui prend la place d'un roi :

« qui facit se regem, facit contra regem, et summe inimicat regi. Et sic homo efficit summe inimicus et adversarius Dei capitali et totalis et de directo pugnat contra Deum. »⁷²

Voilà donc qu'est recusé, à travers l'amour de soi, le principe même des relations entre la créature et Dieu. Au lieu de produire l'amour, l'amour de soi implique une radicale inimitié entre Dieu et la créature⁷³, ce qui revient à remettre entièrement en cause l'ordre amoureux de la nature établi par Sebond.

Ainsi, les deux amours principales — l'amour pour Dieu et l'amour de soi — donnent lieu à deux formes opposées d'homme. L'*homme-dieu*, celui qui s'aimant lui-même, s'arroge les attributs de la divinité dans une totale inimitié avec Dieu, et l'*homme divin*, celui qui, en aimant Dieu, participe de son essence et, pour ainsi dire, l'épouse, devenant par là l'ami de Dieu⁷⁴. Le premier ramène Dieu à soi, le deuxième va vers Dieu. Etant donné que l'homme s'identifie à sa volonté, à cette opposition correspond celle entre deux types de volonté, une volonté "divinisée" et une volonté "divine". La volonté "divine", celle de l'homme qui aime principalement Dieu, embrasse, par le biais de la transmutation amoureuse, les propriétés de la divinité. Elle est, par conséquent, "commune et universelle", à l'instar de l'essence divine, et peut alors s'étendre à toutes les choses et aimer toutes les choses, par l'intermédiaire de Dieu⁷⁵. Mais alors, ce qu'elle aime, elle l'aime en vertu de l'extension divine et non pas par besoin, par manque. Il s'ensuit qu'une telle volonté n'est pas frappée par le stigmate du désir. Elle ne manque de rien, elle ne désire rien parce qu'elle a tout en Dieu, elle obtient de Dieu une plénitude, une stabilité qui la laissent dans un total repos :

⁷² « Celui qui se fait roi, agit contre le roi, et se rend l'ennemi, au plus haut degré, du roi. Ainsi l'homme se rend le plus grand ennemi de Dieu et son adversaire capital et total, et il lutte directement contre Dieu ». Id.

⁷³ « Ideo soli amor sui ipsum pro qui oboeditur propriam voluntatem, convertit hominem in inimicum Dei capitali » (« seul l'amour de soi, par lequel l'on obéit à sa propre volonté transforme l'homme en l'ennemi irréconciliable de Dieu »). *Loc cit.*

⁷⁴ « quia amor convertit voluntate nostra in rem primo amatam, ideo convertit, mutat et tranformat totaliter hominem in Deum et in suam voluntatem, sic facit hominem divinum unum cum Deo, amicum Dei » (« comme l'amour transforme notre volonté dans la chose aimée principalement, il change convertit et transforme totalement l'homme en Dieu et dans sa volonté et ainsi rend l'homme divin, le fait être un avec Dieu, l'ami de Dieu »). III, ch. 141.

⁷⁵ « Et quia Deus est comunissimus et universalissimus ad omnia, ideo quia tam se extendit amor quantum res amata, sequit quæ amor Dei facit voluntatem nostram comunem et universalem comunicabilem et extensibilem ad omniam » (« et comme Dieu est ce qu'il y a de plus commun et universel et l'amour a la même extension quela chose aimée, il s'ensuit que l'amour de Dieu rend notre volonté commune et universelle, communicable et extensible à toutes les choses ». III, ch. 141.

« amat non propter necessitatem et indigentiam, sed quia Dei sunt. Et ideo quia Deus non indiget creaturis ideo etiam tunc voluntas nulla indigebit creatura, et per consequens talis voluntas nullam habebit indigentiam, non est fluctuans, non est variabilis, sed est stabilis, firma et solida et homo habet quia res primo amata est Deus. »⁷⁶

En bon franciscain, Sebond focalise l'importance de l'amour pour Dieu sur la volonté. Le plus important de cette union avec la divinité que l'amour confère à l'homme, c'est qu'elle accorde la paix à la volonté. Dès lors que la volonté s'identifie à la divinité elle peut échapper à l'emprise du désir, à l'angoisse du manque. La volonté en Dieu est celle qui arrive à se passer de vouloir puisqu'elle a tout. Aimer, vouloir, ne sont plus chercher à obtenir mais se réjouir de ce que l'on a déjà tout.

Bien différente est la situation de la volonté "divinisée", celle de l'homme qui s'aime lui-même. L'amour de soi n'est rien d'autre que le fait de rendre la volonté entièrement souveraine d'elle-même et sur elle-même :

« Et quia primus amat se, ideo amat omnia alia que amat propter se et in omnibus non dignit nisi se. Et quia ipsa voluntas est res primo amata, ideo habet totum dominium et totum imperium sui ipsius, et solum dominatur sui ipsi, et nulla alia sequit voluntatem, sed ipsa est prima in seipsa et faci seipsa prima. »⁷⁷

Dans l'amour de soi, la volonté est "volonté de la volonté". Tout ce qu'elle veut, elle le veut pour elle-même, et, surtout, en vertu d'elle-même, parce qu'il est dans son être de vouloir. En tant que volonté de la volonté et étant donné qu'aucune autre volonté ne la domine, rien ne peut l'arrêter, rien ne peut l'empêcher de vouloir. L'amour de soi assujettit l'homme à un désir sans fin. Si la volonté est "désirante", c'est parce que la créature est imparfaite, incomplète. Elle garde toujours en elle quelque chose de son non-être originel, de son vide originel. Comme le dit Sebond, la créature est, par sa nature, "indigente", toujours poussée à rechercher ce qui lui manque. Et c'est cette indigence que l'amour de soi ne cesse de montrer du doigt, puisqu'il dirige la volonté vers le gouffre de son propre manque. Alors, l'homme est asservi à une recherche sans fin de possession. Il est assujetti à lui-même et à toutes

⁷⁶ « Il aime non par nécessité et indigence, mais parce qu'elles sont de Dieu. Et comme Dieu n'a pas besoin des créatures, une telle volonté n'a besoin d'aucune créature et par conséquent une telle volonté ne manque de rien, ne fluctue point, ne varie point, mais est stable, ferme et solide, parce que la chose principalement aimée est Dieu ». *Loc cit.*

⁷⁷ « Et comme elle s'aime en premier, elle aime toutes les autres choses qu'elle aime à cause d'elle-même, et en elles elle ne veut qu'elle-même. Et comme la volonté elle-même est la chose principalement aimée, elle a une totale domination et un total empire sur elle-même, et elle n'est dominée que par elle-même, et elle ne suit aucune autre volonté, mais elle est la première en elle-même et se rend elle-même la première ». III, ch. 140.

les autres créatures, autant animées qu'inanimées, dont sa volonté a un besoin radical :

« Et quia ipsa res primo amata est creatura de nihilo facta et in se nullam habens firmitatem, sed semper tendens ad non esse de natura sua et est semper indigens, et ideo cum amor mutat amantem in rem amatam tunc homo nullum habet in se firmitatem, nullam securitatem sed semper fluctuat, et indiget, nunquam quiescit. [...] Et ideo quia creatura est in se vanitas, ideo homo tunc conversus est in vanitatem. Et quia homo indiget aliis creaturis sine quibus esse non potest, ideo tunc amat alias creaturas propter indigentiam et propter vanitatem, et est subiectus eis. »⁷⁸

Grâce à la dialectique des deux amours, Sebond peut retrouver le thème, si fréquent dans la spiritualité médiévale, de la misère de l'homme. L'homme ne peut trouver son excellence qu'en se projetant sur la divinité. Laisse à lui-même, il n'est que néant, il n'est qu'un être corrompu par la chute, démuné et sevré, aux désirs intarissables, éternellement voué à rechercher dans les autres créatures ce que leur finitude ne pourra jamais lui donner. Il convient de souligner que Sebond voit dans cet assujettissement une perte de liberté. L'homme qui se trouve dans le besoin de satisfaire ses désirs avec les autres créatures devient entièrement dépendant de ce que celles-ci doivent lui apporter et, partant, ne peut plus vivre librement. En revanche, l'amour pour Dieu confère à la volonté toute sa liberté et tout son pouvoir :

« Amor Dei facit voluntate in summa libertate nulli creature subiectam, sed omni creatura inferiori dominantem; sed amor sui ipsius punit ipsam in summa captivitate et omni creature subiectam. El amor a Dios deja a la voluntad en la mayor libertad, sin estar sujeta a ninguna criatura, sino dominando a todas las criaturas inferiores, pero el amor a sí mismo la coloca en la mayor cautividad, sujeta a todas las criaturas. »⁷⁹

On peut voir dans de telles affirmations l'adaptation à la théologie naturelle de Sebond du noyau moral du franciscanisme. Cette servitude aux "créatures" de l'amoureux de soi correspond, en fait, à l'attachement des hommes aux biens de ce monde, à la *vanitas vanitatum*, et tout particulièrement à l'argent. L'idée devient explicite un peu plus loin, au chapitre 143, quand Sebond analyse les amours qui

⁷⁸ « Et comme la chose aimée principalement est une créature faite du néant, qui n'a en elle-même aucune solidité et tend toujours au néant par sa propre nature, elle est toujours indigente, et comme l'amour change l'amant en la chose aimée, alors l'homme n'a en lui-même aucune solidité, aucune sécurité, mais toujours fluctue et manque de quelque chose, et n'est jamais en repos [...]. Et comme la créature est en soi vanité, alors l'homme se transforme en vanité. Et comme l'homme a besoin des autres créatures, sans lesquelles il ne saurait exister, alors il aime les autres créatures à cause de sa propre indigence et vanité, et il est soumis à elles ». III, ch. 141.

⁷⁹ « L'amour pour Dieu laisse la volonté dans la plus grande liberté, soumise à aucune créature et dominant toutes les créatures inférieures; mais l'amour de soi la met dans la plus grande captivité et soumise à toutes les créatures ». *Loc. cit*

découlent de l'amour de soi. Ces amours ne sont autres que les vices : superbe, luxure, gourmandise et avarice, « quia amor inordinatus est bona exteriora speciale, pecunie »⁸⁰. De même, Sebond place l'argent au premier plan des choses que l'homme désire pour augmenter sa dignité et assouvir son amour de soi :

« Et ideo necessario amat bona exteriora, scilicet divitias et res temporales et abundantiam earum et magis amat illa que magis valent ad hoc. Et quia pecunie multum valent ad utrumque, ideo summe amat eas, et sic contrahitur maxima amicitia et singularis familiaritas cum pecunius. »⁸¹

Ainsi tous les vices sont-ils la conséquence de l'amour de soi, autant ceux de l'âme — l'amour pour son honneur et son excellence — que ceux du corps — l'amour pour les plaisirs —. Cela vient du fait que l'amour de soi empêche toute conscience morale. L'amour pour Dieu éclaire l'homme et lui montre le bien et le mal, alors que l'amoureux de soi est, plongé dans les ténèbres, incapable de les distinguer :

« Et ideo qui habet talem amorem, omnia bona et mala hominis ignorat, et nihil videt de bonis et malis hominis quia tenebre totum possident... »⁸²

L'amour de soi laisse donc la porte ouverte à tous les vices, à tous les excès puisque seul prévaut l'intérêt personnel. C'est aussi pourquoi cet amour de soi débouche sur un individualisme destructeur. Chaque amoureux de soi ne recherche que son profit, un profit qui non seulement est distinct mais s'oppose à celui de son prochain. Dès lors, la société n'est plus qu'un immense conflit entre les intérêts individuels de chaque homme et nulle collectivité, nulle sociabilité n'est possible :

« Et ideo necessario tunc oportet que fit lis, divisio et discordia, inimicitia, ira, odium et bellum inter homines, quia quilibet vult conservare, custodire, augmentare et defendere suum proprium honorem quem primo amat, et hoc non potest fieri sine discordia, lite et odio, quia nullus in hoc mundo habet sufficientiam neque de honore, neque de corporalibus voluptatibus de se, sed semper indiget aliis et aliorum iuvementis. »⁸³

⁸⁰ « elle est l'amour désordonné des choses extérieures, spécialement, l'argent ». III, ch. 143.

⁸¹ « C'est pourquoi il aime nécessairement les biens extérieurs, c'est-à-dire les richesses et les choses temporelles et leur abondance, et préfère les choses qui les ont pour but. Et comme l'argent est utile pour ces choses-là, il l'aime par-dessus tout, et ainsi il se met dans la plus grande amitié et dans une singulière familiarité avec l'argent ». Id.

⁸² « Qui a un tel amour ignore tout ce qui est bon et tout ce qui est mauvais pour l'homme et ne voit rien de ce qui est bon ni de ce qui est mauvais pour l'homme car les ténèbres le possèdent entièrement ». III, ch. 142.

⁸³ « Pour cela, il faut que se produise la lutte, la division, la discorde, l'inimitié, la colère, la haine et la guerre entre les hommes, car chacun veut conserver, thésauriser, augmenter et défendre son propre honneur, qu'il aime avant tout, et cela ne peut se faire sans discorde, sans lutte, sans haine, car personne en ce bas monde n'a en lui-même assez d'honneur, ni de biens corporels, mais il lui manque toujours quelque chose et a besoin d'autres ». III, ch. 144.

En revanche, la paix et la concorde entre les hommes est issue de l'amour pour Dieu, puisque les hommes se retrouvent identiques en aimant le même objet. Puisque l'objet aimé les transforme, si tous les hommes aiment le même objet ils se rendent égaux entre eux⁸⁴.

Mais cette unité que l'amour pour Dieu confère aux hommes permet aussi à l'homme de se penser lui-même autrement. L'homme est spontanément porté à se penser concrètement, c'est-à-dire dans sa singularité, dans la différence. L'amour de soi occulte à l'homme ce qu'il a de commun avec les autres hommes pour ne lui renvoyer que l'image de son individualité, de son "humanité concrète" et non pas de son "humanité générique" :

« Et ideo qui primo amat seipsum necesse est que amet se sicut hunc hominem et non tamquam hominem. »⁸⁵

Transformé, par l'amour de soi, en lui-même, l'homme ne peut voir de lui que ce qui le sépare des autres hommes et, par conséquent, il est incapable de comprendre l'idée de "communauté" :

« iste amor non potest se extendere neque ascendere ad comunem hominis ratione, et ideo non extendit se ad hominem in quantum homo est. este amor no puede extenderse ni ascender a la causa común de los hombres, o sea que no se extiende al hombre en cuanto hombre. »⁸⁶

Dès lors, l'homme ne peut plus aimer les autres hommes en tant que tels, mais uniquement dans la mesure où ils peuvent lui apporter du profit, un "bien privé", comme le dit Sebond : « ideo non potest amare alteros in quantum homines »⁸⁷. En revanche, l'amour pour Dieu offre à l'homme la possibilité de se penser "génériquement", en tant qu'homme "commun et universel"; c'est en aimant Dieu que l'homme découvre la "nature humaine", le "genre humain" auquel il appartient, et c'est ainsi qu'il peut étendre son amour à l'ensemble des créatures de sa nature, de son genre : « Et tunc necessario oportet que omnes se ament adinvicem quia amor cuiuslibet oritur ab alto loco, scilicet a Deo »⁸⁸.

⁸⁴ Sebond semble retrouver par là l'utopisme unitaire lullien chez qui la paix universelle est inhérente à l'universalisme du christianisme. Cf. J.N. HILLGARTH, « Raymond Lulle et l'utopie », *Estudios lulianos* 25 (1981-1983), p. 175-185.

⁸⁵ « Celui qui s'aime en premier doit nécessairement s'aimer en tant que cet homme-ci et non pas en tant qu'homme ». III, ch. 145.

⁸⁶ « Cet amour ne peut s'étendre ni s'élever vers la cause commune des hommes, c'est-à-dire qu'il ne peut s'étendre à l'homme en tant que tel ». *Loc. cit.*

⁸⁷ « Il ne peut pas aimer les autres en tant qu'hommes ». *Id.*

⁸⁸ « Il est donc nécessaire que les hommes s'aiment réciproquement, car leur amour vient du même lieu élevé, c'est-à-dire de Dieu ». III, ch. 144.

c) Amour de soi et amour pour Dieu selon Alfonso de Madrigal

On a pu remarquer que la pensée de Sebond est extrêmement systématique, entièrement attachée à l'armature verticale du raisonnement. Sans doute est-ce dû à ce souci de simplification, de didactisme, dont fait état le Prologue. Mais cette volonté pousse Sebond à réaliser des exclusions catégoriques. Tel est le cas de l'amour de soi, dont on a vu qu'il est à l'origine de tous les maux et la cause de tous les péchés de l'homme. Il est intéressant de comparer cette démarche à celle d'Alfonso de Madrigal dans son *Breuilloquio de amor & amiçia*, rédigé à la même époque que la *Theologia naturalis*, mais dans un contexte tout à fait différent⁸⁹. Sebond aspire à mettre en place un système simple de pensée, une science théologique nouvelle qui contienne tous les enseignements chrétiens, immédiatement accessibles à l'ensemble des fidèles. Le texte d'Alfonso de Madrigal, en revanche, est un pur produit universitaire dans lequel on retrouve la précision et la complexité de la méthode scolastique. Tel est le cas de l'amour de soi.

A l'intérieur de son système dialectique, Sebond ne peut concevoir l'amour de soi que d'une manière négative puisqu'il l'oppose directement à l'amour pour Dieu. L'amour de soi ne se définit que par rapport à ce qu'il n'est pas, ce qui explique que cette notion ne fasse pas l'objet, dans la *Theologia naturalis*, d'une analyse intrinsèque. Or, c'est précisément ce que fait le Tostado en analysant l'amour de soi sous la forme d'une *quaestio*. Cette *quaestio* est celle de savoir si l'amour de soi est louable ou, au contraire, condamnable. Le Tostado déclare alors qu'il s'agit d'une question complexe, c'est-à-dire qu'elle n'accepte pas une seule réponse :

« En esta question non podemos dar vna rrespuesta sola, conuiene saber si el onbre amar a si mismo sea vituperable o sea cosa de alauança. En algunas cosas, el onbre seer amador de si mismo es de loar et en otras cosas es mucho vituperable. »⁹⁰

Pour expliquer cette complexité, le Tostado fait apparaître un terme logique qui est totalement absent du système de Sebond; celui d'*équivocité*. Comme on l'a vu, la pensée de Sebond reproduit sans cesse un système binaire, fondé sur le tiers-exclu, qui ne conçoit les termes que dans leur univocité. L'amour de soi, chez Sebond, ne peut être autre chose que ce qu'il est par opposition à l'amour pour Dieu. Le Tostado, en revanche, accepte, à la suite d'Aristote, la pluralité sémantique du fait de la

⁸⁹ On trouvera plus loin (2ème partie, II, A), l'examen des circonstances qui ont donné lieu à l'oeuvre d'Alfonso de Madrigal que nous éditons, en annexe, à partir du ms. 2178 de la B.U. de Salamanque. C'est à ce manuscrit que nous nous référons dans la foliation de nos citations.

⁹⁰ *Breuilloquio*, fol. 58r a.

« equiuocacion o analogia de este nonbre “amador de si mismo” »⁹¹. Il y a donc deux formes différentes de l'amour de soi, l'une est bonne, l'autre mauvaise :

« amador de si mismo se dize en doss maneras. Algunos se llaman amadores de si mismos porque de los bienes verdaderos mas quieren para si mismos que para otros, ansi commo el seer virtuosos & obrar siempre virtuosamente, & esto mas quieren para si que para otros. Otros son llamados amadores de si mismos porque de los bienes que non son enteramente buenos mas aman para si mismos que para los otros, ansi commo el que elige de las delectaciones que estan en el tañer et gostar, mas para si que para los otros. Esso mismo, los que las rriquezas o honrra o fama o estendamiento del nonbre eligen, et todos los otros bienes de la fortuna, los quales llaman desseables bienes porque todos los dessean, et llaman los contenciosos porque estos son por los quales los onbres entre si contienden. »⁹²

L'amour, quel qu'il soit, est recherche de bien. C'est donc la particularité de ce "bien" recherché qui fait la différence entre les deux amours de soi. Si l'homme recherche pour lui la vertu, l'amour de soi sera bon, s'il recherche, en revanche, les biens de la fortune, cet amour sera mauvais. Il apparaît alors que Sebond et le Tostado *non sunt adversi sed diversi*. Ils partagent l'un des deux sens du concept d'amour de soi. Mais ce qui n'est, pour le Tostado, que l'un des deux sens, pour Sebond, c'est la seule signification de l'expression. En effet, le "mauvais" amour de soi du Tostado correspond tout à fait à l'idée que s'en fait Sebond. Ces « bienes contenciosos » coïncident pleinement avec les « bienes exteriores » de Sebond : la renommée, l'acroissement du nom, la cupidité matérielle, les plaisirs corporels... Et, surtout, Sebond et le Tostado se représentent de la même manière les conséquences d'un tel amour de soi : le règne de l'individualisme, des intérêts particuliers et, par conséquent la discorde, la « contienda » entre tous les hommes. Comme le dit le Tostado :

« Entre los competidores nasçen discordias porque muchos vna cosa demandan & imposible es que aquella misma cosa den a muchos. Pues pelean entre si; aquel verna esta cosa la qual todos estan desseando auer. Onde todas las dissensiones que son en todas las tierras, solamente tienen fundamento de esto. »⁹³

De même, un peu plus loin :

⁹¹ Id.

⁹² Id.

⁹³ Ibid., fol. 58v b–59r a.

« nunca nasce discordia saluo por causa de los amadores de si mismos. Ca siempre hay discordia quando algunos contienden sobre cosa alguna & cada vno trabaja por apropiiar a si aquella cosa. »⁹⁴

L'amour de soi, identifié à l'égoïsme, à la recherche des intérêts personnels, conduit à la totale remise en cause de l'idée de communauté, une idée à laquelle le Tostado, en bon aristotélicien, est tout à fait attaché⁹⁵.

En revanche, le Tostado, à travers son examen de l'éthique aristotélicienne, en vient à penser tout autrement l'amour de soi. Si chez Sebond il n'y a aucune place pour un amour de soi positif, le Tostado non seulement attribue une valeur positive à la forme vertueuse d'amour de soi, mais il en fait même une nécessité logique. Dans le système de Sebond l'affection "bonne" que l'on peut ressentir à l'égard de soi-même est une conséquence de l'amour que l'on a pour Dieu. En d'autres termes, on peut s'aimer soi-même par l'intermédiaire de Dieu, dans la mesure où Dieu s'étend à la créature. Mais une telle affection est à mettre sur un plan d'égalité avec celle que l'on peut avoir pour une autre créature. Le seul amour de soi "licite" chez Sebond est participatif. Bien au contraire, chez le Tostado, l'amour est identitaire. Il est issu de la proximité, de la ressemblance, de la conjonction. Or, rien n'est aussi identique à nous-mêmes que nous-mêmes. C'est pourquoi nous ne pouvons rien aimer davantage que nous-mêmes :

« ca la causa del amor es ydemptidad o vnidad alguna qual quier que sea, la qual quando fuere pequena neççessario es que se sigua de ende pequeno amor, et quando fuere mayor neççessario es que se sigua dende mayor amor. Et la mayor entre todas las ydentidades es causa del mayor amor que es entre todos los amores. Esta ydentidad tiene cada vno con si mismo, ca non puede alguno seer mas vno con otro qual quier que con si mismo; pues el ombre con si mismo terna el mayor de todos los amores. »⁹⁶

Voilà pourquoi l'amour de soi est supérieur à tout autre amour : parce que nous aimons, non pas ce qui est supérieur ou meilleur⁹⁷, mais ce qui est *pour nous*⁹⁸

⁹⁴ Ibid., fol.59r b.

⁹⁵ Cf. *infra*, 2ème partie, II, C, 1.

⁹⁶ *Breuilquio*, fol. 55v a.

⁹⁷ Cette question est abordée au chapitre 106. L'amour fondé sur le "meilleur" est rejeté parce qu'il détruit tout l'ordre amoureux. En effet, s'il fallait aimer davantage ce qu'on trouve meilleur, on aimerait davanatage les anges que les hommes, ou des personnes qu'on connaît à peine davantage que ses parents : « Pues non amamos a Dios mas habundantemente que a nos porque es mejor que nos. Esso mismo, orden de amar en muchas otras cosas se peruertiria, ca los fijos a los padres et los padres a los fijos non ternian amor tan exçessiuo, ca commo alguno ame mas a otro porque es mejor et los fijos saben que muchos son mejores que sus padres et esto cognosçen por experimento verdadero, a muchos amarian mas que a sus padres » (fol. 56v b).

⁹⁸ Le Tostado explicite la distinction entre le bon "en soi" et le bon "pour nous" à travers un exemple relativiste : « Non es alguna cosa mas amada porque es mas prouechosa. Ansi si alguno posee solos

supérieur ou meilleur, c'est-à-dire ce qui est le plus proche de nous. Ainsi nous aimerons davantage nos parents que les autres hommes⁹⁹, et nous-mêmes que nos parents¹⁰⁰. De même, à l'intérieur de nous-mêmes, nous aimerons davantage ce qui est le plus proche de ce que nous sommes intimement, c'est-à-dire notre âme, notre intellect, parce qu'ils sont encore plus unis à notre être. Sur ce point, l'*amantia* du Tostado est profondément ontologique : « mas amamos aquellas partes en las quales mas enteramente & mas firme esta nuestro seer »¹⁰¹. L'être est le lieu de l'unité et de l'identité fondamentales de l'homme. C'est donc l'être qu'il aime en premier.

Mais, c'est aussi cette vision ontologique de l'amour qui permet au Tostado de penser différemment les rapports entre l'amour de soi et l'amour pour Dieu. Chez Sebond, on l'a vu, ces deux amours s'opposent radicalement. Chez le Tostado, elles se complètent, se justifient même l'un par l'autre. Le Tostado arrive à affirmer la supériorité de l'amour pour Dieu sans, pour autant, remettre en cause l'excellence de l'amour de soi. Et pourtant, l'amour de soi est déjà un maximum, un amour, pour ainsi dire, infini. A l'instar du titre symbolique du recueil bien connu de contes arabes, *Les mille et une nuits*, ou *Les mille nuits et une nuit*, comme préfère traduire plus littéralement Borges¹⁰², l'amour pour Dieu n'est qu'un infime surplus à l'immensité, à l'infini de l'amour de soi :

« en esto non ponga alguno calumpnia diziendo que cada vno a si mismo tiene tan grande amor que non pueda alguno mayor seer dado, ca quanto quier que sea grande aquel amor que tenemos con nos mismos a el se puede algun poco añadir et aquello podremos tener ansi commo el precedente amor. »¹⁰³

L'amour pour Dieu, c'est l'amour de soi qu'un amoureux "grain de sable" ou une amoureuse "puce" complètent, quelque chose de si infinitésimal que l'homme pourra

çinquenta et otro diez mill, este mas amara et mas delectara en sus çinquenta que en los diez mill, que avnque en si mismos diez mill sean mas prouechosos que çinquenta, enpero a este posseyente los çinquenta, los çinquenta son prouechosos, et los diez mill, avnque segun si mismos sean mas prouechosos enpero a este non son prouechosos » (fol. 57r a).

⁹⁹ « otros ombres veemos mas exçellentes en virtud que nuestros padres enpero mas amamos a los padres que a ellos porque tenemos con ellos mayor identidad » (fol. 57r b).

¹⁰⁰ « avnque tengamos alguna vnidad o identidad de seer a los padres, commo seamos partes apartadas de ellos [...], enpero mayor vnidad o identidad tenemos con nos mismos que con ellos [...]. Pues [mas] ardientemente amaremos a nos mismos que a nuestros padres » (id.).

¹⁰¹ Ibid., fol. 55v b.

¹⁰² Pour Borges, ce titre renferme symboliquement l'infini de l'infini, en ceci qu'au chiffre le plus grand — *alf*, mille en arabe — on ajoute le plus petit — *wa*, un —, comme si seul l'infiniment petit pouvait rendre infiniment plus grand l'infiniment grand. Cf. J. L. BORGES, *Siete noches*. Madrid, México, Buenos Aires : F.C.E., 1980, p. 57-74.

¹⁰³ *Breuilloquio*, fol. 55r b.

toujours le supporter quel que soit le "poids" de l'amour pour lui-même. Et si nous parlons de poids, c'est parce que le Tostado lui-même développe cette analogie :

« Esto paresçe en los pesos que leuamos : quanto quier peso que dieres a alguno para leuar en tal manera que el lo pueda leuar, avn a aquel peso podremos añadir mas lo qual junctamente podra leuar con el peso parado, ansi commo si alguno a vn peso quanto quier que sea grande posiere ençima vn grano de arena o vna pulga [...]. Pues quanto quier que sea grande algun grado de amor que nos touieremos avn le podremos añadir algun poco, ca si en las potencias que son para leuar carga las quales son corporales esto se falla quanto mas ligeramente podra seer fallado en los spiritos. »¹⁰⁴

L'amour pour Dieu est donc le maximum amoureux plus un, les "mille et un" amours de l'homme. Mais, pour minime qu'elle soit, comment le Tostado justifie-t-il cette supériorité? C'est là qu'on retrouve la primauté ontologique de l'*amantia* de l'évêque d'Avila. La suprématie de l'amour de soi vient, comme on l'a vu, de l'identité ontologique de l'homme avec lui-même. Tout ce qui coïncide avec l'être de l'homme est digne du plus grand amour. Seulement, Dieu est la "cause première" de tout être, de tout étant¹⁰⁵; c'est lui qui donne l'être à l'homme. En tant que cause qui donne l'être, il est davantage "uni" à notre être que nous ne pouvons l'être nous-mêmes :

« Nos non tenemos algun seer saluo lo que El tiene, pues ansi como al anima amamos mas que a todo lo otro, porque ella da seer al cuerpo, ansi amaremos mas a Dios en nos porque el estante en nos et mucho entrañable a nos da todo el seer que nos tenemos, sin lo qual nos non tenemos cosa alguna. »¹⁰⁶

Mais si Dieu est cause, une objection peut alors surgir. Est-ce que la cause se contente d'être une sorte de "premier moteur" qui implique une indépendance ultérieure de l'effet? Cette objection s'appuie sur l'analogie avec les parents. Les parents sont la cause matérielle de notre corps et, en tant qu'effet, nous sommes unis à eux pendant un certain temps. Mais nous devenons vite des êtres "séparés", ce qui explique que nous devons nous aimer davantage que nous ne les aimons. Le Tostado lève cette objection, en s'écartant quelque peu de l'aristotélisme pour retrouver la théologie chrétienne, par le biais de la thèse de la "recréation constante" de Dieu. Dieu ne se contente pas de donner l'être à l'homme; il est aussi ce qui le maintient en être :

¹⁰⁴ Id.

¹⁰⁵ En tant que cause première il est à l'origine autant des choses spirituelles que des choses matérielles qui sont des principes secondaires dérivés de la cause première : « Dios es la primera causa, pues neçessario es que todas las causas naturales encadenadas de el resçiban virtud de influir » (fol. 56r a).

¹⁰⁶ *Breuilloquio*, fol. 55v b.

« avn ha otra cosa que faze mayor diferençia, ca los padres dieron seer enpero non dan ya, ca el nuestro seer puede estar sin el seer de ellos, ante non es en alguna manera dependiente del seer de ellos. Enpero dios non solamente dio seer algun tiempo, mas avn agora da seer, ca nos non tenemos otro seer saluo lo que dios es, et si aquel seer diuinal estante en nos por el qual somos onbres et tenemos permanençia en la humanidad çessasse de seer, si quier vn instante, nin seriamos onbres nin otra cosa alguna; pues dios es nuestro seer. »¹⁰⁷

Alors que les parents sont simple cause matérielle, Dieu est de notre être les quatre causes établies par Aristote : matérielle, formelle, efficiente et finale¹⁰⁸. Il se confond donc pleinement avec notre être, puisque non seulement il en est la cause mais aussi le principe qui le fait être. Si la totalité de notre être appartient à Dieu, on comprend qu'Il soit ce qu'il faut aimer par-dessus tout, y compris par-dessus soi, puisque Dieu est plus nous-mêmes en nous-mêmes que nous ne le sommes nous-mêmes, étant donné que nous n'existons pas en vertu de nous-mêmes, mais en vertu de l'action constante de Dieu :

« Pues a dios el qual es verdaderamente todo nuestro seer et nuestro bien sin el qual en nos non hay algun seer nin bien amaremos mas que a nos, si lo amaremos ansi commo se ha a nos, commo nos tirado el su seer non seamos cosa alguna nin ternemos en nos cosa alguna buena nin para amar. »¹⁰⁹

Autrement dit, sans Dieu, point d'amour en nous. Le Tostado arrive par là aux mêmes conclusions que Sebond. Dieu est le principe universel de l'amour, c'est grâce à lui, à son action constante qui nous maintient en être, que nous sommes des êtres aimants et virtuellement aimés. Parce que, nous faisant être, Dieu nous fait bons; nous faisant bons, ils nous rend aptes à aimer et à être aimés :

« en quanto somos cosa de amar, mas identidad tenemos con Dios que con nos mismos porque ansi commo nos non somos saluo por el seer que es en nos, ansi non somos de amar nin somos amados saluo por el bien que esta en nos. Et el seer que esta en nos es el seer de dios et el bien que esta en nos es el bien de dios, ca tirado el seer de dios que esta en nos seremos del todo cosa ninguna. Pues el seer con que somos es el seer de dios et el bien con el qual somos buenos & de amar non es otro saluo el bien que es dios en nos [...]. Pues tenemos [mas] identidad & vnidad con dios, en quanto somos cosas de amar, que con nos mismos, ca de El es el bien que amamos en nos & el bien que en nos & nos mismos amamos o de otros es amado. »¹¹⁰

¹⁰⁷ Ibid., fol. 56r b.

¹⁰⁸ « Et ansi commo en las cosas compuestas la materia non rresçibe seer sinon lo que le da la forma, ansi en nos todo el compuesto tirado el seer que dios nos da non es cosa alguna; pues ansi commo la forma es perfeçion et seer de la materia, ansi el seer diuinal es todo el nuestro seer » (Id.).

¹⁰⁹ Ibid., fol. 56v a.

¹¹⁰ Ibid., fol. 57r b–57v a.

Le plan moral suit le plan philosophique. L'amour est, philosophiquement, recherche de l'identité, et, moralement, recherche du Bien. Or, Dieu nous donne et l'identité de l'être, et le Bien. Autrement dit, il est ce par quoi tout amour est possible, autant sur le plan philosophique que sur le plan moral. L'amour pour Dieu — qui se détermine, chez le Tostado, en fonction de l'amour de soi, comme lui étant supérieur — a ici la valeur d'une pleine reconnaissance de ce que l'homme doit à Dieu. Et par cette prise de conscience, on retrouve l'idée sebondienne que l'amour pour Dieu est le principe d'une *amantia universalis*. Par l'amour pour Dieu l'homme comprend *en quoi* il est aimable et *pourquoi* il doit aimer. Parce que l'Être et le Bien sont en l'homme et autour de l'homme qui étalent sur l'ensemble de la Création l'amoureux souffle de la divinité.

* * *

On a pu constater que la démarche de Sebond et celle du Tostado sont bien différentes. Elles correspondent à deux conceptions du naturalisme. Le naturalisme de Sebond, tout à fait inspiré du lullisme, est celui de l'ordre de la nature, c'est-à-dire celui de l'échelle ontologique dans son ascension vers la perfection. Celui du Tostado, plus proche de l'aristotélisme universitaire, est celui du vivant, de l'identité ontologique. Ainsi, chez Sebond, l'homme découvre Dieu par une sorte d'auto-exorcisme, en sortant de lui-même, en s'élevant au-dessus de lui-même. En revanche, chez le Tostado, c'est au fond de lui-même, au plus intime de son être propre, que l'homme trouve Dieu. Pour Sebond, il faut que l'être de l'homme se transforme, se "divinise". Pour le Tostado, l'être est déjà, en lui-même, le signe du divin. C'est pour cela que l'amour de soi et l'amour pour Dieu sont opposés chez l'un, et qu'ils se complètent chez l'autre.

Mais il est absolument indispensable de remarquer qu'en dépit de cette différence, Sebond et le Tostado se font la même idée de la valeur de l'amour divin. Aussi bien dans un cas que dans l'autre, l'amour pour Dieu est associé au principe d'un amour universel. Le but de la théologie amoureuse est de donner à l'amour de l'homme sa plus grande extension. Et c'est peut-être dans cette exigence d'universalité qu'on peut situer la principale caractéristique du discours théologique de la première moitié du xv^e siècle. A quoi bon chercher à affirmer par-dessus tout l'unité et l'universalité de l'amour au sein des créatures? Parce que c'est en fait l'idée chrétienne de la société que l'universalité de l'amour exprime. En accord avec le développement de la prédication qui accompagne celui des ordres mendiants, en accord aussi avec la croissante moralisation de la production textuelle qui a trouvé dans les langues vernaculaires de plus amples moyens de diffusion, la spiritualité qu'illustrent Sebond et le Tostado prétend se rapprocher de la société, cherche à

revitaliser ce qu'elle croit en être les fondements idéologiques. D'où cette insistance, autant chez Sebond que chez le Tostado, sur la "communauté" et la paix universelles que l'amour authentique permet. La preuve en est que ce qui est déclaré par les deux auteurs comme étant le pire amour — tout amour de soi, pour l'un, et l'égoïsme vulgaire pour l'autre — mène, précisément, à la destruction des liens sociaux, à un individualisme pernicieux où ne règnent que les intérêts privés et où l'idée de "communauté" n'est plus possible. La critique de l'amour charnel par Martínez de Toledo repose, en grande partie, sur les mêmes arguments. L'amour charnel est "contre Dieu" parce qu'il isole l'homme et le met en contradiction avec les autres hommes. Qu'il s'agisse de l'égoïsme ou de la concupiscence, ce qui est absolument intolérable aux yeux de ces auteurs, c'est que de telles passions remettent directement en cause une société, un ordre social dont ils pensent qu'ils sont instaurés par Dieu. Si la cité des hommes est la cité de Dieu, seul l'amour pour Dieu peut être à l'origine de l'amour entre les hommes. Pour Sebond, le Tostado, Martínez de Toledo comme pour tous les auteurs religieux de l'époque, c'est le substrat métaphysique, théologique même, de l'amour qui fonde la communauté humaine, lui donne son extension maximale et la maintient telle quelle. Toute discorde, toute rixe entre les hommes n'est que le fruit d'un oubli ou d'une ignorance de l'amour pour Dieu. Mais c'est aussi en raison de ce principe que l'amour peut passer au premier plan : puisque la société est prétendument "religieuse", elle doit être tout entière régie par l'amour. Et ce à commencer par le noyau de la société chrétienne, par la famille.

II. L'*AFFECTUS NATURALIS* : RÉAFFIRMATION DES MODÈLES PARENTAUX

Introduction. Les deux "affects"

Nous avons vu à quel point la conception métaphysique de l'amour est structurante; à quel point ce que prétendent les discours sur l'amour sacré est fonder en raison une conception du monde et de l'homme; à quel point la philographie est avide de totalité. Cela nous permet de comprendre maintenant que l'établissement des conceptions verticales de l'amour est inhérent à la recherche de modes d'intellection, de "modèles". L'amour sacré est un modèle, mais il n'est pas le seul. A ses côtés viennent aussi prendre place, dans les représentations médiévales, d'autres modèles fondamentaux. Tel est le cas des structures parentales. Il serait, d'ailleurs, vain de chercher à rendre ces modèles absolument étanches. Ils connaissent des interrelations constantes. Aucun ne saurait être dit "chimiquement" pur. Les structures parentales sont influencées par les modèles religieux, de même que la conception judéo-chrétienne de la religion, épouse, d'un point de vue anthropologique, nombre de données fondamentales des formes primitives de la parenté. Et si on essayait de procéder à une archéologie des représentations prototypiques de l'Occident médiéval, sans doute devrait-on accorder aux structures de parenté une primauté généalogique. L'idée d'une affection nécessaire entre des êtres unis, réellement ou symboliquement, par le sang est à l'origine de représentations religieuses, mais aussi sociales et politiques. Le lien parental est le lien structurellement premier à partir duquel on s'est représenté la plupart des formes de la relation, voire de la dépendance¹. La figure symbolique du père, dont Freud a mis en évidence les implications anthropologiques², ne concerne pas que l'image de Dieu; elle s'étend aussi à la légitimation de la souveraineté, elle est incluse dans la définition même de l'autorité. Voilà pourquoi nous réservons une place centrale à l'analyse des modèles parentaux dans notre étude des formes verticales de l'amour.

¹ Idée que confirment les affirmations de Georges Duby : « la famille, cadre fondamental des rapports sociaux, dont l'image gouvernait alors les modes de pensée, se plaquant obstinément sur toute représentation du pouvoir, celui de Dieu, celui du roi, de l'évêque, du "père" abbé, celui du seigneur de château sur ses vassaux, celui du hobereau de village sur ses tenanciers... » (G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard, 1978, p. 202).

² Voir, par exemple, un ouvrage comme *L'avenir d'une illusion*.

Centrale parce que de tels modèles sont au coeur de toutes les représentations amoureuses³.

D'où vient cette suprématie des liens parentaux? La raison est complexe car elle fait intervenir des grilles diverses d'explication. La recherche des causes les plus reculées nous conduirait à nous attarder sur des données anthropologiques premières qui nous écarteraient de notre propos. Nous pouvons dire, cependant, d'une manière certes trop rapide et succincte, que la "famille" au sens large — le "clan" ou la *gens* — constitue la cellule sociale primitive à partir de laquelle on a pu se représenter des formes ultérieures plus évoluées. L'idée d'une communauté par le sang est antérieure à tout autre opérateur d'alliance entre les hommes; antérieure à la terre, antérieure à la cité⁴, antérieure à la religion. Cette antériorité a comme conséquence une identification de l'humain au parental. Aucun lien n'est aussi fortement associé à l'homme que le lien du sang puisque celui-ci passe pour être son identificateur biologique. Dès lors, quand on a voulu comprendre humainement — anthropomorphiquement — une forme de relation, d'affinité, on a fait appel aux structures parentales⁵. Mais tout cela nous fait remonter bien avant le Moyen Age. Quels sont les éléments proprement médiévaux de cette primauté des structures parentales pour ce qui est des liens affectifs entre les hommes?

La grande question que se pose le Moyen Age au sujet des formes verticales de l'amour est de savoir sur quoi on va les fonder afin de les rendre absolument légitimes, nécessaires. Car tout affect, tout amour, peut être de deux sortes : soit il est circonstanciel et donc accidentel, soit il est substantiel et donc nécessaire. Comme on le verra, la passion amoureuse est, pour l'homme médiéval, l'accident absolu : elle est entièrement tributaire, à sa naissance, du hasard de la rencontre. Elle est donc entièrement dépendante de l'idée que l'on se fait de la Fortune. Face à cette conception de l'amour, le Moyen Age a voulu mettre en place une forme d'amour qui échappait aux contingences, qui était sûre, stable et permanente. Cette volonté a

³ Linéairement, notre exposé suit l'ordre idéologique des discours médiévaux. Dans l'image que se font les médiévaux de la société, c'est le religieux qui est premier, suivi des relations parentales et, enfin, des rapports politiques entre le souverain et le peuple. Telle est la structure de la plupart des textes et qui portent sur l'organisation sociale, tout spécialement, les textes juridiques comme les *Partidas* d'Alphonse X. Mais sur le plan thématique, la position centrale des structures parentales exprime la suprématie prototypique de ces modèles.

⁴ Telle est la problématique d'*Antigone* de Sophocle, le conflit entre les lois ancestrales, non écrites de l'espace privé et celles de la *pólis*.

⁵ Comme nous l'avons déjà évoqué, l'anthropomorphisme de la religion judéo-chrétienne est entièrement fondé sur l'image d'un Dieu "père". De même, le peuple élu est un ensemble de "familles"; les hommes sont "frères" entre eux, etc. Les métaphores "parentales" ne manquent pas dans toute vision "religieuse" du monde. On peut en dire autant des représentations politiques : les unités politiques sont, à l'origine, structurées "économiquement", c'est-à-dire comme une maisonnée.

donné lieu à deux types d'amour qui correspondent à une dualité fondamentale des paradigmes de pensée occidentaux. Tout ce qui est nécessaire, non-contingent, l'est en vertu soit de son caractère inné, soit de son caractère acquis, imposé. En d'autres termes, une chose peut être "naturelle" ou "positive". La nécessité de l'une est axiomatique, celle de l'autre consensuelle. Ce qui est "naturel" précède l'homme, est pré-déterminé; ce qui est "positif" est le fruit d'un accord entre les hommes, d'un contrat. Les résonances juridiques et politiques de cette terminologie sont claires. C'est sur cette opposition que s'est construit aussi bien le Droit — avec les concepts de loi naturelle et loi positive, ou droit naturel et droit coutumier — que les doctrines politiques — thèse descendante et thèse ascendante —. Or, les conceptions de l'amour ont reproduit cette opposition, systématisée par le droit et la politique, pour donner lieu aux deux formes capitales de lien affectif que sont l'*affectus naturalis* et l'*affectus officialis*⁶.

L'*affectus naturalis* coïncide tout à fait avec les liens parentaux. Il est l'affinité nécessaire qui découle du sang, de la famille⁷. Inversement, l'*affectus officialis* est un contrat d'échanges réciproques, une obligation mutuelle d'où découle un attachement affectif⁸. Autrement dit, le jeu d'oppositions entre ces deux affects recoupe tout à fait celui qui oppose la *nécessité naturelle* à l'*obligation contractuelle*. L'une des caractéristiques des amours verticales est qu'elles se présentent comme étant indispensables, obligées, comme ne pouvant que se produire⁹. La différence entre les unes et les autres est que ce qui est naturel est étranger à la volonté¹⁰ alors que ce qui

⁶ Ces notions apparaissent dans les traités spirituels et les codifications féodales. Cf. DAVY, Marie Madeleine. *Un traité de l'amour du XII^e siècle : Pierre de Blois*. Paris : E. de Boccard, 1932. Etude et édition du *De amicitia christiana* de Pierre de Blois. Pour ce qui est de l'Espagne, c'est G. MARTIN qui a analysé certains textes hispaniques à la lumière de ces notions. Cf. MARTIN, Georges. « Le mot pour les dire. Sondage de l'amour comme valeur politique médiévale à travers son emploi dans le *Poema de mio Cid* », in *Le discours amoureux (Espagne, Amérique Latine)*. Paris : Publications de la Sorbonne nouvelle, 1986, p. 17-59. La terminologie peut varier, mais cette opposition se retrouve un peu partout. Par exemple, F. Eiximenis les appelle, dans le *Dotzè del Crestià*, « col.ligació natural » et « col.ligació legal ».

⁷ Selon Pierre de Blois, l'affection naturelle est celle qui existe entre les époux, entre les parents et les enfants et entre l'homme et ses consanguins. Cf. *De amicitia christiana*, ch. XLVII, "De naturali affectu", éd. cit., p. 501-502. Alphonse X se fait la même idée de l'*affectus naturalis*, qu'il appelle « amistad de natura » : « amistad de natura es la que ha el padre et la madre a sus fijos, et el marido a la muger » (*Partidas*, IV, XXVII, IV. Madrid : Real Academia de la Historia, 1807, p. 148).

⁸ Cf. Pierre de Blois, *De amicitia christiana*, traité II, ch. XLVI, "De officiali affectu" et LVII. De même G. MARTIN, art. cit., p. 34.

⁹ Il faut bien distinguer ce qui est nécessaire et ce qui est "fatal". La passion amoureuse, à la différence des amours verticales, est fatale en ceci que, pouvant ou non se produire, elle se produit. La fatalité consiste à avoir à connaître ce qu'on aurait pu ignorer, si le destin l'avait voulu.

¹⁰ Comme l'indique Alonso de madrigal dans maints passages de son *Breuioloquio*, on aime "naturellement" quelque chose non pas volontairement, en fonction des qualités de la chose, mais bien

est contractuel est le fruit d'une conjonction de volontés¹¹. Mais dans les deux cas, le lien implique un engagement mutuel, ce que la langue médiévale exprime à l'aide d'un seul terme, le « deudo », qui est une "dette" tantôt de nature tantôt pactée. Le « deudo de natura » est celui que l'on a à l'égard de ceux avec qui l'on partage un sang¹². L'« amor de deudo » est l'obligation dans laquelle on est à l'endroit de celui qui vous a rendu des services¹³. Mais si les deux affects passent par le « deudo », s'ils impliquent tous deux un engagement réciproque, s'ils semblent, en somme, être à première vue sur un plan d'équivalence, d'où vient la suprématie de l'*affectus naturalis*, des modèles parentaux?

L'engagement de l'*affectus officialis* est toujours issu d'un pacte, d'une espèce de rite solennel ou symbolique par lequel deux volontés, à l'origine séparées, sont soudées. Et même si l'on cherche à tout prix à faire de cet engagement quelque chose de définitif, il n'en demeure pas moins que cette union est artificielle et, par conséquent, fragile, instable, sans cesse révocable. Les pratiques féodales en témoignent assez. Comme l'a démontré Georges Martin, la trajectoire du Cid peut être comprise comme une illustration du conflit "amoureux" de l'*affectus officialis* : il suffit de peu pour que le lien se brise; il en faut beaucoup pour le resouder¹⁴. Tout ce qui passe par l'*affectus officialis* relève d'un équilibre instable fondé sur l'échange, sur l'alternance des services, des dons et des contre-dons. C'est pourquoi les codifications féodales, à travers différents textes juridiques, prévoient toujours des dispositions autorisant la rupture. C'est le cas d'une figure que nous analyserons plus loin, celle de l'amitié artificielle¹⁵. Les gentilshommes castillans sont unis par un pacte d'amitié, par un *affectus officialis*. Mais les *Fueros* contemplent un certain nombre de situations où cette amitié peut être "rendue". Bien entendu, tout ce qui se donne, qu'il s'agisse de la foi, de la parole, ou d'un bien, peut être rendu, peut être repris. On s'en rend bien compte quand on songe aux lamentations d'Alphonse X

plutôt en vertu du lien "naturel" qui nous unit à cette chose. C'est le cas de l'amour pour les enfants ou pour les parents, ainsi que de l'amour pour la terre "natale".

¹¹ Par exemple dans la féodalité. Le vassal *veut* servir tel seigneur, lequel seigneur doit lui-même accepter explicitement un tel hommage.

¹² Pour Alphonse X, le « deudo de linage » et celui de « naturaleza » sont absolument équivalents Cf. *Partidas*, II, X, XIV, éd. cit., p. 112.

¹³ Cf. Don Juan Manuel, « De las maneras del amor » in *Libro enfenido* (cap. XXVI). Ed. de José Manuel BLECUA, *Don Juan Manuel, Obras completas* (t. I), Madrid : Gredos, 1982, p. 182-189 : « quando vn omne a recebido algun bien de otro commo criança o casamento o heredamiento o quel acorrio en algun grant mester o otras cosas semejantes destas. Este es tenuto de amar aquella persona por aquel debdo » (p. 184).

¹⁴ Cf. G. MARTIN, art. cit. Nous retrouverons plus loin la thématique de l'amour politique dans le poème du Cid.

¹⁵ Cf. *infra*, 2ème partie, I, B, 5.

dans son testament, se plaignant de n'avoir été aidé, lors de l'insurrection de son fils, par aucun des grands seigneurs européens qui lui avaient juré *officiellement* amour et amitié¹⁶. Ce ne sont pas les exemples qui manquent de révocations de l'*affectus officialis*. Dans l'optique médiévale, ce qui est le fruit de la volonté des hommes ne saurait jamais être absolument définitif. Ce qui est accordé par les hommes peut toujours faire l'objet d'une transgression.

Bien au contraire, l'*affectus naturalis* échappe aux décisions humaines. Le lien du sang se veut, au moins théoriquement¹⁷, irrévocable. De ce fait, il permet de forger le phantasme d'un lien affectif que rien ou personne ne saurait altérer. Il peut alors constituer le modèle absolu de tous les autres liens humains. Telle est donc la valeur paradigmatique des structures parentales : fondées sur l'idée de nature, indépendante des hommes, et non pas sur celle de contrat, agencé par les hommes, elles ont pu passer pour le seul lien que la loi des hommes ne pouvait contredire; le seul lien vraiment total. C'est pourquoi le discours sur la famille est incorporé dans la structure de la plupart des textes médiévaux portant sur l'organisation du monde d'ici-bas. En fait, ce que tendent à montrer tous ces textes juridiques et politiques, c'est que les relations humaines, quelles qu'elles soient, devraient s'efforcer de ressembler aux relations familiales. Le corps politique et social doit être compris comme une macro-famille. Il ne devrait y avoir de *politique* qu'à l'intérieur d'une *économique*. L'extension des modèles parentaux va même plus loin : les représentations religieuses, elles-aussi, s'identifient à cette "dette de nature" de l'*affectus naturalis*. La focalisation du concept de Dieu sur l'idée de Créateur fait de l'amour qu'on lui doit un amour "par nature", c'est-à-dire lié à la naissance. La première des trois raisons pour lesquelles nous devons aimer Dieu, selon l'*Especulo de los legos*, une oeuvre qui ne fait que compiler autorités et opinions courantes médiévales, est parce qu'Il nous a donné la naissance, parce qu'Il nous a "faits" :

« Dios es a amar por tres cosas; ca primeramente lo deuemos amar mucho porque nos crió. Dize en el setimo del Eclesiástico: En toda la tu alma ama a Aquel que te fizo. E Sant Bernardo en un sermon dize: Piensa qual te aya fecho, ca por çierto fizote segund el cuerpo criatura noble e segund el alma mas noble, conuiene saber a ymagen del Criador. »¹⁸

¹⁶ Le Testament d'Alphonse X est inclu dans le ms. 431 de la BN de Madrid contenant les *Fueros de Castilla*, à partir du fol. 162.

¹⁷ Il va de soi que, dans la pratique, le Moyen Age a connu bien des transgressions des liens parentaux, à commencer par l'insurrection de Sanche contre Alphonse X, dont ce dernier écrit qu'elle était un crime contre la nature, contre le droit naturel, autrement dit, contre l'obligation d'amour de l'*affectus naturalis*. Cf. Testament d'Alphonse X, Mad. BN 431, fol. 165r, l.10-20.

¹⁸ *El Especulo de los legos*, éd. de J. M. MOHEDANO HERNANDEZ. Madrid : C.S.I.C., Instituto Miguel de Cervantes, 1951, ch. V, p. 20.

Comme nous le verrons¹⁹, de tels arguments sont exactement ceux qui justifient l'amour parental : le don "naturel" — la naissance matérielle — et le don "substantiel" — la puissance formative par laquelle s'engendre la ressemblance — que l'on doit, tous deux, aux parents. Autrement dit, l'amour pour Dieu passe ici par des considérations "naturalistes" qui sont celles de l'*affectus naturalis*. On comprend peut-être mieux, alors, la raison d'être des fondements "naturalistes" de la théologie de Raymond Sebond. D'une façon générale, c'est à partir de l'*affectus naturalis* que l'on pense les relations amoureuses entre l'homme et la divinité. Parce que, de même que nous ne pouvons, selon la nature, cesser d'aimer ceux qui nous ont conçus, nous ne pourrions ainsi cesser d'aimer Celui qui nous a tous conçus. L'argument est d'une simplicité à la hauteur de son efficacité. Une efficacité dont ont su tirer profit, comme on le verra, les théoriciens politiques. Quoi de plus efficace, en effet, que de constituer un lien politique qui oblige le vassal à aimer son souverain comme il est tenu d'aimer son père, comme il est tenu d'aimer Dieu? C'est pourquoi nous chercherons à voir comment, dans l'amour politique, l'*affectus officialis* glisse progressivement vers les formes de l'*affectus naturalis*.

C'est autour de ce problème que se noue l'une des grandes questions du Moyen Age, à laquelle nous essayerons de répondre en fin de partie. L'extension des modèles parentaux à l'ensemble de la société ne fait que suivre l'évolution des représentations médiévales vers une utilisation systématique des liens de nature qui accompagne et développe la "crise" des conceptions féodales. Là aussi, bien sûr, c'est le principe de verticalité descendante que le lien de nature ne cesse d'exprimer pour enrayer l'horizontalité des liens contractuels. Mais le lien de nature, du fait de son côté inaltérable, empêche aussi la liberté de mouvements qui, dans la société féodale, est à l'origine de la multiplicité de *gentes* et de mesnies, aux effectifs renouvelables et interchangeable. Avec le lien de nature, l'homme ne peut aimer et servir que sa terre naturelle, que son seigneur naturel, le *dominus naturalis*; une terre et un seigneur qui sont uniques, à l'image du père, à l'image de Dieu. Sans doute peut-on voir, dans l'extension de l'*affectus naturalis*, l'un des moyens qui ont abouti à la progressive constitution d'une conception moderne de la société et de l'Etat.

Une telle importance prototypique de l'*affectus naturalis* nous permet de comprendre l'importance qui est accordée, dans les textes, au problème des relations parentales. Pour ainsi dire aucun théoricien de l'amour²⁰ n'épargne la question de

¹⁹ Cf. *infra*, le ch. "Parents et enfants", p. 84.

²⁰ De l'amour au sens large, c'est-à-dire les conceptions verticales et l'amitié. Nous ne parlons pas de l'amour inter sexuel.

l'amour parental. Sans doute le plus long développement théorique au sujet de l'amour parental se trouve dans le *Breuioloquio de amor & amiçia* d'Alfonso de Madrigal qui consacre une douzaine de folios à l'amour entre parents et fils, à la différence entre paternité et maternité et à l'amour conjugal. Pour le Tostado, l'amour parental est l'une des composantes essentielles des amours "terrestres", avec l'amour de soi, l'amitié et l'amour charnel. Aussi les pages que consacre le Tostado à l'amour parental sont-elles emblématiques de ce que nous avons essayé de mettre en lumière, la focalisation sur la "nature" des structures parentales comme étant la source de leur irrévocabilité et, par conséquent, la raison d'être de leur extension à d'autres formes de liens sociaux.

A. Parents et fils

Dans le *Breuilquio* du Tostado, comme dans tous les textes médiévaux, les relations entre fils et parents, relèvent directement de l'amour. C'est la notion d'amour qui permet de rendre raison de tous les autres sentiments auxquels songerait d'abord un lecteur moderne, tels que le respect ou l'honneur. Autant dire que, pour le Tostado, seul l'amour, dans son sens plein de "passion naturelle", nous permet de parler des relations parentales. En effet, la possibilité existe qu'il y ait entre parents et fils de l'amitié, mais celle-ci est secondaire, seulement possible, en aucun cas nécessaire, et dans des conditions bien précises²¹. En revanche, il est absolument indispensable selon la nature que les fils et les parents s'aiment.

1. Du bien à l'obligation

Dès le départ, l'amour des enfants pour leurs parents est placé sous le signe d'une obligation naturelle; elle fait partie des « *debdos naturales* »²² de l'homme. Exprimer les raisons d'être de cette obligation est même, aux yeux du Tostado, le sujet principal des chapitres qu'il consacre aux relations entre parents et fils : « non sera inconueniente tractar del amor de los fijos a los padres, et commo los fijos sean obligados a este amor »²³. On est bien, donc, dans la sphère de l'*affectus naturalis*, de cette obligation naturelle dans laquelle se trouvent ceux qui partagent un même sang. Mais d'où vient-il, cet affect?

Le Tostado affirme implicitement l'unité substantielle de l'amour. Il applique à l'amour des enfants pour les parents la définition traditionnelle, scolastique, que les théologiens chrétiens, en particulier saint Thomas, ont reprise de l'aristotélisme. L'amour est la première des passions concupiscibles : il nous pousse à aller vers un bien dont on a conscience et qu'on cherche à posséder. C'est ainsi que le Tostado définit, d'une manière générale, l'amour, en parlant de celui des enfants :

« Ca quando alguna cosa cognosçemos & tenemos por buena, mouemos nos naturalmente a amar la & a querer folgar en ella. Este mouimiento causado de naturaleza dentro de nos llamamos amor. »²⁴

Or il est absolument nécessaire que les enfants perçoivent leurs parents comme un "bien" puisqu'ils ont reçu d'eux des biens particuliers : « Los fijos tienen a sus

²¹ Tel est le sujet des chapitres 13 et 14 du *Breuilquio* : savoir dans quelles conditions il peut exister entre parents et enfants de l'amitié.

²² *Breuilquio*, fol. 8r b.

²³ *Ibid.*, fol. 9r a.

²⁴ *Id.*

padres ansi commo en grandes bienes suyos & verdaderamente buenos, et los padres tales cosas a los fijos dieron las quales non podieran de otro alguno rresçebir »²⁵. La naissance de l'amour est donc tributaire de la prise de conscience de la notion de "bien reçu". A première vue, le Tostado se sert de la définition scolastique générale de l'amour pour faire passer la question de l'amour parental directement dans la sphère de la morale. Sans idée de bien, il ne peut pas y avoir cette naissance "naturelle" de la passion amoureuse pour les parents. Cependant, ce bien premier est surtout philosophique. Il est absolument équivalent à l'être. Nous aimons nos parents en découvrant que c'est à eux que nous devons notre être :

« Los padres dieron a nos el seer que es la cosa mas sancta & mas exçellente de todas las cosas. Este es el mayor de todos los bienes et rayz de todos ellos en el qual se fundan todas las otras perfeçiones & esto en nos de ellos por engendramiento. »²⁶

L'être équivaut au plus grand bien, et ce plus grand bien nous pousse naturellement à aimer. Le raisonnement pourrait s'arrêter là. Mais, en fait, il est moins important, aux yeux du Tostado, de savoir ce qui nous fait aimer nos parents, que de déterminer ce que nous sommes tenus de faire pour les aimer. Et c'est là que le discours sur l'amour parental bascule dans cette économie de l'obligation dont on a vu qu'elle caractérisait l'*affectus naturalis*.

L'amour est obligation. L'homme est débiteur, dès sa naissance, puisque l'être, ce qui passe pour son plus grand bien, il le doit à autrui. On comprend alors qu'on parle de « debdo natural », d'une dette naturelle parce que contractée à la naissance. Le Tostado le dit clairement, le fait qu'on vous fasse être vous "oblige" à l'égard des parents : « por esto mucho les somos obligados »²⁷. C'est ainsi que se dégage la première caractéristique du discours d'Alonso Madrigal au sujet de l'*affectus naturalis*. D'un bout à l'autre des pages qu'il consacre à ce sujet, l'amour parental n'est envisagé qu'en des termes que nous pourrions appeler "économiques", et qui correspondent, en fait, à la terminologie aristotélicienne de la justice, telle qu'elle apparaît dans l'*Ethique*²⁸. La justice aristotélicienne est fondée sur l'équité dans l'échange. La concession d'un bénéfice entraîne l'obligation d'une rétribution. A partir de l'*Ethique* aristotélicienne, le Tostado conçoit la génération comme un

²⁵ Id.

²⁶ Id.

²⁷ Id.

²⁸ Cf. *Ethique*, livre V, sur la justice que le Tostado cite, à plusieurs reprises : « El que rresçibe benefiçio de otro, segund Aristoteles en el quinto de las Ethicas non solamente es obligado a dar otro tanto o semejante fazer, mas avn ençima a amar & seruir » (*Breuioloquio*, fol. 9r b).

"bénéfice" qui est accordé "naturellement" à l'enfant. Dès lors, celui-ci est obligé de "rétribuer", de payer en retour. Cette rétribution absolument nécessaire ne peut se faire que par l'amour. Autrement dit, l'amour de l'enfant n'est pas, dans cette vision théorique, une sorte d'élan spontané, un sentiment du coeur, mais une espèce de "contre-don" qu'il est obligé de faire "par nature". Si l'on croit la terminologie employée par le Tostado, l'amour pour les parents n'est plus un devoir moral mais le règlement d'une dette²⁹.

2. La dette des fils : la théorie des trois "biens"

Si un tel *affectus naturalis* est assimilé à une dette, on pourrait penser qu'il suffit de la régler pour s'en acquitter. L'obligation serait donc une nécessité par nature dont on pourrait se libérer. Mais, justement, le propre de cette dette est qu'on ne peut jamais en être acquitté. Le bénéfice est tellement grand qu'il ne peut pas être rétribué. Jamais le fils ne pourra payer de son amour tout ce qu'il doit aux parents. C'est pour cela que son amour doit être sans fin. L'*affectus naturalis* est non seulement nécessaire, il est aussi permanent. L'équité est impossible, ce qui nous renvoie à l'inégalité structurale de l'amour vertical. Comme l'a souligné Marcel Mauss³⁰, la problématique du "don" est qu'il implique un défi d'équivalence, d'égalisation. Lorsque le contre-don est impossible, la différence, l'inégalité, demeure et le système hiérarchique est soit conservé, soit inversé. Ici, l'impossibilité du contre-don vient justement de la rigidité de la hiérarchie. Comme le souligne plusieurs fois le Tostado, la génération est un "ordre" descendant³¹. Et les fils ne pourront jamais faire en sorte que leurs parents "descendent" d'eux, seul moyen de

²⁹ Bien entendu, cette affirmation doit être nuancée. Le Tostado n'exclut pas l'idée d'une "amoureuse tendresse", comme l'exprime le texte suivant : « Et ansi commo el amor sea passion natural leuantante se de cognosçimiento de bien naturalmente & este bien naturalmente cognosçamos seer de los padres a los fijos, et el cuydado tierno de ellos dio, neççessario es que tengamos a los padres ansi commo a cosa buena & non commo qual quier bien, mas ansi commo los bienes mas exçellentes, de lo qual es neççessario que se cause naturalmente vn amor muy grande de tierna affecçion. » (*Breuioloquio*, fol. 9r b). Il apparaît que le discours du Tostado est pris dans deux modes d'expression différents, issus de deux interprétations de la notion de bien. D'un côté, il comprend l'amour comme tendresse à la suite d'un bien assimilé à la "bonté". D'autre part, l'amour est obligation, dès lors que le bien devient un bénéfice, presque dans son acception matérielle.

³⁰ M. MAUSS, *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : P.U.F., 1980 (7ème éd.).

³¹ Le Tostado, comme plus tard Ferrán Núñez, est de l'avis que l'amour descend : « los padres aman a los fijos ansi commo a vna cosa que de ellos desçiende. Los fijos aman a los padres ansi commo a cosa donde desçienden. Mas tiene enpero cada cosa aquellos que de ella desçiende & rresçibe seer que lo que desçiende de alguno con aquello de quien desçiende. » (*Breuioloquio*, fol. 13v b).

régler "équitablement" leur dette³². A nouveau, l'ordre de la nature se met au service de la verticalité : c'est la nature qui rend l'homme débiteur, inégal, inférieur; c'est elle aussi qui l'empêche de surmonter cette dette.

Comment doit-être alors l'amour des fils? Si on suit le raisonnement "économique" du Tostado, calqué sur le concept aristotélicien de "justice proportionnelle", l'absence d'équité dans la rétribution peut être compensée par un surplus, une surabondance d'amour :

« Et porque manifiesto es los fijos non poder dar a los padres tales cosas como de ellos resçibieron, neçessario es que lo que fallesçe de dar fasta ygualdad del prinçipal benefiçio se torne en superhabundança de amar & de seruir & ansi fazer se ha alguna ygualdad, si quiera segund proporçion, segund la qual la justiçia ha de estar, ca non puede estar sin ygualdad. »³³

La surabondance d'amour produit une espèce d'égalité proportionnelle que le Tostado appelle aussi "analogique". Or notre auteur se sert du concept d'analogie ou de proportionnalité dans un autre passage du *Breuilquoio*, que nous analyserons plus loin, où, à la suite d'Aristote, il utilise ce concept pour rendre possible l'amitié entre le souverain et le vassal³⁴. Le rapprochement entre les deux affects — enfants/parents et vassal/seigneur — est tout à fait intéressant, d'autant plus que c'est le Tostado lui-même qui le fait :

« Pues de poner es aqui la egualdad que llaman los philosophos segund analogia, conuien saber, quando la egualdad non se faze en vna cosa sola mas comparando aduersas ¶Esta manera conuenientemente se falla en los padres & los fijos, et los prinçipes et los subditos. Ca los padres a los fijos et los prinçipales a los subditos en los benefiçios dados sobrepujan quasi sin proporçion. Pues neçessario es que los fijos a los padres & los subditos a los prinçipes en el grado mayor de amar & en el fazer seruiçio sobrepujen quasi sin proporçion. Et en esta manera, la desigualdad verna a egualdad, conuien saber que lo que en vno mengua sobrepuje en otro. »³⁵

Le Tostado met donc sur le même plan l'inégalité du fils face au père et celle du vassal face au seigneur. Dans les deux cas, il faut qu'un surplus d'amour compense, proportionnellement ou analogiquement, l'inégalité de la relation. Il faut remarquer, cependant, que, alors que le Tostado tire l'idée de proportionnalité du livre V de l'*Ethique*, Aristote ne fait aucunement cette association entre le politique et le parental. Elle est tout à fait le fruit d'une extrapolation du Tostado. Celui-ci semble

³² « Nos non les podemos fazer satisfaçion en engendrarlos » (*Breuilquoio*, fol. 10r b].

³³ *Breuilquoio*, fol. 9r b.

³⁴ Cf. *Breuilquoio*, ch. 68, « Que los amigos subditos deuen mas amar al rrey que el rrey ama a ellos & que es peccado que alguno quiera seer tanto amado del rrey quanto lo ama ».

³⁵ *Breuilquoio*, fol. 23v a–23v b.

confondre la relation maître/esclave et la relation régisseur/régi. Pour le Stagirite, la gloire et l'honneur que celui qui est régi doit au régisseur ne vient pas d'une situation d'inégalité, comme l'affirme le Tostado, mais du "tribut" ou "salaire" avec lequel on le rétribue du fait qu'il fait respecter les lois. Il y a, chez Aristote, une différence essentielle entre ce qui ressortit à la loi (régisseur/régi) et ce qui est purement domestique (parents/enfants; mari/femme; maître/esclave)³⁶. Seule la monarchie pourrait éventuellement être associée à la paternité, par le biais d'une supériorité de bienfaisance entre le monarque et ses vassaux³⁷. Il faut donc retenir l'idée que, dans l'esprit du Tostado, les modèles de l'*affectus naturalis*, tels qu'il est en train de les mettre en place —un lien naturellement nécessaire fondé sur une situation d'inégalité inaltérable —, s'appliquent directement aux structures politiques qu'il connaît, à la forme de pouvoir politique qui lui est contemporaine. Retenons aussi le fait que cette inégalité implique, aussi bien dans le parental que dans le politique, la nécessité d'un dévouement total, du "plus grand degré d'amour" de l'homme, pour reprendre l'expression du Tostado :

« Et porque es neçessario que los fijos desfallescan mucho en retribuir a los padres por las tres cosas que de ellos resçibieron causante esto la naturaleza, manifiesto es ellos seer obligados por ventura al mayor grado de amor que sea entre los ombres possible & razonable. »³⁸

Quelles sont ces "trois choses" que les fils ont reçu et qui les obligent à manifester aux parents le plus grand amour? Elles sont celles qui permettent à l'homme de se lancer dans la vie. L'être, la nourriture et l'éducation. Autrement dit, non seulement ce qui donne la vie mais ce qui maintient en vie. Pour déterminer quel doit être ce degré maximal d'amour, le Tostado passe en revue la manière dont les fils doivent "rétribuer" chacun de ces biens.

a) L'être

L'être, comme on l'a vu, est le bien premier et fondamental que l'on doit aux parents. La génération est, en effet, ce qui nous unit le plus intimement à nos parents puisque eux seuls, par la conjonction de leurs "vertus formatives", ont pu nous faire tels que nous sommes³⁹. Leur être et le notre est uni substantiellement, en accord

³⁶ Cf. *Ethique à Nicomaque*, V, 10, 1134b 1-10.

³⁷ Cf. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 13, 1161a 11-12.

³⁸ *Breuilquio*, fol. 9r b.

³⁹ « Enpero, el seer el qual se da por el engendramiento non nos lo pudo dar otro alguno saluo nuestros padres, ca este que nascio de este padre & de esta madre non podiera nasçer de otros algunos » (*Breuilquio*, fol. 10v a).

avec l'aristotélisme et les théories médicales médiévales auxquelles le Tostado accorde une grande importance⁴⁰. Les parents donnent l'unité matérielle et formelle qui est à l'origine de l'être individuel⁴¹. Autrement dit, nous avons là la détermination naturelle première, ce qui nous oblige naturellement en premier à l'égard des parents. Il s'agit, dès lors, d'une bénéfice "sans mesure" que nous ne pouvons aucunement rétribuer :

« Por este benefiçio sin medida resçebido de los padres la naturaleza faze que non podemos cosa semejante dar. »⁴²

Si la nature nous empêche de rendre la pareille — puisque nous ne pouvons pas engendrer nos parents —, il faut alors que l'homme manifeste autrement ce degré maximal d'amour qu'il doit aux parents. Le Tostado situe cet amour dans la « honra ». Seule la plus grande « honra », maximale et constante, peut compenser la dette de nature. Et ce, parce que, pour le Tostado, la « honra » est le plus grand bien que nous puissions donner :

« Et ansi pues que nos rresçebimos de ellos el mayor que ay entre todos los bienes, ansi les somos obligados a dar el mayor de todos los bienes que nos dar podieremos. Et commo nos non tengamos algund bien que a otro dar podamos el qual sea mayor que honrra. »⁴³

Seulement, pour être maximale, cette « honra » doit être semblable à celle que nous avons pour Dieu :

« Et esta satisfaçion que auemos de fazer a los padres en la honrra non ha de seer en qualquier honrra mas en la mayor que nos dar podamos, ansi commo en la honrra que damos a dios. »⁴⁴

Voilà donc que le parental rejoint le religieux. L'association est d'autant plus intéressante qu'à ce sujet, Dieu et le père se retrouvent dans une position analogue : ils sont tous deux "donateurs" d'être, "cause première" de l'homme⁴⁵. Devant cette

⁴⁰ Cf. *infra*, au chap. "Paternité et maternité", les distinctions que fait le Tostado entre le rôle du père et celui de la mère dans la génération.

⁴¹ « Commo para la vnidad del compuesto substançial indiuidual sea menester vnidad de prinçipios componentes, conuien saber material et formal » (*Breuilquoio*, fol. 10v a).

⁴² *Breuilquoio*, fol. 10v b.

⁴³ Id.

⁴⁴ Id.

⁴⁵ Dans un autre passage du *Breuilquoio*, où il est question de la supériorité de l'amour pour Dieu, le Tostado précise cette analogie. Dieu et les parents contribuent ensemble à la formation de l'homme. L'âme vient exclusivement de Dieu, alors que le corps vient des parents (de Dieu aussi, mais par l'intermédiaire matériel des parents) : « Enpero los que uerdadera sentençia tienen de la anima ansi commo los catholicos, dizen el anima seer dada de dios. [...] Ella seer dada de los padres non otorga alguno, ca de los padres solamente resçebimos lo que es cuerpo et condiçion de cuerpo, enpero la anima razonable es sobre el cuerpo et condiçion de cuerpo » (*Breuilquoio*, fol. 56r a–b).

analogie, l'homme doit se comporter de la même manière à l'égard du père et à l'égard de Dieu. Comme nous l'avons déjà évoqué⁴⁶, c'est par l'idée de la génération que les formes de l'*affectus naturalis* en viennent aussi à être applicables à l'amour sacré. Cette idée est, d'ailleurs, déjà présente dans les *Partidas* d'Alphonse X où l'amour de Dieu est justifié par l'amour naturel et économique des fils pour leurs parents :

« Otrosi dixo sant Bernaldo, que non ha ninguna escusa el home que non ama a Dios de toda su alma, pues que el fue comienzo della et a el ha de tornar si hobiere el su amor. Et si naturalmente en este mundo aman los fijos a sus padres porque nascieron dellos, et esperan su buen fecho et heredar sus bienes despues de su muerte mucho mas debe el home amar a Dios quel fizo de nada. »⁴⁷

Le texte des *Partidas* file, en outre, la métaphore, en incluant un argument économique. A l'analogie biologique — le thème de Dieu « Criador » — s'ajoute celle de l'héritage économique mis ici sur le même plan que la résurrection, que l'union amoureuse avec Dieu dans la Gloire céleste. L'amour filial peut ainsi devenir entièrement le modèle de l'amour pour Dieu.

b) Le « mantenimiento »

Etant donné que les enfants ont été nourris et entretenus par les parents pendant toute leur enfance, le Tostado détermine qu'il revient aux fils de s'occuper de leurs parents pendant leur vieillesse. A ce sujet se pose la *quaestio* de savoir pendant combien de temps les fils doivent-ils s'occuper des parents. La réponse découle de l'affirmation initiale selon laquelle l'amour des fils doit être à son degré maximal, doit être "surabondant". Et là, une différence se creuse entre ce qui est simplement animal et ce qui est humain. Le Tostado cite l'exemple des animaux, en particulier celui des cigognes, tiré des *Etymologies* d'Isidore, qui témoigne uniquement d'un degré relatif d'amour : les cigognes ne gardent leurs parents que le temps qu'elles ont été gardées par eux⁴⁸. Pour le Tostado, il s'agit là d'une injustice, puisque nos parents nous ont eu à leur charge tout le temps qu'il nous a fallu, et vu que ce temps n'est pas déterminé par la nature, il peut être soit très long soit très court. Dès lors, si on veut aimer ses parents au degré maximal il faut pouvoir subvenir à leurs besoins tout le temps qu'il le faudra⁴⁹. On retrouve, à nouveau, l'idée que l'expression de cet amour

⁴⁶ Cf. *supra*, p. 75.

⁴⁷ *Partidas*, II, XII, VI, éd. Real Academia de la Historia, p. 98-99.

⁴⁸ *Breuilquio*, fol. 9v b.

⁴⁹ Cf. *Breuilquio*, fol. 10r a-b.

n'a pas de terme. L'obligation par nature est une obligation à vie. Elle se prolonge pendant toute la vie et la vieillesse des parents, et ne peut prendre fin que lorsque le lien "biologique" est brisé par la mort. C'est surtout cette absence de terme qu'il faut retenir, parce que c'est là que se noue la valeur prototypique du modèle. L'*affectus naturalis* commence avec la naissance et s'achève avec la mort.

c) L'éducation

Même si le Tostado reconnaît que l'éducation est le bien le moins proprement "naturel" qui nous soit donné par les parents, puisque d'autres peuvent le faire à leur place, et même mieux⁵⁰, il accorde aux enseignements paternels cette fonction didactique première que l'on retrouve dans d'autres textes médiévaux, comme, par exemple l'*Especulo de los legos*⁵¹. L'homme qui n'a pas été « castigado » par le père n'est pas apte à la vie, ne peut pas vivre parmi les hommes. L'*Especulo* se sert d'*exempla* pour dire qu'un tel homme ne peut que finir ses jours tragiquement, au gibet⁵². Le Tostado, lui, va jusqu'à dire qu'un tel individu ne peut pas être dit homme :

« Los padres fueron a nos causas de enseñanças & castigo, lo qual non es de los pequeños benefiçios, ca ansi commo por la generaçion resçebimos seer de ombres lo qual los padres en nos conseruaron criando nos & dando nos las neçessidades, ansi por la enseñanza resçebimos seer varones avisados o pertenesçientes para comunicar entre los ombres et para vsar qual quier bondad, lo qual paramos non es menor que seer ombres. »⁵³

Avec l'éducation l'homme peut devenir un être complet, c'est-à-dire en possession de la vie biologique, de la conservation et de la vie sociale et morale. Seuls ces trois

⁵⁰ « La criança en la pequena edad quanto al mantenimiento avnque non se deua contar entre los pequeños benefiçios enpero otros sin los padres la podieron fazer. De la enseñanza para beuir es mas claro, ca algunas vezes mas conuenientemente son enseñados los ombres con otros que con sus padres » (*Breuilquoio*, fol. 10v a).

⁵¹ Nous citons l'*Especulo* dans la mesure où un chapitre de cette oeuvre pose le problème de l'absence de « castigo » dans des termes très proches de ceux du Tostado. Il est bien évident que la thématique du « castigo » paternel est illustrée, d'une manière monographique, par toute une tradition littéraire dont font partie la *Doctrina pueril* de Raymond Lulle, le *Libro enfenido* de Don Juan Manuel, les *Castigos e documentos* attribués à Sanche IV, et bien d'autres oeuvres où un père adresse à son fils des conseils pour bien gouverner sa vie.

⁵² *Especulo de los legos*, éd. cit., ch. XLII, « Del castigo de los fijos », p. 192-199. Dans tous les *exempla* rapportés par le compilateur, le fils finit, après une vie dissolue, par être exécuté, dans l'idée que l'insertion dans le monde des hommes ne peut se faire que par le « castigo » paternel. Mais cette fin tragique rappelle ce que dit le Tostado : « quitado este bien que ellos nos dieron, ansi commo fuessemos nascidos luego caeriamos sin dubda alguna en la muerte & seriamos commo aquellos que traspasan del vientre a la sepultura » (*Breuilquoio*, fol. 9r a).

⁵³ *Breuilquoio*, fol. 10r b.

pans, pris ensemble, forment la vraie humanité, c'est-à-dire celle qui différencie l'homme des animaux, forment la vraie nature humaine⁵⁴.

Au-delà de la valeur traditionnelle médiévale du « castigo » paternel, la farouche défense et illustration de l'éducation par le Tostado, qui semble, d'ailleurs, préconiser des textes ultérieurs, d'une teneur plus résolument humaniste, comme les différentes exhortations à l'apprentissage des lettres⁵⁵, finit par associer l'être et l'éducation. L'éducation que nous donnent les parents n'est pas, pour ainsi dire, moins importante que l'être lui-même. Et l'analogie des deux est encore plus affirmée par la forme de la rétribution. Somme toute, le « mantenimiento » est quelque chose de matériel. C'est donc une dette dont on peut plus ou moins s'acquitter en s'occupant "matériellement" de ses parents dans leur vieillesse et jusqu'à leur mort. Mais l'être et l'éducation ont ceci en commun qu'ils sont des biens "abstraites", purement qualitatifs et non pas quantitatifs, comme le « mantenimiento ». Dès lors, de même qu'on ne peut pas "rendre" l'être que l'on doit aux parents, on ne pourra pas non plus leur rendre l'éducation qu'ils nous ont donnée. Dans un cas comme dans l'autre, on ne peut pas payer de retour :

« En esta cosa non podemos a nuestros padres dar ygualdad de satisfacción o semejança, ca non les auemos nos de enseñar segund ellos a nos enseñaron, nin les auemos de reprehender en palabras para enseñar les manera de beuir, ansi commo ellos a nos algunas vezes por reprehensiones & enseñanças fezieron venir al bien. »⁵⁶

Que peut-on faire alors, comment "rémunérer" ce bénéfice de l'éducation? Exactement comme on rémunère le bénéfice de l'être, de la génération. Etant donné qu'on ne peut rien donner de matériel pour compenser le bénéfice de l'éducation, on doit se contenter d'honorer les parents. Seule la plus grande « honra » peut payer, et encore de manière insatisfaisante, l'éducation, cette même « honra » avec laquelle les étudiants traitent leurs maîtres :

« por estas cosas demos les muy grande honrra. Ca ansi commo a nuestros doctores enseñantes damos grande reuerençia & grande honrra, ansi a

⁵⁴ « si nos engendrados et despues criados por gouernamiento non fuessemos enseñados a alguna exçellente virtud o algunas obras de fazer de offiçios et para saber comunicar entre las gentes por alguna doctrina a nos dada, poca diferençia auria de nos a las bestias, poca diferençia o ninguna auria criar nos & dexar nos sin alguna enseñança de virtudes o de algunas artes o criar vna de las fieras » (*Breuilquoio*, fol. 9r a–b).

⁵⁵ Cf. la *Epistola exhortatoria a las letras* du protonotaire Lucena, ainsi que diverses *repetitiones* de Nebrija.

⁵⁶ *Breuilquoio*, fol. 10v a.

nuestros padres en esto grande honrra les deuemos de dar quanto podieremos. »⁵⁷

On remarque que cette « honra » implique, à chaque fois, un terme comparatif. Celle avec laquelle nous essayons de rétribuer notre dette ontologique est assimilée à celle de Dieu. De même, la « honra » que nous témoignons à cause de l'éducation est semblable à celle que l'on a à l'égard des "docteurs". Autrement dit, la figure paternelle est sans cesse extensible. Le père peut être "comme" Dieu, "comme" notre maître à penser, voire "comme" le monarque⁵⁸. En fait elle incarne la valeur paradigmatique d'une supériorité insaisissable devant laquelle l'amour ne peut se transformer qu'en vénération et respect.

d) La dette est-elle résiliable?

Le Tostado exploite jusqu'au bout son raisonnement "économique" au sujet de l'*affectus naturalis*. Après avoir prouvé la nécessité de l'amour filial conçu comme une dette obligatoire des fils à l'égard de leurs parents, il pose la question de savoir s'ils ont le droit de résilier cette dette, de se considérer comme n'étant plus obligés : « si tiene derecho algunas vezes el fijo de negar a su padre »⁵⁹. La raison d'être de cette *questio* se trouve dans la jurisprudence des liens contractuels. Il est toujours des situations concrètes où, selon le Droit, on peut être relevé de ses obligations⁶⁰. Dans ce cas on peut « negar »⁶¹, selon l'expression juridique qu'utilise le Tostado, c'est-à-dire, nier ce que l'on doit. Pour ce qui est de la relation du fils à l'égard du père, le Tostado est on ne peut plus catégorique. En aucun cas, selon le droit naturel, le fils ne peut se sentir libéré de ses obligations :

⁵⁷ Id.

⁵⁸ Cf. le rapprochement père/enfant et souverain/vassal, voir *supra* p. 81.

⁵⁹ Rubrique du chap. 20. Cf. *Breuioloquio*, fol. 11r a.

⁶⁰ Le Tostado qui, à l'époque du *Breuioloquio*, était sans doute en train d'initier sa formation juridique, est tout à fait attaché à ce type d'arguments. Comme on le verra plus loin, il analyse aussi les conditions où l'homme peut exonéré de ses obligations envers son ami. Ce n'est d'ailleurs pas la seule trace d'une méthodologie juridique dans le *Breuioloquio*. On peut considérer que la question qui nous occupe — la rétribution de la dette des fils — est envisagée par le Tostado d'une manière purement juridique. L'idée de rétribution ne se trouve pas uniquement dans l'aristotélisme, elle est aussi l'un des arguments le plus fréquemment utilisés dans la résolution de procès. C'est la fameuse « ley de la benificençia », connue sous le nom de *sinero non remunerandi* à laquelle fait référence le juriste Ferrán Núñez, dans son *Tractado de amiçia*, dont nous nous occuperons plus loin : « sienpre se ha de mirar que se compense el bien & don rreçebido o amor & buena voluntad por ygualdad » (Ferrán Núñez, *Tractado de amiçia*, éd. d'A. BONILLA SAN MARTIN, *Revue hispanique* 14, 1906, p. 65).

⁶¹ « Negar vno a otro llaman confessar o afirmar que non es obligado a el a cosa alguna » (*Breuioloquio*, fol. 11r a).

« non es possible por rrazon et derecho natural los fijos rrenunçiar los padres o negar los. »⁶²

La raison, on le devine aisément, est l'impossibilité du fils de satisfaire la dette contractée à sa naissance :

« Non pueden en manera alguna los fijos escapar de la obligación de los padres ca, por mucho que les den, siempre quedaran mayores cosas deuiendo de las que de los padres resçibieron. »⁶³

Autrement dit, le lien de nature est absolument irrévocable. Cela ne semble pas vraiment étonnant, après ce qui a été vu, et, comme le dit le Tostado, il ne s'agit que d'une "conclusion" ou d'un "corollaire" à ce qui précède⁶⁴. Mais, l'intérêt de cette irrévocabilité de la situation réside dans ses implications sociales et juridiques. Le fils est tenu, quelles que soient les circonstances, de prêter assistance au père qui se trouve dans le besoin, même si ce dernier n'agit pas correctement : « por qual quier mal que faga »⁶⁵, précise le Tostado. Sur ce point, le Tostado ne fait que suivre ce que prescrit le droit naturel médiéval. En outre, il impose une restriction à cette obligation qu'on retrouve aussi dans les codifications médiévales. L'homme peut abandonner son père dans deux situations : d'une part, si celui-ci devient hérétique ou infidèle et cherche à entraîner son fils avec lui et, d'autre part, si le père, ayant perdu sa raison, cherche à tuer son fils⁶⁶. Bien entendu, avant de l'abandonner définitivement, le fils doit chercher à remettre le père sur le droit chemin⁶⁷. Seuls donc l'érésie, l'infidélité ou le risque d'infanticide peuvent détruire le lien de nature, l'*affectus naturalis*.

Il en va tout autrement pour la relation du père à son fils. Le Tostado considère que le parent n'est pas débiteur à l'égard de son fils et, par conséquent, il peut parfaitement le "nier" :

« Por el contrario es de los padres a los fijos, qua [sic] muy ligero es el padre por naturaleza negar al fijo, ca el que non deue alguna cosa a otro puede justamente negar. Enpero los padres a los fijos non son obligados a cosa alguna commo ellos ayan dado a los fijos muchos bienes & estos son

⁶² Id.

⁶³ Id.

⁶⁴ « De las cosas suso dichas se trae en manera de correlario o conclusion que... » (Id.)

⁶⁵ Ibid., fol. 11r b.

⁶⁶ « ansi commo si el padre cayesse en heregia o en secta de infieles et trabajasse quanto podiesse de conuenter a aquella heregia o secta al fijo seruiente le o sy el padre cayente en maliçia del todo irremediable quisiesse matar en qual quier manera al fijo que con el estouiesse & non podiesse escusar la muerte estando con el » (*Breuilquoio*, fol. 11r b).

⁶⁷ Le Tostado, à la suite d'Aristote, prévoit une rupture légitime de l'amitié vertueuse dans des conditions semblables.

los mas exçellentes que puedan auer entre los ombres & non rresçebieron de ellos bien alguno o a lo menos non rresçebieron cosa alguna yqual. »⁶⁸

Autrement dit, les obligations de l'*affectus naturalis* ne sont pas entièrement réciproques. Le père, du fait de la place qu'il occupe dans la relation est *par nature* libre d'obligations puisqu'il lui suffit d'être en relation avec le fils pour être d'emblée créancier. C'est par sa qualité de "père", par sa situation dans la hiérarchie qu'il est censé toujours recevoir. Il donne par nature, c'est-à-dire en accomplissant sa fonction; il reçoit par obligation, c'est-à-dire en exigeant une compensation. Les implications politiques d'un tel schéma sont d'une importance capitale. On a vu que l'association père/souverain est souvent de mise dans la plume du Tostado et ce n'est pas un cas isolé. Une théorie politique fondée sur le lien de nature pourra alors, suivant le schéma de l'*affectus naturalis*, faire du monarque un créancier naturel de vassalité, d'obéissance, de loyauté, bref, de ce que les textes politiques consignent dans un seul terme, d'amour.

Mais cette distinction entre les obligations du fils et celles du père nous indique aussi que le lien de nature n'est pas le même dans un sens ou dans l'autre. Par conséquent, l'amour, lui-même, peut aussi être différent, en intensité⁶⁹ ou dans ses modalités, en fonction du sens de la relation. Qu'en est-il de l'amour des parents pour leurs fils?

3. L'amour des parents

L'amour du père pour le fils, tel qu'il apparaît dans le *Breuilquio*, ne correspond pas à cette logique mercantiliste de la « ley de la benifiçençia » puisque, comme on l'a vu, le père n'a pas de dette envers son fils. Il exprime, cependant, une autre forme d'*affectus naturalis* qui est tout aussi applicable à des relations non-parentales et, en particulier, politiques.

a) L'unité naturelle de l'amour des parents

⁶⁸ *Breuilquio*, fol. 11r a.

⁶⁹ Le problème de l'intensité de l'amour est abordé aux chapitres 26 à 29, autour de la *quæstio* sur la supériorité de l'amour des fils pour leurs parents ou des parents pour les fils. La réponse donnée par le Tostado est qu'en principe les fils devraient aimer davantage les parents parce qu'ils leur sont obligés, mais, la nature fait que ce sont les parents qui aiment le plus leurs fils. Comme chez Núñez, l'amour "descend" et le tout aime davantage la partie que la partie le tout.

En premier lieu, il s'agit d'un mouvement "naturel", aujourd'hui nous dirions instinctif, qui pousse les parents à avoir de la tendresse et un souci de protection à l'égard des enfants :

« dezimos seer vn mouimiento segund el qual las entrañas de los padres se mueuen a los fijos & los aman con vn amor muy tierno. Este es el qual a los padres fizo poner a todos los peligros & todas las cosas espantables menospreçian por saluar a los fijos. »⁷⁰

Tendre affection d'un côté, et souci de protection de l'autre forment donc l'essentiel de cet amour naturel. Si nous insistons sur son aspect naturel, c'est parce que chez le Tostado, comme dans nombre d'autres textes du XV^e siècle, ces deux éléments — tendresse et protection — sont le propre de l'amour parental des animaux. Ils sont une constante des êtres animés, qu'ils soient ou non humains :

« Esta claro que las bestias non han temor de alguna manera de muerte por sus fijos, nin las aues por los suyos, & quando gelos toman fazen se mas crueldes que solian, & con grandes & espantables bramidos mueuen el ayre. Lo qual muchas vezes declara el spiritu sancto fablando por los prophetas, ansi commo dize Amos, “ansi commo si le encuentre la ossa despues que tomados los fijos”⁷¹. En lo qual declara que la ossa se faze mas cruel quando alguno le toma los fijos ¶ De las serpientes, tigres et de las otras bestias dexo las ystorias muy vulgares las quales avn a los çiegos claramente demuestran el grande amor de las bestias a sus fijos. »⁷²

Le Tostado ne s'attarde pas sur les détails de ces « ystorias muy vulgares » parce que trop évidentes et communes. Et, en effet, le *topos* animalier est un *locus communis* de la littérature savante et universitaire, développé par le foisonnement, dans les cercles culturels universitaires dont le Tostado fait partie, des histoires naturelles, tirées des *Etymologies* ou de la vulgate naturaliste aristotélicienne, et des bestiaires médiévaux, caractérisés par leur anthropomorphisme⁷³. On se souvient que Célestine, dans la *Tragicomédie de Calixte et Mélibée*, incorpore les exemples animaliers à la rhétorique de ses argumentations. La force de ces exemples réside dans l'idée maîtresse du "naturalisme" universitaire : l'existence d'une équivalence entre le monde animal et l'humanité. Dans le *Breuilquoio*, cette équivalence est surtout exploitée, comme nous le verrons, à travers les conceptions naturalistes sur l'amour charnel. Mais elle s'applique aussi à l'amour parental :

⁷⁰ *Breuilquoio*, fol. 12r a.

⁷¹ Am., 5, 19.

⁷² *Breuilquoio*, fol. 8r a–b.

⁷³ Cf. I. MALAXECHEVERRIA, éd. et trad., *El bestiario*. Madrid : Siruela, 1986. L'influence des bestiaires va jusque dans la prédication. Cf. M. A. SANCHEZ, « El bestiario de la predicación medieval ». Conférence prononcée au séminaire du C.R.E.M., Paris, Collège d'Espagne, 18 mai 1992.

« Enpero las propiedades que estan en los otros animales & son comunes neçessario es que esten en nos, como estas sean en ellos de propiedad del genero. Pues paresçe de esto, entre los padres & los hijos naturalmente auer amor. »⁷⁴

L'affection des parents pour les enfants est donc un trait "générique" qui relie les hommes au monde animal. Il est donc un lien absolument "naturel", « añudamiento causado de la naturaleza »⁷⁵, une union intrinsèque localisée dans les "entrailles", comme se plaît à dire le Tostado, dans maint passage, chaque fois qu'il est question d'un sentiment fort et beau. Pour cet amour là il parle de « fermosura & deleyte »⁷⁶.

b) L'amour en soi. Analogies entre l'amour des parents et le patriotisme

Cette intériorité du sentiment paternel fait aussi qu'il se suffit à lui-même. Et s'il est commun à hommes et animaux, c'est bien aussi pour cela, parce qu'il n'existe pas en vue d'autre chose. C'est une espèce de bonheur muet, de « bienaventurança », qui n'attend rien d'autre. La joie de la paternité ne dépend pas d'un quelconque profit qu'on pourrait en tirer, n'est pas cette recherche d'intérêt qui semble caractériser les actions humaines. Elle découle tout simplement, tout naturellement, du simple fait de la paternité :

« paresçen seer a si bienaventurados non esperando otra alguna cosa. Ca non se gozan los padres con los fijos porque les fazen algunos prouechos o porque esperan que despues en los tiempos futuros los podran auer, mas porque los tienen. »⁷⁷

C'est un amour et un plaisir en soi, « alguna delectaçion & folgura por si mismo »⁷⁸ écrit le Tostado, qui ne contemple pas le profit ou l'excellence de tel ou tel enfant, qui ne fait pas de distinctions. On peut dire, en paraphrasant la célèbre phrase de Montaigne au sujet de son amitié avec La Boétie, que le père aime son fils parce que c'est son père et qu'il est son fils. Et, pour le Tostado, la preuve en est que, si ce n'était point ainsi, si les parents aimaient leurs enfants pour leurs qualités ou pour leur utilité, ils n'aimeraient pas tous leurs enfants de la même manière :

« Avn mas paresçe la delectaçion & folgura segund si de este sancto amor solamente en tener los fijos, ca si los padres non se gozassen porque tienen fijos o porque estos son fijos de ellos mas porque son prouechosos o porque en si mismos son exçelentes non amarian a los fijos egualmente nin les

⁷⁴ *Breuilloquio*, fol. 8r b.

⁷⁵ *Ibid.*, fol. 12r a.

⁷⁶ *Id.*

⁷⁷ *Id.*

⁷⁸ *Ibid.*, fol. 12r b.

darian igualmente las cosas neçessarias, mas a los que son perfectos mas perfectamente & a los que son imperfectos non darian cosa alguna o darian poco. »⁷⁹

Or c'est bien en cela, aussi, que cette affection est naturelle. Pour le Tostado, l'attachement "naturel" à un objet est toujours "en soi", intrinsèque. Il ne concerne pas les qualités ou les mérites de la chose aimée, mais le simple fait que l'on entretient avec cette chose une relation de nature. Cela s'applique tout particulièrement à l'amour pour la terre natale, qui est aussi, pour le Tostado, une forme d'*affectus naturalis*. De même que les parents n'aiment pas leurs enfants parce qu'ils sont beaux, vertueux ou utiles mais parce que ce sont les leurs, l'homme n'aime pas sa terre natale parce qu'elle est bonne, grande ou fertile mais parce qu'il y est né :

« nunca algund ombre amo a su tierra porque era grande o abastada, mas porque era suya. Et cada vno de los ombres ama mas a su tierra, avnque non tenga algunos de los bienes neçessarios para la vida de los ombres, que a la tierra natural de otro alguno, avnque tenga todos los bienes que los ombres dessean et en los quales fuelgan. Et non paresçe tener mas amor de su tierra natural el que nascio en vna tierra muy spaçiosa et abastada de todas las cosas que el que nascio en la tierra la qual del todo es inconueniente para morada de ombre. »⁸⁰

Le lien de nature est, à tous égards, inconditionnel, entièrement indépendant des particularités concrètes de ce qu'il réunit. Quel que soit l'homme, il aimera son fils, quel qu'il soit; il aimera sa terre natale, quelle qu'elle soit. La nature qui nous pousse, qui nous force à aimer ne fait pas de différences. Elle se contente de mettre ensemble nécessairement et indistinctement. Et peut-être, par le biais de cette coïncidence entre l'amour parental et l'amour "territorial", commençons-nous à cerner de plus près l'idée que se fait le Tostado de l'*affectus naturalis*. Parce que cet amour sans distinctions, on le trouve aussi dans la relation fils/père et homme/Dieu. Dans ces deux cas, le Tostado rejette tout autant l'idée d'un plus grand amour fondé sur le "meilleur", comme on l'a vu plus haut⁸¹. Le fils est obligé d'aimer le père par une dette de nature et non parce qu'il est tel ou tel homme. De même, nous n'aimons pas Dieu parce qu'Il est l'être suprême, infiniment supérieur à l'homme, mais parce qu'Il est notre Créateur dans la nature. Les parents et les fils, les fils et les parents,

⁷⁹ Id.

⁸⁰ *Breuilloquio*, fol. 6v a–b. Le Tostado trouve cette idée dans une épître de Sénèque : « De esto dize Séneca, en el libro octauo de las Epístolas en la epístola lxvi. 'ansí va Ulixes a su tierra Ythaca la pedregosa, commo Agamenón a los nobles muros de la çibdad de Miçenas. Non ama alguno a su tierra porque es grande mas porque es suya' ».

⁸¹ Cf. *supra*, note 97, p. 65.

l'homme et Dieu, l'homme et sa terre natale... Un même type de rapport et un seul dénominateur commun : la nature. Ce ne sont pas des coïncidences. C'est avec la question de l'amour pour la terre natale que le Tostado met en lumière, en lui donnant un nom, ce que seule une lecture très attentive du *Breuilloquio* peut nous montrer. Cet amour naturel pour Dieu, pour le père, pour le fils, pour la terre, c'est la *pitié* :

« Este es amor a la tierra natural el qual se llama piedad, ca piadosamente se ha el que ha misericordia de su tierra. Et en esto mucho alabaron al amor de la tierra natural faziendole llamar se tal nonbre, commo el amor et honrra de dios llaman piedad o religion. Esta misma piedad es al padre & madre, & a los hermanos. »⁸²

Pour le Tostado, l'*affectus naturalis* est la pitié, une pitié qu'il faut prendre dans son sens le plus latin qui relie le religieux, le parental et le patriotisme. La *pietas* est le sentiment du devoir envers les dieux, mais aussi l'amour paternel, filial, fraternel, et encore, l'amour de la patrie, la vertu patriotique. Autant d'objets que, pour le Tostado, seule la nature met en commun. Un seul sentiment qui fait partie de ce que le Tostado appelle la "justice naturelle" et qui est ce qui relie, en l'homme, sa raison pratique à la nature : « la justicia natural, la qual esta en nuestro entendimiento pratico, ansi commo fundamento de el »⁸³.

Mais les analogies entre l'amour parental et le patriotisme ne s'arrêtent pas là. Si nous aimons notre terre natale, c'est aussi parce qu'elle a contribué à notre génération. Certes nous aimons notre terre natale comme un père aime son fils, mais la relation peut aussi être inversée : nous aimons notre terre natale comme nous aimons notre père, puisqu'elle s'est associée à l'action des parents pour nous rendre tels que nous sommes. Le Tostado confère à la terre natale une "influence" directe sur les personnes, en accord, d'ailleurs, avec les conceptions astrologiques de l'époque et des données essentielles de ce qu'on appellera bientôt "la philosophie de l'homme" :

« Ansi de la tierra natural alguna cosa resçebimos, ca la virtud de la tierra en que nascemos aprouecha para nuestra generacion & para seer conseruados en seer. Et esto non en quanto es forma de qualidad, ca non damos acto alguno a la cantidad, mas es causa de nos en quanto contiene vna qualidad actiua desçendiente en nos por mouimiento de los cuerpos çelestiales & esta se llama influençia. [...] Enpero la tierra nuestra natural, que es el logar, resçibe esta influençia de los cuerpos çelestiales & guarda la; pues siguesse

⁸² *Breuilloquio*, fol. 6v a.

⁸³ Id.

que la tierra natural faze alguna cosa para la generacion & corrupcion de las cosas. »⁸⁴

L'analogie avec l'affection parentale s'impose donc d'elle-même. Ce que le Tostado appelle l'« amour pour la terre » est équivalent à celui pour les parents et familiers, « los padres & parientes » :

« Pues non es sin razon que nos tengamos segund naturaleza amor a la tierra del nuestro nascimiento, ansi commo el amor de padre & madre es por naturaleza, ca ella en nuestro seer alguna cosa obro, segund los padres & madres fizieron. »⁸⁵

Cette conception de la terre natale est, bien entendu, à mettre en rapport avec toutes les croyances liées à la naissance de l'homme et qui portent essentiellement sur l'espace et le temps. Un espace et un temps donnés provoquent une double détermination chez l'individu. Celle du temps concerne directement l'astrologie, dont nous verrons qu'elle est capitale dans les théories amoureuses. Celle de l'espace vient des qualités intrinsèques d'un lieu donné, en fonction, certes, de l'influence astrale mais aussi des conditions naturelles de la terre, comme le climat, la qualité des sols, etc. Or, d'après la "science de l'homme" qui commence à poindre à l'époque du Tostado, la terre a une influence déterminante pour l'*ingenium* de l'individu. Songeons aux deux textes majeurs de divulgation de ces idées que sont l'*Examen de ingenios* d'Huarte de San Juan, de 1575, et la *Nueva filosofia de la naturaleza del hombre* de Miguel Sabuco de Nantes, de 1587. La source directe de ces idées, dénominer commun, à ce sujet, entre le Tostado et les auteurs futurs, se trouve, bien sûr, dans les textes de philosophie naturelle d'Aristote que le Tostado, en tant que professeur à la faculté des Arts connaissait bien.

Mais quelle est la conséquence de cet amour patriotique naturel? De même que, selon la justice naturelle, c'est-à-dire le droit naturel, le fils doit respect et obéissance au père, de même, selon cette même justice, l'homme doit chercher à obéir aux lois de sa terre natale :

« De esta piedad, çerca de la tierra natural, nasce en nos vn desseo dictante lo la justia natural, la qual esta en nuestro entendimiento pratico, ansi commo fundamento de el, conuien a saber, desseamos obedesçer a todos los mandamyentos & leys scriptas para prouecho de la tierra natural. De esto se escriue en el Digesto Viejo, en el titulo de justia & jure en la ley *veluti*, la qual se consigue de la ley preçedente primera del titulo, la qual tracta de

⁸⁴ Ibid., fol. 6v b–7r a.

⁸⁵ Ibid., fol. 7r a.

jure gentium, el qual es comun a todas las gentes por la comunidad de los principios del entendimiento pratico. »⁸⁶

Autrement dit, le droit naturel nous pousse non seulement à aimer la terre natale, mais aussi à nous plier inconditionnellement, volontairement et allègrement à la législation qui s'y rattache :

« De este amor moidos los ombres se sometieron et someten alegrement a las leys de su tierra, porque el estado de la tierra este siempre saluo. »⁸⁷

Les *Partidas* d'Alphonse X arrivent aux mêmes conclusions. Autant dire que les implications politiques de cette conception de l'amour pour la terre natale sont de la plus grande importance, même si le Tostado, guidé par ses propres conceptions politiques, s'empresse de préciser qu'un tel droit naturel ne peut pas être l'oeuvre d'un prince mais appartient à la communauté humaine rationnelle⁸⁸. Justement, Alphonse X s'est servi des mêmes arguments pour justifier ses conceptions politiques, comme nous le verrons.

c) Implications politiques de l' *affectus naturalis* dans le *Breuilquoio*

Les pages du Tostado consacrées aux relations affectives entre parents et fils sont donc très riches de renseignements sur l'*affectus naturalis* et sur les formes verticales de l'amour. Elles mettent en place une forme d'affection qui finit par être extensible à la religion et à une forme de civisme, le patriotisme. Or si on réunit tous ces enseignements, nous avons un modèle de forme verticale d'amour directement utilisable sur un plan politique. Certes, il s'agit là d'un pas que le Tostado se refuse à franchir mais que quelqu'un comme Alphonse X avait déjà fait, et d'une grande enjambée! Et s'il s'y refuse, le Tostado, c'est tout simplement parce qu'à la différence du roi Sage, il ne croit pas à un lien politique de nature. Certes, il hésite parfois, et l'association père/roi arrive à poindre dans son discours. Mais c'est une espèce de lapsus. Tout compte fait, il est encore très jeune quand il écrit le *Breuilquoio*, et, en plus, il s'adresse à Jean II. Au fond, dans ses lectures aristotéliennes et à ses débuts dans l'étude du Droit, ses idées politiques conciliaristes qu'on appelle, sans doute à tort, "démocratiques", sont déjà en train de prendre corps. Car il met tout en place pour appliquer à la politique les modèles de

⁸⁶ Ibid., fol. 6v a.

⁸⁷ Id.

⁸⁸ « Este derecho non lo compuso nin mando algund prinçipe nin comunidad teniendo auctoridad para dar ley, mas el que dio la razon et entendimiento pratico al ombre le dio justamente con el este derecho que se llama derecho de las gentes, el qual nunca se quita nin cae de nuestro entendimiento. » (Id.).

l'affectus naturalis, exactement au moment où d'autres, en Espagne, le feront, sans ambages, à la lumière des conceptions politiques alphonsines.

Et si nous disons qu'il met tout en place pour opérer ce glissement, c'est parce que la manière dont il parle de l'amour naturel, de *l'affectus naturalis*, semble s'opposer directement à l'autre grand modèle médiéval d'affect, à *l'affectus officialis*. En somme, *l'affectus naturalis* est, sur tous les plans, un *anti-affectus officialis*. Et il faut bien remarquer que quand le Tostado recourt au langage de la « ley de la benificència », à la terminologie mercantiliste du bénéfice et de la dette, pour parler des rapports des fils à leurs parents, il ne fait qu'emprunter la terminologie juridique de *l'affectus officialis*. Mais, c'est pour mieux opposer les deux formes d'affect. Il parle, certes, en termes de "contrat", de "bénéfice", de "service", mais ce qu'il en dit contredit complètement toutes les formes de lien contractuel. Tous les pactes, tous les contrats sont, par définition volontaires, libres. Celui de la nature est obligatoire, involontaire. Tous les liens contractuels sont provisoires, éphémères, résiliables. Celui de la nature est définitif, permanent, irrévocable. Ils sont tous fondés sur une réciprocité présupposant l'égalité. Celui de la nature ne fait que creuser l'inégalité des rapports. Ils se font tous en vertu d'un choix, d'une sélection. Celui de la nature ne fait pas de distinctions. Les oppositions sont donc très nettes, et si ce n'est pas le Tostado qui les exploiter directement pour produire une doctrine politique, mais tel n'est pas son propos, il n'en demeure pas moins que ce sont ces oppositions là qui seront au coeur de la question politique de l'amour, telle que nous l'analyserons plus loin. Mais, les liens naturels ne s'arrêtent pas aux relations entre fils et parents. L'autre grand versant de *l'affectus naturalis* se trouve dans les rapports entre l'homme et la femme en ceci qu'ils forment le noyau principal de la cellule parentale.

B. L'amour dans le régime économique : les conjoints

1. De l'égalité à l'inégalité

Tout discours médiéval au sujet de l'amour conjugal présuppose une prise de position sur la femme et son rôle dans la société. Le moment n'est pas encore venu, dans notre développement, de parler de la grande controverse sur les femmes qui frappe, pendant plusieurs décennies le xv^e siècle espagnol. Et ce parce que cette controverse se fait en marge des relations conjugales qui sont celles qui nous intéressent dans ce chapitre. Elles sont plutôt une conséquence de l'évolution et l'adaptation hispanique des formes et des pratiques littéraires de l'amour courtois⁸⁹.

Nous disons "rôle social" de la femme parce que c'est sous l'angle de l'éthique et de la politique que le Tostado, suivant de très près l'aristotélisme, entend parler de l'amour conjugal. Pour ainsi dire et malgré quelques références à saint Paul, le Tostado ne touche absolument pas la question religieuse et morale du lien conjugal, en tant que noyau moral de la société chrétienne laïque, depuis saint Paul et saint Augustin, ou en tant que sacrement, depuis les *Sentences* de Lombard. Cela peut surprendre puisque la plupart des textes bas-médiévaux l'abordent de cette manière⁹⁰. On se souvient du *Blanquerna* de Raymond Lulle dont le premier livre, « De matrimoni », retrace l'exemplarité du mariage chrétien entre Evast et Aloma, parents de Blanquerna⁹¹. Le point de vue du Tostado dans le *Breuioloquio*, au sujet de l'amour conjugal, n'est ni celui d'un théologien, ni celui d'un canoniste, mais bien plutôt celui d'un "artien". Les deux points qui retiennent son attention — et qui émanent directement des préoccupations de la faculté des Arts — sont, d'une part, les considérations "naturalistes", qui présupposent un savoir médical universitaire, et,

⁸⁹ On s'accorde, en effet, pour dire que le coup d'envoi de la controverse est donné par la diffusion des fameuses « coplas » de Torroellas, auteur "courtois", s'il en est, contre les belles dames sans amoureuse merci.

⁹⁰ Cf. G. LE BRAS, article "Mariage" in *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris, 1927, t. IX). Pour les fondements de l'ecclésiasticisation du mariage : G. DUBY, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*. Paris : Hachette, 1981; J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit*, Paris : Cerf, 1987. Pour une synthèse du problème : M. SOT, « La genèse du mariage chrétien », in *Amour et sexualité en Occident*. Paris : Ed. du Seuil, 1991, p. 193-206; et le colloque « *Amour, Mariage et transgressions au Moyen Age* » (mars 1983). Göppingen : Kümmerle Verlag, 1984.

⁹¹ Les implications religieuses de ce mariage sont claires : « En aquell dia celebrà un sanct home la missa, per tal que Déu, per la sua sanctedat, posàs sa gràcia sobre Evast i Aloma. Lo sanct home qui els dix la missa, preicà i mostrà'ls la intenció per què és ordenat matrimoni, e donà bona doctrina a Evast i Aloma, i arreglà'ls com devien viure e complir lo sagrament del matrimoni i la promissió que feien la u a l'altre, per tal que en ells fos servit Déu, e la sua gràcia fos en ells manifesta a les gents » (R. Lulle, *Llibre d'Evast e Blanquerna*, I, 1. Ed. de M.J. Gallofré, Barcelone : Ed. 62, 1982, p. 22).

d'autre part, les considérations "civiles" focalisées sur la comparaison entre le régime économique ou domestique et les autres régimes politiques. N'oublions pas que c'est en tant qu'il est *affectus naturalis*, lien amoureux naturel, que le Tostado parle de l'amour des conjoints. Dès lors, toutes les autres considérations, comme la "religiosité" de la relation ou, dans un autre ordre d'idées, la réalisation ou non de la passion amoureuse au sein du mariage, sujet central du versant courtois de cette question⁹², ne tombent pas sous le coup de ses intérêts concrets. Naturalisme et civisme permettent donc au Tostado de parler de l'amour conjugal et, partant, de la femme. Car, en fin de compte, si l'amour conjugal est multiple, c'est parce que les rapports entre le mari et la femme le sont aussi. Comme l'écrit le Tostado :

« Et porque entre el marido et la muger hay muchas maneras de comunicacion, neççessario es que entre ellos aya muchas maneras de amor. »⁹³

Or, c'est en fonction de l'un ou l'autre de ses rapports que la femme se trouvera dans une position concrète à l'égard du mari. La grande question est donc de savoir si la femme entretient avec son mari des rapports d'égalité ou d'inégalité.

a) « Amiciçia de egualdad »

Il est une forme d'égalité entre le mari et la femme, c'est l'égalité naturelle. Les conjoints concourent sur un plan d'égalité à la conservation de l'espèce par le biais de la procréation, et satisfont d'une manière équivalente la consigne divine de la Genèse : *crescite et multiplicamini*. Sur ce point, le naturalisme du Tostado ne fait que reproduire le paradoxe des théoriciens médiévaux devant la fameuse "dette conjugale". Dans une société qui ne cesse de considérer l'épouse comme un être inférieur, comme une servante, comblée de devoirs et sevrée de droits, apparaît soudain, en ce qui concerne les rapports visant la conservation de l'espèce, la seule et unique égalité des époux. Comme le suggère J.L. Flandrin, « il était pourtant un lieu où la femme était en principe l'égale de son mari : le lit conjugal »⁹⁴. L'affirmation *in*

⁹² Cf. D. de ROUGEMONT, *L'Amour et l'Occident*. Paris : Plon, 1972, I, 6 et VI; R. NELLI, *L'érotique des troubadours*, Toulouse : Privat, 1963, III, IX.

⁹³ *Breuilquoio*, fol. 37r a.

⁹⁴ J.L. FLANDRIN, *Le sexe et l'Occident*. Paris : Seuil, 1981, p. 127. La petite réserve que marque l'expression "en principe" est en fait beaucoup plus de taille qu'on ne pourrait le penser. Il suffit de lire la suite de l'ouvrage de Flandrin, ou même le livre de D. JACQUART et C. THOMASSET, pour se rendre compte que la sexualité médiévale dans sa théorisation et dans ses pratiques, se fait tout à fait à l'encontre de toute idée d'égalité sexuelle. On s'efforce de démontrer la passivité de la femme, sa dépendance autant physiologique qu'orgasme, son incomplétude sexuelle. Pour ce qui est des pratiques rares sont celles qui contemplent la satisfaction sexuelle de la femme dans le mariage. Cf. D. JACQUART & C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris : P.U.F., 1985, et,

hoc pares sunt, qui s'est imposée après la renaissance théologique du XII^e siècle, d'après Flandrin⁹⁵, s'inspire d'un passage paulinien de l'épître aux Corinthiens que le Tostado cite, lui aussi, comme *maxima auctoritas* en la matière :

« Onde los derechos diuinales & humanos ordenaron el ajuntamiento matrimonial el qual tenia nasçimiento de la la natural inclinacion parando mientes a la habitudine de estos quando al matrimonio dieron poderio equal a marido et muger. Ansi lo dize el apostol en la primera epistola ad corinthios en el .c. septimo : “el varon non tiene poderio de su cuerpo mas la muger & la muger non tiene poderio de su cuerpo mas el marido” »⁹⁶

Par delà la proclamation, sans cesse renouvelée par théologiens et moralistes, selon laquelle la femme avait sur le corps de son mari un droit égal à celui du mari sur le sien, chez le Tostado cette égalité va plus loin que cette simple déclaration formelle cantonnée, en plus, au "corps", c'est-à-dire la "dette nuptiale". Et c'est que, chez le Tostado cette égalité est le fruit de la donnée première de l'amour naturel, tel qu'il apparaît dans son petit traité sur l'amour charnel, contenu dans le *Breuilloquio*. Pour la théologie, cette égalité ne concerne que l'institution conjugale, ne concerne donc que les êtres humains. Pour le naturalisme du Tostado, il s'agit d'une constante générique de l'espèce animale présente dans tous les animaux : « que fue neçessario de seer en todos los animales perfectos », dit la rubrique du premier chapitre du traité sur l'amour charnel⁹⁷. L'égalité naturelle de l'homme et de la femme vient du fait que la nature a placé dans tous les êtres animés, mâles et femelles confondus, un même "principe inclinant" — « principio mouiente o inclinante »⁹⁸ — qui les pousse à assurer, par le biais de l'amour charnel, la conservation de l'espèce.

Mais ce qui est absolument capital, c'est que cette égalité naturelle et universelle, ne se contente pas d'être, comme chez les théologiens, un simple droit abstrait que, d'ailleurs, toutes les pratiques sexuelles n'ont cessé de démentir jusqu'au XX^e siècle. Pour le Tostado, l'égalité naturelle est à l'origine d'une forme d'amour qu'il appelle « *amiçia de egualdad* »⁹⁹ :

de Claude THOMASSET, « De la nature féminine » in *Histoire des femmes en Occident. 2. Le Moyen Age* (dir. par G. DUBY et M. PERROT). Paris : Plon, 1991, ch. 2, p. 55-81. Nous consacrons dans notre développement un chapitre à la sexualité médiévale.

⁹⁵ *Loc. cit.*

⁹⁶ *Breuilloquio*, fol. 37r b.

⁹⁷ *Ibid.*, fol. 16v b.

⁹⁸ *Ibid.*, fol. 17r b.

⁹⁹ Cf. rubrique du chap. 76 du *Breuilloquio* : « Que segun comunicacion natural entre el marido & la muger ay amiçia de egualdad » (fol. 37r a).

« Commo en este primero natural ajuntamiento aya comunicacion, vna de todas las mayores, neçessario es de ende seguir se amor el qual verdaderamente non es pequeño si hay concordia »¹⁰⁰

Avec une certaine audace, le Tostado, jeune "artien" imbu d'aristotélisme, ose affirmer qu'il est un sentiment amoureux issu des liens charnels entre les conjoints, dans une société qui avait longtemps prétendu — et dont certains secteurs le prétendaient encore — que les rapports conjugaux étaient une forme d'adultère, une souillure, une contrainte à laquelle le chrétien devait se plier à des fins biologiques. Si de grands théologiens, comme Albert le Grand, étaient arrivés à surmonter, grâce à leur lucidité scientifique, cette cécité, cette totale absence de réalisme, en acceptant sinon le principe au moins l'existence réelle d'une sexualité volontaire fondée sur le plaisir et non pas contrainte à la procréation, le Tostado, lui, fait même de l'union charnelle des époux le moteur de leur amour. Un amour, par conséquent, qui se passe des biens extérieurs, tels que la richesse ou la beauté, un amour qui vient de la simple union conjugale. Il y a là, dans ce passage du *Breuioloquio*, une réhabilitation du mariage, en tant que mariage d'amour, dont on peut dire, en plus, qu'elle n'est pas passée inaperçue. Dans le manuscrit univesitaire sur lequel nous avons travaillé, ce passage présente de claires marques de lecture comme le dessin d'une figure de profil qui souligne cinq ou six lignes. Songeons aussi à l'apologie du mariage qui se trouve dans le *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, oeuvre anonyme rédigée autour de 1475, dans le sillage doctrinal creusé par le *Breuioloquio*, comme en témoigne, d'ailleurs, son attribution par la critique à Alonso de Madrigal. Au milieu des badinages de cour, des controverses à la mode sur l'amour prétendument courtois, on rencontre au dernier chapitre du *Tratado*, « relation de la cabsa del amor », la joie simple de l'amour conjugal dont l'honnêteté va tout à fait de pair avec l'idée tostadienne de la nature que l'auteur anonyme reprend à son compte :

« ame donzella linpia cuyo talamo a fin de onesto matrimonio desee; e quise a quien se que me querie »¹⁰¹.

On retrouve avec le « talamo » le "lit conjugal" des théologiens. Mais ici il est convoité honnêtement, c'est-à-dire naturellement, dans le but de cette union conjugale à laquelle la nature pousse les êtres humains. Et c'est là et uniquement là, après les ruses des unes et les mensonges des autres, que le narrateur avoue avoir trouvé l'amour. Un amour fondé sur la réciprocité, sur une égalité des sentiments,

¹⁰⁰ *Breuioloquio*, fol. 37r b–v a.

¹⁰¹ Cf. P. CATEDRA in *Del Tostado sobre el amor*. Barcelone : Stelle dell'Orsa, 1986, p. 61. Ancienne édition : *Tratado de como al ome es necessario amar*. Ed. d'A. PAZ Y MELIA, *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad Española de Bibliófilos, 1892, p. 242.

que le polyptote tend à mettre en évidence. L'« *amiçia de egualdad* » c'est donc aussi savoir qu'on aime et qu'on est aimé de la même manière.

Mais si le fondement de cet amour conjugal se trouve dans l'union naturelle, ce sont les enfants qui l'alimentent, en tant que réalisation concrète de cet amour. Aussi, le Tostado précise que ce qui donne toute sa force à cet amour, c'est le fait d'avoir des enfants, alors que l'amour conjugal sans enfants a vite fait de se tarir :

« De lo qual se sigue esto que veemos comunmente acontesçer, conuiene saber que el marido et la muger tengan amor muy flaco entre si quando non les nasçen fijos, porque non tienen algund bien comun en lo qual tengan alguna vnidad o ajuntamiento, et quando ouieren fijos tienen amor mas firme. »¹⁰²

L'amour conjugal naturel est donc celui qui a pour but la génération, les enfants qui sont la réalisation la plus "naturelle", dans l'optique du Tostado de l'union de l'homme et de la femme sur un plan d'égalité.

b) « *Amiçia de desigualdad* »

« avnque los diuinales et humanas derechos fezieron eguales en engendrar fijos, et en pedir el matrimonial debdo en tal manera que non tenga algund poderio mas el marido sobre la muger que la muger sobre el marido, [...] enpero en disponer de las cosas familiares & ordenamiento de toda la familia, todos los derechos ansi humanas commo diuinales fezieron al marido seer cabeça de la muger. »¹⁰³

L'égalité entre l'homme et la femme n'a de sens qu'à l'intérieur de la "communication naturelle". Elle s'efface aussitôt que l'on passe dans l'organisation et l'administration de la famille comme cellule sociale. L'organisation sociale implique l'inégalité¹⁰⁴. A la suite d'Aristote, le Tostado compare le régime domestique à tous les régimes politiques. Il n'est aucunement question de comparer l'économique à la démocratie, ce qu'Aristote ne fait pas non plus, ne serait-ce que parce que ce qui s'oppose le plus à l'espace public de la cité est bel et bien l'espace privé de la maison. Mais si la femme doit nécessairement être placée sous l'homme dans le régime domestique, plusieurs possibilités se présentent. Ces possibilités recourent les différents régimes politiques établis par Aristote dans la *Politique*.

¹⁰² *Breuilquoio*, fol. 37v a.

¹⁰³ *Breuilquoio*, fol. 30v a.

¹⁰⁴ Cf. Silvana VECCHIO, « La bonne épouse », in *Histoire des femmes en Occident*, éd. cit., chapitre 4, plus particulièrement les ch. 'Egalité et soumission' (p. 122-124) et 'La femme et la famille au XV^e siècle' (p. 139-145); et, dans le même ouvrage, Claudia Opitz, « Contraintes et libertés (1250-1500) », chapitre 9, p. 277-336.

Est-ce que le régime domestique doit être assimilé à la monarchie, associée ici au despotisme et à la tyrannie? Aristote répond négativement et le Tostado ne dit pas autre chose. Si le régime domestique était tyrannique, c'est-à-dire, si tout le pouvoir résidait dans l'homme, la femme deviendrait une espèce de servante, comme chez les peuples barbares¹⁰⁵, ce qui est tout à fait inconvenant. D'abord pour des raisons physiologiques, que le Tostado reprend à Aristote : le serviteur doit être plus robuste physiquement que son maître. Or la femme ne l'est pas. Donc la nature ne l'a pas faite pour être la servante de l'homme. A cet argument, le Tostado en ajoute un autre, tiré de « nuestros doctores theologos », qui se résument, de fait, à Pierre Lombard¹⁰⁶. La femme n'a pas été faite à partir de la tête de l'homme; donc elle ne peut pas lui être supérieure. Mais elle n'a pas été faite non plus du pied de l'homme; donc elle ne doit pas être son esclave. Tirée du flanc, la femme doit exercer un pouvoir mais qui sera toujours subordonné à celui de l'homme¹⁰⁷. En outre, ce passage contient une curieuse affirmation. Le Tostado précise que si, dans un certain sens, la femme fait partie de la communication naturelle, elle ne saurait aucunement faire partie de la communication despotique, c'est-à-dire monarchique :

« Enpero la naturaleza fizo la muger vna parte de la comunicacion natural pues non lo pornia en manera alguna en la comunicacion despotica, ansi como sierua del varon »¹⁰⁸

Doit-on lire dans cette phrase l'affirmation implicite que monarchie et nature sont incompatibles? Cela voudrait dire qu'il ne peut y avoir de relation despotique, monarchique, entre des êtres qui entretiennent des liens de nature. Malheureusement, le Tostado n'approfondit pas cette affirmation.

Pour en revenir à la comparaison avec les régimes politiques, si la femme était supérieure à l'homme parce que plus riche, on tomberait dans le système oligarchique qui est le plus pernicieux¹⁰⁹. Quel est donc le régime politique qui

¹⁰⁵ « A este prinçipado dize Aristoteles seer muy tirano et errante ansi como es entre los persianos et entre las gentes barbaras » (fol. 30v a), et : « Entre los barbaros la muger es ansi como sierua... » (Ibid., fol. 37v b).

¹⁰⁶ « De esto dize el maestro de las sentençias en el segundo, en la distincion deçima octaua » (Id.).

¹⁰⁷¹⁰⁷ Ironiquement peut-être, Juan Rodríguez del Padrón, interprète autrement, dans son *Triunfo de las donas*, cette origine de la femme. Pour lui, dans sa rhétorique défense de la féminité, le flanc représente le milieu du corps humain et par conséquent la partie la plus importante : « ... por ser criada del medio, et non de los estremos del onbre; como en el medio sea la virtud, a la mas noble morada del anima, que es el coraçon » (J. Rodríguez del Padrón, *Triunfo de las donas*, in *Obras completas*. Ed. de C. HERNANDEZ ALONSO. Madrid : Editora Nacional, 1982, p. 218.

¹⁰⁸ Id.

¹⁰⁹ « este es el mas malo de todos los domesticos prinçipados, ansi como el philosopho cuenta seer entre algunas gentes entre las quales, quando la muger fuere mas rrica que el marido a ella sola es el poderio de ordenar et administrar todas las cosas familiares seyendo solamente el marido obligado a

correspond au rôle mitoyen que doit jouer la femme au sein de la cellule familiale? A la suite d'Aristote, le Tostado affirme que l'économique doit être assimilé au régime "aristocratique", fondé sur les différences d'excellence à partir desquelles le pouvoir devient hiérarchique, délégué¹¹⁰. Ainsi la femme pourra se charger d'une partie de l'administration et du gouvernement des affaires familiales sous la tutelle du mari :

« como ella ayude de conuenir vna parte de la administracion, enpero esto non ansi como a cabeça, mas ansi como alguno administrante ordenado de baxo del varon. »¹¹¹

Evidemment, l'application du régime aristocratique aux rapports entre l'homme et la femme présuppose une infériorité essentielle de la femme face à l'homme, présupposé qu'il ne viendrait à l'esprit d'aucun homme médiéval de remettre en cause, si ce n'est sur le ton de la plaisanterie ou de l'ironie littéraire¹¹². Pour le Tostado, il s'agit d'une différence de "sagesse" liée à la prétendue volubilité de la nature féminine :

« Et como la naturaleza entre los varones & fembras dio esta exçellençia que los varones tengan mayor prudenciã, seyendo las mugeres non firmes et mudables, la mayoria del regimiento de las cosas familiares deuio seer cometida al varon & en esta manera el fue cabeça de la muger. »¹¹³

Voilà donc la femme décrétée inférieure, soumise à l'homme et releguée à un rôle secondaire dans le gouvernement de la maison. Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement, ce sont les conséquences "affectives" de cette nouvelle « amiçiã de desigualdad ». Parce que dans ce régime aristocratique, la relation amoureuse de l'homme et la femme ne peut plus être la même que celle qu'ils ont en tant qu'égaux en vue de la génération. L'une concerne la joie, la tendresse dans l'union charnelle; l'autre passe par le respect et l'obéissance. Et c'est cette dualité qui nous paraît ici fort intéressante. L'ambiguïté du rôle de la femme, et qui semble être, à travers les siècles, une constante sociale, est qu'elle est censée passer de la plus grande intimité affective à une immense distance. Un double, une âme soeur, dans le lit conjugal et presque une étrangère dans le salon, osant à peine lever le regard vers son seigneur. Et si nous employons le terme "seigneur", c'est parce que le Tostado lui-même fait l'analogie. Le type d'« amiçiã » qui existe entre l'homme et la femme au sein de la

obedesçer, al qual llama prinçipado eligarchico, que quiere dezir de rriquezas porque por la pujaça de las rriquezas fue causado & començado » (Ibid., fol. 30v a].

¹¹⁰ « Que al mas excelente den mayores cosas a rregir & al menos excelente den menos cosas » (Ibid., fol. 38r a).

¹¹¹ Ibid., fol. 30v a.

¹¹² Comme dans le cas de l'oeuvre déjà citée de Juan Rodríguez del Padrón, le *Triunfo de las donas*, et d'autres oeuvres soi-disant "pro-féministes".

¹¹³ *Breuilloquio*, fol. 30v b.

cellule parentale entre dans la catégorie de l'amitié entre personnes inégales. Autrement dit, il est assimilé à l'amitié du fils émancipé pour son père et, surtout, à celle du vassal pour le seigneur. La femme ne peut donc aimer l'homme de la même manière que l'homme l'aime. La verticalité, la hiérarchie, point à nouveau. La femme aime dans une relation d'inférieur à supérieur, et l'homme de supérieur à inférieur :

« & pues sta entre el marido & la muger amiçia en la comunicacion; enpero de la muger al marido ansi commo de menor a mayor, et del varon a la muger ansi commo de mayor a menor, por lo qual los debdos et derechos que entre si tienen non son vnos nin deuen semejantes cosas entre si demandar. »¹¹⁴

Le Tostado ne dit pas autre chose pour ce qui est des fils et des vassaux. Certes, la femme n'est peut-être pas esclave dans un régime tyrannique, mais il n'en demeure pas moins qu'elle est considérée, pour ce qui est de la relation affective, comme un vassal. Cela pose un problème de logique interne. Le Tostado essaie de suivre au pied de la lettre Aristote et il exclut le régime monarchique de la sphère du familial. Cependant, le fait d'associer la femme au fils, et surtout, au vassal, dans le rapport affectif, revient, en fait, à retrouver un modèle de régime politique qu'il est difficile de ne pas assimiler à la monarchie. Et, d'ailleurs, si la femme est une espèce de déléguée, d'administratrice adjointe, ne peut-on pas dire que son rôle au sein de la famille s'apparente à celui du "conseiller", deuxième "partie" des quatre qui forment le royaume dans les théories de la monarchie contemporaines du *Breuilquio*¹¹⁵? Pourquoi, autrement, faire du chef de famille l'équivalent d'un seigneur, par le biais de l'affect "ascendant" que lui doivent, respectivement, la femme, le fils et le serviteur, dans une cellule qui est donc composée aussi de quatre "parties"¹¹⁶? Le Tostado s'efforce de démontrer que la femme n'est pas, dans le régime domestique, dans une situation de « sierua del marido ». Il n'empêche que la manière dont il interprète l'affect découlant du régime aristocratique accorde à la femme, à l'égard du mari, un amour de « sierua ». Ce que, sans doute, les pratiques sociales ne pourraient démentir. Le Tostado tente, malgré tout, d'adoucir l'opposition entre

¹¹⁴ Id.

¹¹⁵ D'après la *Suma de la politica* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, le royaume se compose de 1. Le roi, 2. Les conseillers, 3. Les juges et 4. Le peuple. Cf. *Suma de la politica*, éd. de J. BENEYTO PEREZ. Madrid : C.S.I.C., 1944.

¹¹⁶ C'est d'ailleurs le Tostado qui décide, en s'écartant d'Aristote, de réduire à quatre les six éléments de la "communication économique" : « tiene seys terminos o partes, conuene saber : marido et la muger; señor et seruidor; padre & hijos, segund dize Aristoteles en el primero de las Ethicas, en el .c. segundo ¶ Et avnque aqui se cuentan seys terminos, enpero tornanse en quatro, porque vno es el que es padre et marido et señor comparando aduersas cosas, ca por respecto del sieruo es señor, et por respecto de la muger es marido et por respecto del hijo es padre » (*Breuilquio*, fol. 38r a).

l'amour dans la communication naturelle et celui dans le régime domestique, en précisant, au terme de sa réflexion, que la différence "économique" ou "domestique" entre les époux n'est pas une question de "dignité", mais de "quantité" :

« La amiçia del marido a la muger et de la muger al marido auer nacimiento de diuersas rayzes manifiesto es, et commo todas sean grandes enpero las principales son la natural & la yconomica o domestica et en todas estas tienen amiçia de igualdad, saluo en la yconomica en la qual tienen igualdad de dignidad et non de cantidad. »¹¹⁷

Comment concilier cette réserve finale avec les autres amours auxquelles on a associé l'amour de la femme pour son mari/seigneur/père et chef incontestable de la cellule parentale? Telle est la question.

Reste que, par-delà cette situation d'inégalité fondamentale dans laquelle est placée la femme par la nécessité de constituer une structure de pouvoir au sein de la cellule familiale, les conjoints retrouvent une égalité amoureuse semblable à celle qu'ils avaient dans la communication naturelle. C'est celle qui est issue de la dernière des communications, la communication politique. Indépendamment de la communication domestique, les conjoints sont nécessairement unis par la communication politique, c'est-à-dire qu'ils sont tous les deux citoyens partageant, sur un même plan, des lois et une cité. On retrouve, par là, le "démocratisme" hellénisant du Tostado :

« La quinta & postremera de las comunicaciones se llama politica la qual sta en la habitudine de los çibdadanos ayuntados en vnidad de leys et logar, et en esta necçessario es que el varon et la muger comuniquen entre si, ca ellos son çibdadanos et sin la comunicacion yconomica o domestica comunican en los ordenamientos de la çibdad. »¹¹⁸

A communication d'égalité, amour égal. Le lien politique qui unit les conjoints débouche sur l'unité de l'amour politique :

« Amara de esta parte el varon a la muger et de ella sera amado ansi commo çibdadano comunicante en leys et logar. »¹¹⁹

Les conjoints peuvent à nouveau s'aimer de la même manière, en tant que citoyens. Comment comprendre ce soudain retour de l'égalité? Si on essaie de voir ce qu'ont en commun le lien de nature et cette conception civique du lien politique, on se rend compte que, dans les deux cas, le lien est un "concours", une mise en commun. Les conjoints participent ensemble aussi bien à la génération qu'à la constitution

¹¹⁷ Ibid., fol. 38v a.

¹¹⁸ Id.

¹¹⁹ Id.

organique de la cité. Si la cité est un corps, c'est chaque individu qui le forme en s'unissant aux autres, de même que dans la génération c'est l'union de deux corps qui sert à en former un autre. En revanche, la structure familiale est distributive, sépare, fait des distinctions, affecte sans cesse des rôles et des fonctions. Et cela fait intrinsèquement partie du régime domestique lui-même. Si ce régime n'existe pas chez les animaux, d'après le Tostado¹²⁰, c'est parce que la simplicité de leurs liens — cantonnés à la simple génération — ne les pousse pas à une distribution des tâches, voire des "métiers", pour reprendre une expression que le Tostado emploie¹²¹. Les hommes ne forment pas des familles que pour procréer mais pour mettre en commun tous les moyens nécessaires à la subsistance¹²². C'est pourquoi le concept d'économie, à l'origine limité à l'administration de la maison, a pu devenir dans les langues modernes synonyme de système de production. Or cette conception du domestique constitue des hiérarchies fonctionnelles, productrices et administratives fondées sur l'inégalité des rôles¹²³ et impliquant, par conséquent, une inégalité d'affects. Ainsi, la nature et une conception "classique" de la cité donnent lieu à un seul amour, à un amour égalitaire et unitif, alors que le domestique, lui, creuse les différences, hiérarchise, et par conséquent produit des amours distinctes.

2. Paternité et maternité

Nous devons revenir, dans notre analyse des similitudes et des différences entre les conjoints, à la question de l'union naturelle. Nous avons vu que l'homme et la femme sont égaux en tant qu'ils assurent la conservation naturelle de l'espèce et que leur amour réciproque s'affermite avec les enfants. Mais qu'en est-il de l'amour que chacun porte aux enfants? Il s'agit là d'une *quæstio* qui retient l'attention du Tostado

¹²⁰ « En las animalias brutas hay comunicacion natural commo ende aya desseo de engendrar cosas semejantes, enpero non hay comunicacion alguna yconomica o domestica, commo vnas sean las obras del macho & de las fembras entre las animalias brutas. Entre los ombres, por la muchedumbre de las obras luego distinguio la naturaleza que es lo que conuenga a la muger & que al varon » (fol. 38r b).

¹²¹ « En los ombres la perfeccion entera de la naturaleza causo muchedumbre de officios por lo qual neçessario de auer en ellos distincion » (Id.).

¹²² Le Tostado cite, à ce sujet Aristote : « De esto dize Aristótilen en el octauo de las Ethicas : 'en los otros animales solamente hay comunicacion natural, enpero los ombres non solamente moran en vno por engendrar et criar los fijos, mas avn por las neçessidades de las que son para la vida conuenientes & ellos entre si abastan al comun poniendo cada vno lo suyo' » (fol. 38r, a-b).

¹²³ « Que regimiento de que cosas deuan dar al varon et que cosas a la muger la naturaleza las distinguio, ca algunas obras pertenesçen a las mugeres las quales non pueden en manera alguna pertenesçer al varon. E esso mismo esta en el varon si paremos mientes et por esto sin la comunicacion natural que es entre el varon et la muger nasce la comunicacion yconomica o domestica que es para otro fin mucho apartado » (fol. 38r a).

et dont la résolution passe par une série de présupposés qui, à nouveau, font intervenir le problème idéologique du rôle de la femme dans la société médiévale. Qui aime davantage les enfants, est-ce le mari ou est-ce la femme?

« Agora cosa delectable sera buscar qual de los padres, conuien saber del padre & madre, mas ame a los fijos. »¹²⁴

a) Les conceptions médicales

Le postulat implicite de la *quæstio* est celui, maintes fois répété tout le long du *Breuilquoio*, selon lequel l'amour est dépendant de la proximité, de l'identité. L'amour sera plus grand là où il y aura le moins de distance entre les êtres. Dès lors, se pose la question de savoir lequel des conjoints participe le plus dans la formation de l'enfant, lequel est le plus substantiellement uni à l'enfant. Il apparaît alors que l'enjeu de la question repose sur les conceptions médicales et tout particulièrement gynécologiques.

La première *thèse* de la *quæstio* défend l'égalité de l'amour à partir de la théorie médicale de l'égalité de l'homme et de la femme dans la génération, c'est-à-dire, la théorie de l'émission conjointe des deux "semences" qui deviennent formatives par leur conjonction :

« Por ventura alguno, fundado en natural fundamento segund a el paresçera, determinara el amor del padre & de la madre a los fijos seer equal, ca el padre & la madre aman tan tiernamente a los fijos porque son de su substançia et partes cortadas o deriuadas de ellos; enpero el padre et la madre igualmente son prinçipios en la generaçion de los fijos, quanto a la deriuaçion de la materia seminal de la qual los fijos en el vientre de la madre se forman. Et para esto ambos, padre & madre, concurren. Cada vno de ellos deriu materia seminal, et de masculina & femenina semientes se forma el cuerpo del fijo en el vientre. Ca non es de pensar, segund la posiçion muy errada de algunos muy errados, que solamente los varones materia seminal deriuen, et las mugeres sean ansi commo vasos para resçebir. Ca segund esto non seria alguna muger madre ansi commo los varones son padres. »¹²⁵

Le Tostado replace donc le problème de l'amour de chaque conjoint pour leurs enfants au sein de la controverse médiévale, « cette grande discorde entre philosophes et médecins »¹²⁶, au sujet du rôle de la femme dans la génération. Les

¹²⁴ *Breuilquoio*, fol. 14v b. Cette *quæstio* occupe les chapitres 30 à 34 du *Breuilquoio* (fols. 14v b à 16v b).

¹²⁵ *Breuilquoio*, fol. 15r a.

¹²⁶ L'expression est de Michel Savonarole, *Practica maior*, Venise : Giunta, 1547, tr. VI, rubt. 22. Le texte est cité par JACQUART et THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Paris : PUF, 1985, p. 97.

tenants de l'égalité amoureuses des conjoints se fondent sur la conception hippocratique de l'émission conjointe des semences masculine et féminine :

« La femme aussi éjacule à partir de tout le corps, tantôt dans la matrice — et la matrice devient humide — tantôt en dehors si la matrice est plus béante qu'il ne convient. »¹²⁷

Comme l'indiquent Jacquart et Thomasset, « aucun doute pour lui [Hippocrate] : l'embryon est bien constitué par l'union des deux semences »¹²⁸. Or cette position a bel et bien divisé les savants médiévaux, qui prirent la plume pour défendre, parfois avec véhémence, l'une ou l'autre des positions. Ainsi, le *Liber de natura rerum* de Thomas de Cantimpré traite de "menteurs" tous ceux qui attaquent la théorie de la semence féminine :

« Ainsi donc certains disent que seule la semence virile est nécessaire à la conception et que la semence féminine ne l'est pas. Ceux qui avancent cela ne disent que mensonges. »¹²⁹

Mais qui étaient ces détracteurs de la théorie hippocratique? Essentiellement certains scolastiques qui se fondent sur le *De la génération des animaux* d'Aristote pour nier l'existence d'une semence féminine et ôter donc à la femme tout rôle actif dans la génération. Telle est « la posición muy errada de algunos muy errados » dont parle le Tostado et qui fait de la femme un réceptacle passif, le fameux "vaisseau" ou « vaso para resçebir ». Bien entendu, une telle position ne se justifie que par la volonté idéologique d'accorder à la "liqueur précieuse" du mâle une prééminence absolue. Nous ne sommes pas loin du fameux "homuncule" que raillera, quelques siècles plus tard, Sterne dans son *Tristram Shandy*. On retrouve cette position là où on cherche à bâtir des hiérarchies absolues au sommet desquelles on place l'homme en tant que mâle. Tel est le cas, comme nous le verrons, du *Tractado de amiçia* de Ferrán Núñez qui pousse jusqu'à leurs dernières implications idéologiques ses positions médicales :

[el hijo] antes al padre que non a la madre deue amar, porque en el natural origen o nascimiento, muy mas poderoso es el principio del padre que non otra cosa, porque es agente o hazedor, & la madre padescçe, & por simiente del padre que da forma a la cosa & da el ser. E por esto dizen los actores que suele semejar el fijo antes al padre que a la madre [...] e por esto sufre el padre por el hijo muy mayores cargos que la madre, & avn de derecho non

¹²⁷ *De la génération*, IV, I. Cité par JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁸ JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 86.

¹²⁹ *Liber de natura rerum*, I, 72. Cité par JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 89.

es tanta vnion o conjuñcion entrel marido & la muger como es entre el padre & el hijo, *excepta copulla.* »¹³⁰

Chez Núñez, la femme redevient pure passivité. Hormis l'acte sexuel, elle passe pour être, dans une société masculine qui se perpétue de père en fils, affectivement unis par une identité sexuelle qui est aussi biologique et ontologique, une sorte d'étrangère, une "invitée". Mais, nous allons le voir, le Tostado tirera, des controverses médicales, des conséquences tout à fait opposées.

L'exemple de Núñez peut servir de transition vers la deuxième *thèse* de la *quæstio* soulevée par le Tostado, celle de la supériorité de l'amour paternel causée par la supériorité de son action génératrice :

« Agora alguno querra prouar el amor del padre seer mayor a los fijos que el amor de la madre, lo qual se puede ansi prouar. Avnque el padre & la madre sean prinçipios naturales en la generaçion de los fijos, dando materia para que se formen, enpero el padre tiene auentaja en la virtud formatiua de la semiente, pues mas tiene el padre en el fijo que la madre et, consiguientemente, mas lo amara. Et para que esto aya alguna poca de declaraçion es de parar mientes que los padres son causas de los fijos en doss maneras, conuien saber, materiales & effiçientes. Primeramente los padres obran en la generaçion de los fijos ansi commo causas materiales, commo cada vno de ellos deriue materia seminal, de la qual los cuerpos de los fijos se forman en el vientre. Son, esso mismo, los padres causas effiçientes en las generaçiones de los fijos, ca el semiente masculina & femenina, despues que esta en el vientre de la madre, si quedasse siempre en aquella disposiçion en la qual estaua quando fue deriuado era imposible de se fazer alguna generaçion. Pues neçessario es de dar alguna virtud alteratiua que transmudasse aquella semiente de su qualidad condensando la & faziendo muchos mudamientos et causando muchas formas substançiales para figurar la semiente fasta que del todo sea formado & organizado el cuerpo del ombre. Esta qualidad actiua llaman formatiua & organizatiua & esta solamente en la materia viril seminal, et por esto segund naturaleza ponen al padre ansi commo prinçipio actiuo en la generaçion & a la madre ansi commo prinçipio passiuo. »¹³¹

Pour justifier la supériorité de l'homme, on ne recourt plus au problème de la présence ou non de la semence féminine qui est ici implicitement acceptée, mais à la question de la "qualité" de chacune des semences. Seule la semence masculine a le pouvoir actif de transformer les deux semences par le biais de sa "vertu formative". Autrement dit, les deux semences contribuent "matériellement" à la création d'un embryon, alors que la semence masculine seule y contribue d'une manière

¹³⁰ Ferrán Núñez, *Tractado de amiçiça*. Ed. d'A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Revue Hispanique* 14 (1906), p. 63-64.

¹³¹ *Breuilloquio*, fol. 15v a.

"efficiente". La thèse de la masculinité exclusive de la "vertu formative" s'est développée au Moyen Age avec la diffusion, au XIII^e siècle, de l'aristotélisme médical arabe. C'est sans doute Gilles de Rome, auteur du *De formatione corporis in utero* (circa 1276), qui illustre le mieux cette conception¹³². Gilles de Rome réfute l'idée hippocratique-galénienne selon laquelle la vertu formative revient aux deux semences. Homme et femme sont producteurs de la "matière" sur laquelle agit une vertu formative que Gilles de Rome réserve à la masculinité. Refusant même l'idée de semence féminine, il situe la part féminine de la "matière" dans les menstrues. Dès lors la ressemblance entre parents et enfants ne résulte pas d'un dosage, mais de la force que pourra exercer la matière féminine pour résister à l'action formative de la semence masculine¹³³. Autrement dit, on retrouve les affirmations de Núñez, au sujet de la ressemblance entre père et fils (« dizen los actores que suele semejar el fijo antes al padre que a la madre »). L'action de la mère n'apparaît que négativement, comme celle d'une espèce d'intruse qui vient faire violence et obstacle à la prétendue action naturelle du père, censé procréer, comme Dieu crée, à son image et ressemblance. Cela veut dire aussi que, suivant ce raisonnement, un enfant qui ressemblerait manifestement à sa mère serait un enfant "raté", un enfant enfoui dans la matière, voire "informe". A nouveau, la présence de la femme est considérée comme celle d'un être qui dérange, qui perturbe l'harmonie naturelle et affective du masculin dans sa reproduction identitaire. Et la conclusion de cet argument que rapporte le Tostado le prouve assez :

« [solamente el padre tiene virtud formativa derivada en su materia seminal] pues mas perteneceran los hijos a los padres que a las madres por esta causa. »¹³⁴

b) La position du Tostado sur la maternité : le triomphe de l'amour maternel

Aux deux thèses opposées de la *quaestio* — l'amour des conjoints est égal et l'amour du père est supérieur — suit la détermination magistrale du Tostado¹³⁵. Dans les deux cas, l'argumentation est mauvaise¹³⁶, essentiellement parce que trop partielle. Même si les idées contenues étaient vraies, on ne peut pas donner une

¹³² Cf. M.A. HEWSON, *Giles of Rome and the medieval theory of conception*. Londres : The Athlone Press, 1975, p. 67-94. L'ouvrage et le passage sont cités par JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 90.

¹³³ Cf. JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 90.

¹³⁴ *Breuilquoio*, fol. 15v a.

¹³⁵ « Allegando mas cerca a la determinacion de esta q̄stion, de las cosas suso puestas tomaremos manera de argüir & concluir » (fol. 15v b).

¹³⁶ « manera de argüir muy errada » (Id.).

affirmation catégorique en ne se fondant que sur un seul aspect, sur une seule "cause". Comment, en effet, peut-on conclure à une égalité de l'amour ou à une supériorité de celui du père alors qu'on ne prend en considération que la conception première de l'embryon? Voilà que point à nouveau le "réalisme" vital du Tostado. Ce qui compte, ce n'est pas tant le mécanisme de la conception, mais tout ce qui s'ensuit, après que la vie a été insufflée, c'est-à-dire la grossesse, l'accouchement et la première enfance. Autrement dit, tout ce qui concerne presque exclusivement la maternité. C'est là que le Tostado situe la prééminence de l'amour.

La détermination magistrale du Tostado prouve donc la supériorité de l'amour maternel, ce qui, d'ailleurs, n'est nullement en contradiction avec l'aristotélisme éthique¹³⁷. Cette supériorité vient de tout ce que la mère "donne" après la conception et qui constitue des données plus sûres : « de lo que la muger da despues de la concepcion clara sta la determinaçion »¹³⁸. Etant donné que, pendant la grossesse, le corps de l'enfant ne cesse d'évoluer, cette transformation ne peut se produire que par l'intervention de la mère. Pour le Tostado, c'est la semence de la mère — qu'il associe en bon aristotélicien aux menstrues — qui est à l'origine de l'alimentation du fœtus¹³⁹. Le Tostado en tire la conclusion que les enfants "appartiennent", de ce fait, davantage à la mère qu'au père et, par conséquent celles-ci doivent les aimer mieux.

Le deuxième argument laisse de côté les arguments physiologiques pour ne prendre en considération que l'aspect humain. Selon la règle, dont il a souvent été question dans le *Breuilloquio*, de l'amour du "bénéficiaire" pour le bénéficiaire et, d'autre part, celle de de l'amour pour ce que l'on obtient avec grand peine, le Tostado affirme la prééminence de l'amour maternel parce que la mère est celle qui

¹³⁷ Cela prouve bien que le Moyen Age s'est servi du naturalisme aristotélicien pour rendre raison d'une position idéologique au sujet des femmes qui était déjà toute tracée. En effet, l'*Ethique* affirme à plusieurs reprises que les mères sont beaucoup plus proches des enfants, beaucoup plus liées affectivement à eux que ne l'est le père. Ce qui viendrait contredire les affirmations médiévales des scientifiques, prononcées au nom de l'aristotélisme, alors que cela confirme les pratiques sociales médiévales selon lesquelles l'univers féminin est directement associé à celui de la maternité. Cf. Claudia OPITZ, contribution citée in *Histoire des femmes en Occident*. Voir, en particulier, le ch. 'Maternité et sentiment maternel', éd. cit., p. 296-304.

¹³⁸ *Breuilloquio*, fol. 16r a.

¹³⁹ « Los cuerpos de los ombres seer formados en los vientres de las madres, non hay dubda alguna, et esta seminal materia de la qual se forman, a comienço esta en muy pequeña cantidad et despues, poco a poco, cresce cada dia, de lo qual es manifiesta señal el leuamtamiento cothidiano en las preñadas del vientre creciendo cada dia mas fasta que la criatura salga del cuerpo. Enpero fazer estos leuamtamientos cada dia en el vientre non podia auer alguna rrazon de naturaleza si el cuerpo de la criatura ençerrada en el vientre de la madre non resçibiesse cada dia acresçentamiento en cantidad. Este acresçentamiento o augmentaçion del cuerpo formado se faze de la seminal materia femenina, ca comun sentençia es et de firme verdad los cuerpos formados en el vientre seer criados de la sangre menstrual de la madre » (fol. 15v b). L'association semence/menstrues se trouve aussi chez Albert le Grand quand il commente Aristote. Cf. *De Animalibus*, lib. XV, tr. 2, c. II.

"donne" le plus à l'enfant, et c'est celle qui a le plus de mal à l'avoir. Dès lors, le Tostado passe en revue toutes les souffrances liées à la maternité, depuis la défloraison, en passant par les affres de la grossesse, jusqu'aux douleurs de l'accouchement¹⁴⁰. Autant de "dons" et de peines que les hommes ignorent complètement :

« Que los trabajos de las madres por los fijos sean mayores que los trabajos de los padres, la esperiençia sin alguno otro testigo lo demuestra. Los padres en la generacion de los fijos trabajo alguno non tienen, commo solamente ende ellos obren deriuacion seminal, lo qual non se deue contar entre los trabajos o actos. Los trabajos de las madres son graues et de grand peligro. Del dolor que se causa en la rrotura de los claustrros virginales en el primero acceso viril non cumple dezir, ca este dolor algunas vezes sin concepcion alguna se causa. [...] Mas es grande trabajo el que en todas las mugeres se sigue despues de la concepcion, ca se siguen en las preñadas despues de la concepcion fastios & non poder del todo folgar et aborresçimiento de algunas viandas et mudamiento desordenado de desseos et enojos de cada dia & trabajo en el peso del vientre cresçiendo continuamente. Finalmente aquel dolor & gemido del parto al qual muy pocos dolores se pueden comparar. Et avn, lo mas graue de todo esto es la allegança a la muerte, ca apenas esta vn puncto apartada la muerte de la que pare, de la qual si por don de dios escapare, quanto trabajo se sigue despues en traer el fijo pequeño & en criar lo con tanto cuidado et trabajo. »¹⁴¹

L'aspect humain l'emporte donc sur toutes les autres considérations scientifiques ou physiologiques. La maternité est toute empreinte d'atroces souffrances qui justifient un amour maximal. Et le réalisme du Tostado va même jusqu'à affirmer que si on ne songe pas assez à ces souffrances de la maternité, c'est parce que l'expérience les a banalisées :

« Çiertamente, estos son grandes trabajos, sinon porque son vsados & la costumbre tira que de ellos nos marauillemos & faze que non parecan trabajos o que parecan pequeños. Pues por todas estas cosas, neçessario es que las madres ayan mas amor a los fijos que los padres. »¹⁴²

Voilà donc que la détermination de la *quæstio* débouche sur une défense et illustration de la condition féminine. Comment ne pas imaginer l'exaspération d'un esprit éclairé comme le Tostado face à des arguments censément scientifiques qui

¹⁴⁰ Martínez de Toledo développe de semblables idées pour expliquer pourquoi le mariage est « matrimonio » et non pas « patrimonio » : « E, ¿sabes por qué non se llama patrimonio, salvo matrimonio? Por los grandes cargos, penas e dolores que la muger soporta, ante del parto encargoso, en el parto doloroso, después del parto, en criarle, enojoso. Por ende, se llama de parte de la madre matrimonio » (*Arcipreste de Talavera*, III, IX, éd. cit., p. 226).

¹⁴¹ *Breuilquoio*, fol. 16r b–16v a.

¹⁴² Id.

avaient pour but d'écarter la femme de l'action naturelle pour laquelle elle souffre le plus et qui, tout compte fait, est en adéquation avec les commandements divins!

A ce triomphe de la maternité, le Tostado ajoute deux derniers arguments. Si la mère porte l'enfant dans son ventre, c'est elle qui peut être le plus sûre que tel fils est bien le sien, alors que le père ne peut pas avoir cette certitude, malgré une possible ressemblance physique. Enfin, ce sont les mères qui, dans l'organisation domestique, élèvent les enfants. Il s'ensuit que, d'une part, elles les connaissent mieux et que, d'autre part, elles les fréquentent plus longtemps. Par conséquent aucun amour pour les enfants ne peut être supérieur au leur.

En fait, dans son argumentation, le Tostado ne fait que développer les affirmations au sujet de la maternité qui se trouvent éparses dans l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Ce qui compte, c'est que notre auteur ait considéré qu'il était de la plus grande urgence de prouver, une fois pour toutes, qu'il était absurde de prétendre que l'amour du père était supérieur à celui de la mère, que la maternité n'était d'aucune incidence sur les affects parentaux. Bien évidemment, l'insuccès d'une telle démarche prouve, au moins, à quel point elle est originale. Nous l'avons vu avec Ferrán Núñez, qui écrit cinquante ans après le Tostado. L'enjeu idéologique de l'affirmation de la supériorité masculine, même sur le plan affectif, est resté trop important pour que de tels arguments puissent exercer un quelconque effet sur les mentalités.

*

Ce décalage nous permet, d'ailleurs, de conclure que, malgré les quelques domaines où le Tostado semble adopter une position favorable aux femmes (l'amour conjugal *ex copulla* et la maternité) le discours sur l'amour conjugal ne cesse de justifier une organisation sociale inégalitaire dans laquelle la femme n'a qu'une marge d'action fort limitée. Et comment pouvait-il en être autrement alors qu'au regard du droit, comme les historiens des mentalités l'ont souvent affirmé, la femme est toujours dans une position d'être juridiquement "mineur". Elle passe de la tutelle du père ou des frères à celle du mari. L'idée de "minorité" est, d'ailleurs, tout à fait intéressante, puisqu'elle permet une association de l'épouse aux enfants. Le Tostado n'avait pas tort en affirmant que la femme est plus proche des enfants que le mari. En effet, toutes les pratiques tendent à créer une idéologie de la minorité, au sein de la cellule familiale, une minorité dans laquelle se retrouvent, à l'égard d'un *pater familias* unique, femme et enfants. On ne peut parler de la dilection du père de famille à l'endroit de ceux qui sont placés sous sa dépendance sans faire référence à

un état de domination que la jurisprudence s'est aussi chargée de recueillir. Les *Partidas* d'Alphonse X, par exemple, consacrent de longs développements à l'amour entre parents et enfants. Mais, n'est-ce pas parce que le père est une espèce de souverain dont doivent s'inspirer les gouverneurs? Du parental au politique, il n'y a qu'un pas minime à franchir, et, c'est l'idée d'amour qui permet aux politiciens médiévaux de réaliser un tel saut.

III. L'AMOUR POLITIQUE

Il semblerait que l'amour ne soit pas passé, aux yeux des historiens, pour un principe politique. Alors que bien des études ont été consacrées à la question du pouvoir et de la souveraineté politiques dans leurs multiples facettes — théologique, juridique, sociale — ainsi qu'à celle de l'examen des vertus du monarque médiéval, la relation amoureuse unissant le roi et son peuple n'a pratiquement jamais fait l'objet d'une recherche approfondie¹. Or, il suffit d'aborder n'importe quel texte médiéval où il est question du rapport entre le souverain et ses sujets pour remarquer que l'idée d'amour est aussi omniprésente que celles de justice, d'obéissance, ou de protection, qui ont eu une plus grande faveur chez les historiens. Peut-être a-t-on pensé que l'amour, au sein de la relation politique, était, au cours des siècles et au hasard des textes, une notion qui allait de soi autant qu'elle était invariable.

Nous pensons plutôt le contraire. Si la représentation du pouvoir politique a été sujette à une évolution, le lien politique d'amour l'a été aussi, et, alors, il devient nécessaire d'interroger cette évolution. En outre, les historiens ont vite fait de comprendre que les représentations médiévales du pouvoir se servaient, dans leur expression, essentiellement de deux modèles, de deux structures relationnelles; le religieux et le parental. Or, comme on l'a vu, la relation amoureuse sous-tend chacune de ces constructions. On ne peut aucunement penser la manière dont les hommes du bas Moyen Age se sont représenté la religion et la famille, sans analyser la notion d'amour. Comment pourrait-on alors penser que l'amour n'est pas aussi l'un des fondements de la relation politique, alors qu'il est au coeur de la conception médiévale de la religion et de la famille? Le troisième champ d'application de l'*ordre* amoureux est bel et bien le politique. Et peut-être ce champ est-il celui où l'amour peut, avec plus de force et d'effectivité encore, faire figure d'*ordo*, d'un "ordre" dans son acception médiévale, fixée, pour bien des siècles à la gloire de la chrétienté, par Denys l'Aréopagite : hiérarchie; inégalité hiératique; autorité². Et

¹ A ce sujet, parmi la considérable bibliographie sur l'histoire politique médiévale, nous ne pouvons citer, en ce qui concerne l'Espagne, que l'article de J. L. BERMEJO, « Amor y temor al rey. Evolución histórica de un tópico político », *Revista de Estudios Políticos* (1973), p. 107-127. Une analyse davantage sémiotique qu'historique se trouve dans l'article de G. MARTIN, « Le mot pour les dire, sondage de l'amour comme valeur politique médiévale à travers son emploi dans le *Mio Cid* », in *Le discours amoureux*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1986.

² Les mots de Georges Duby, à ce sujet, sont concluants : « La pensée du pseudo-Denys transfère dans les provinces du sacré la notion d'ordre — au double sens du mot *taxis* et du mot *ordo*. Elle divinise le principe grégorien d'autorité et d'inégalité. Elle fait surtout de la loi invisible, infrangible dont parlait saint Augustin — il importe de rester à sa place, de ne pas quitter les rangs — une loi vivifiante,

donc pouvoir. Si l'*ordo amoris* est verticalité, discrimination, comme le prouvent assez le religieux et le parental, il ne peut qu'être le compagnon d'armes du politique médiéval. Pourquoi diable sinon serait-il si présent dans tout *miroir des princes*, dans tout *regimiento de principes*, quelle que soit leur forme? Pour ressembler au religieux ou au parental? —Disons, plutôt, parce que l'amour met en place, en politique, le même type de relation hiérarchique que celui des discours sur le sacré ou le familial. Une unité substantielle, une *harmonie*, réunit le religieux, le parental et le politique au Moyen Age, et cette unité s'exprime, entre autres choses, par un même usage discursif de l'amour. Notre analyse de l'amour parental était traversée par cette volonté d'y trouver ce qui pouvait, analogiquement, servir de modèle, autant pour le religieux que pour le politique. C'en est fait pour le premier élément de l'analogie. Le moment est venu d'en élucider le deuxième.

Il nous faut, en outre, préciser, que nous ne songeons nullement à réaliser, en ces quelques pages, l'étude approfondie dont nous regrettons l'inexistence. Elle exigerait une attentive lecture de tous les textes qui ici ou là touchent à la question politique : traités théologiques, recueils de lois, chroniques, oeuvres morales à l'usage des princes et toute une littérature diffuse émanant de grands esprits "touche à tout". Ce sont, encore une fois, les fondements théoriques de l'amour qui retiennent notre attention et délimitent notre sujet d'étude. Par conséquent, l'amour politique nous intéresse en ceci qu'il reproduit à sa manière l'ordre, la structure verticale de l'amour, et donc, sa capacité à exprimer une organisation sociale, une totalité. Nous sommes alors amené à mettre en lumière les épisodes d'une modification. Parce que l'amour politique, dans ses représentations discursives et donc "imaginaires", n'est pas exactement le même du x^e au xv^e siècle, et qu'on ne peut comprendre les ambiguïtés, les contradictions, du dernier siècle du Moyen Age, si on ne le met pas en regard de ce qui le précède. Sans compter que les évolutions historiques se font, la plupart des fois sans ruptures violentes, en joignant la conservation aux dépassements, selon l'idée hegelienne de l'*Aufhebung*. Voilà pourquoi il nous faut partir de pratiques à l'origine très anciennes, remontant aux x^e et xi^e siècles. Voilà aussi pourquoi nous devons consacrer aux *Partidas* d'Alphonse X une analyse assez détaillée. Les conceptions "modernes" que le roi Sage y déploie n'ont eu de répercussion réelles que dans les discours politiques du xv^e siècle. En même temps,

puisque cette loi gouverne l'incessant mouvement d'expansion et de retour, le flux et le reflux continus par quoi la lumière émanant de l'Unique descend éveiller les êtres à l'existence d'un bout à l'autre de la chaîne des créatures, les appelant vers le haut à se rassembler dans l'unité du divin. [...] Cette loi n'est pas dissemblable de la charité » (G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard, 1978, p. 144). La charité, c'est-à-dire l'amour.

ce siècle produit un idéalisme politique véhiculé par la mystification des pratiques antérieures que façonne le retour en force des idéaux chevaleresques.

A. L'imaginaire féodal

Que peut-on savoir de l'amour politique dans la société médiévale? A vrai dire, peu de chose d'autre que ce nous disent les textes. Or, indépendamment de chercher à savoir la part de réalité qu'ils enferment, ces textes définissent surtout un ensemble de visions idéales de la société. Des visions rêvées ou phantasmées, mais à travers lesquelles transparaissent des positions idéologiques. Bref, un imaginaire, pour reprendre l'expression que G. Duby a rendu célèbre³. Il existe donc, dans la société médiévale, depuis le X^e siècle un imaginaire de l'amour politique qui semble aller tout à fait de pair avec celui du féodalisme.

1. *Senior et vassalus* : les parentés artificielles

a) Du service à l'amour

Le premier des amours politiques du féodalisme est le lien vassalique. Cet amour semble, d'ailleurs, si évident ou peut-être si surfait, que les historiens de la féodalité ne s'y sont guère attardés⁴, dans l'idée, peut-être, qu'il relevait davantage d'une étude littéraire que d'un examen proprement historique. Et il est bien vrai qu'il trouve sa meilleure illustration dans les productions littéraires, et, tout particulièrement, dans les romans de chevalerie qui se développeront aux XII^e et XIII^e siècles. Dans la *Chanson de Roland*, il apparaît clairement comme le lien sentimental et politique qui unit le héros et son seigneur. De son côté, l'épopée hispanique reproduit cette même relation, appelée tantôt amour, tantôt amitié, entre les *milites* héroïques et leurs *mesnies*, comme, par exemple, les fameuses « mesnadas » du Cid. Mais quels sont les fondements théoriques de ce lien?

A l'origine, c'est-à-dire autour des X^e et XI^e siècles, le lien vassalique est un contrat libre qui ne repose pas nécessairement sur la dépendance "naturelle". On donne son amour à un seigneur avec lequel on n'est pas censé partager ni une terre ni un sang. Il suffisait de se déclarer l'« homme » du seigneur, de lui donner foi et fidélité, c'est-à-dire, dans cet univers militaire, la promesse d'un concours militaire. En échange de ces promesses, le seigneur accordait des "grâces", des « mercedes » dont la nature était multiple. Certes, des terres pouvaient être accordées, les « feudos », mais aussi et surtout des biens en nature, tels que des chevaux et des armes, et très particulièrement, de l'argent, la « soldada ». Par conséquent, il

³ Cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit.

⁴ Cf. M. BLOCH, *La société féodale*. Paris : Albin Michel, 1983.

s'agissait de *cavaliers* à la solde d'un seigneur, et c'est bien l'expression « ganar pan » d'un « señor » que l'on rencontre dans les textes jusqu'au XV^e siècle. Echange, réciprocité de services..., il s'agit bien de l'*affectus officialis*, comme celui unissant le Cid et ses mesnies⁵, où chaque bénéfice attribué et rendu n'est rien d'autre qu'une preuve d'amour, et une preuve absolument nécessaire. En effet, on pourrait penser que l'équilibre des services, le principe de la réciprocité devraient suffire. Le seigneur engage pour se faire aider dans ses entreprises militaires et il paye avec une partie de ce qu'il possède, terres, chevaux, lances, glaives et pièces de monnaie. Sur le plan économique, la relation se tient tout à fait, se justifie d'elle-même. Mais, justement, ce n'est pas ce plan là qui compte. Si on a besoin de l'amour, c'est bien parce que ce lien n'est pas uniquement économique, mais parce qu'il s'intègre dans l'organisation idéologique et sociale de l'univers médiéval.

Sans l'amour, ces *cavaliers* à la solde du seigneur ne seraient que de vains mercenaires, c'est-à-dire des personnes au statut social ambigu, attachées à aucune terre, à aucun homme en particulier, des personnes dont on s'est toujours méfié et à qui on ne faisait appel que lorsqu'un soudain accroissement de l'intensité des batailles l'exigeait pour combler les défaillances des troupes. Mais quels dangers, quels risques ne comportaient-ils pas, du fait que leur obéissance ne tenait qu'à la rétribution économique! La professionnalisation du métier d'armes, à partir de la fin du XV^e siècle, et des situations économiques difficiles mettront bien en lumière ce problème au cours des siècles que l'on dit d'Or. Ainsi, le simple échange de services ne pouvait constituer une garantie suffisante, ne fût-ce que parce qu'il tendait à placer les parties contractantes sur un plan d'égalité : donnant, donnant. Or, c'est précisément cette égalité que ne peut tolérer la vision sociale du Moyen Age; c'est précisément cette égalité que la notion d'amour enraye et avec elle la possibilité pratique d'un pur *affectus officialis*.

L'amour est verticalité, hiérarchie, ordre. Et le fait de l'intégrer dans la sphère de ces relations, a priori basement contractuelles, permet de conférer une dimension irréductiblement hiérarchique aux liens politiques. De ce fait, cela permet aussi de faire coïncider ces liens avec l'ordre spirituel et social du monde. Si l'amour — que l'on peut aussi appeler "charité" — fait partie du système politique et social du Moyen Age, c'est parce qu'il instaure une réciprocité qui passe par la hiérarchie, par

⁵ « attachement affectif entre personnes que fonde l'échange de services. Dans ce système, sujet souverain et sujet dépendant sont mutuellement obligés : le Cid doit *prouver* (v. 1247) son amour à sa mesnie en récompensant par des biens matériels ou moraux son concours militaire » (G. MARTIN, « Le mot pour les dire, sondage de l'amour comme valeur politique médiévale à travers son emploi dans le *Mio Cid* », in *Le discours amoureux*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1986, p. 34).

la superposition et non pas par la juxtaposition; c'est parce qu'il permet de regarder autant vers le bas que vers le haut, comme le fait remarquer Georges Duby :

« Dernier concept — celui de la mutualité, de la réciprocité dans la hiérarchie [...]. La dynamique des échanges est animée par la charité. Mais elle est orientée par la superposition de degrés : le va-et-vient de la dilection et de la révérence s'établit entre ceux-ci. De cette disposition hiérarchisée tout dépend. Du sommet — c'est-à-dire de Dieu — procèdent la grâce et l'impulsion générale. La charité, par quoi s'opèrent la contexture et toute espèce de coordination, est, à sa source, condescendance. »⁶

Ce que permet donc l'amour, dans cette relation d'échanges, c'est de dépasser une dynamique simplement contractuelle en imposant nécessairement la dilection, la condescendance, d'un côté, et la vénération, de l'autre. Dès lors, il devient nécessaire de penser la relation politique selon d'autres modèles théoriques de l'amour où dilection et vénération pourront se déployer à loisir.

b) Le modèle de la *domus*

Pour que les bénéfiques et les rétributions que se font seigneurs et *cavaliers* ne soient pas les termes d'un pacte économique mais bien, comme dans le cas du Cid, des "preuves" d'amour il faut situer ces échanges dans un cadre humain bien particulier, celui de la *domus*, de la maisonnée. Autrement dit, il faut passer par une "naturalisation" des rapports. Celui qui donne sa foi et sa fidélité au seigneur est incorporé à l'organisation politico-domestique des rapports de parenté. Et c'est ainsi et uniquement ainsi qu'il peut participer des "affects" qui sont propres aux structures de parenté.

La relation de vassalité reproduit donc les modèles de l'amour "naturel" unissant les membres d'une maison, par le biais d'une paternité artificielle. Et on serait tenté d'affirmer que l'*affectus officialis* n'a, dans les structures sociales médiévales, de chances de s'imposer qu'en embrassant les fondements théoriques de l'*affectus naturalis*. Il a besoin d'un semblant de nature pour mettre en place une forme totale d'attachement qui substitue l'obligation morale, la "dette" morale — le fameux « deudo » — à la simple réciprocité des intérêts. Dans le rapport vertical, c'est la figure de la paternité qui sera choisie, de même que, dans le rapport horizontal, on fera appel à celle de la "fraternité"⁷. Dans tous les cas, la "nature" et

⁶ G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit., p. 81.

⁷ On retrouve, en effet, dans les relations entre des "pairs", le même recours au modèle de la parenté. C'est le cas des différentes modalités d'affrèments entre chevaliers et gentilshommes que nous analyserons plus loin. Cf. *infra*, 2ème partie, I, B, 5 : "L'amitié artificielle".

l'amour qu'elle impose fait figure de caution, de garant de l'ordre stratifié et en même temps substantiellement uni. La différence fait l'unité et l'unité donne au monde sa cohérence : c'est la "concorde", l'union des coeurs que l'amour forge⁸.

Nous disons *la nature et l'amour qu'elle impose*. Cela ne peut que nous renvoyer à ce que nous avons vu au sujet de l'amour entre les pères et les fils. Un lien, on le rappelle, obligatoire et définitif. Deux impératifs que la vassalité recherche à sa source même. Car, qu'est-ce qu'un "vassal", qu'est-ce qu'un "seigneur"? Les étymologies nous le disent. Le *vassalus* est celui qui se rend le "garçon" de quelqu'un dont l'autorité et l'éminence sont fondées sur son âge : le *senior*, l'« ancien », qui a donné "seigneur". L'analogie avec le modèle familial est donc inhérente aux termes eux-mêmes. Le seigneur, ou *senior*, est un père symbolique; le vassal, ou *vassalus*, est un fils adoptif. Ce schéma correspond, dans sa réalité sociale, à la pratique médiévale de la « criança » et des « criados », c'est-à-dire l'introduction dans une *domus* de personnes, en bas âge pour la plupart, venant d'ailleurs et, en particulier, de la petite noblesse. Mais cette pratique, somme toute explicable historiquement dans un contexte où noblesse n'implique pas nécessairement puissance économique, permet la mise en place d'un système idéologique dans lequel on tend à se représenter les relations politiques comme des relations de famille. La raison d'être de cette construction idéologique se trouve dans le fait que le modèle de l'amour parental était à même de masquer l'idée de dépendance politique et sociale sous celle d'une affectueuse réciprocité "naturelle" de services. Le « criado » devient « vasallo », une espèce de fils, pour rentrer dans une communauté, dans un corps unique. Comme le rappelle Duby, *una domus, unum corpus*⁹, le modèle parental est centripète. Et c'est en cela qu'il rend transparente l'idée d'une soumission : tout dans un corps unique tend à servir la tête, que la langue appelle aussi "chef", c'est-à-dire, le *caput mansi*, le *dominus*, le seigneur à qui le vassal doit cet amour inconditionnel qu'est la révérence. Le modèle familial, axé sur la supériorité du *dominus* sur l'ensemble des membres de la maisonnée, fait de la servitude une nécessité naturelle, une obligation, une dette, analogues à celles du fils à l'égard du père¹⁰, de même qu'il assure la cohésion, la cohérence générale d'une unité politique et sociale :

⁸ « Dans la société chrétienne — de même qu'entre parents et enfants, entre vieux et jeunes, dans toutes les communautés, au monastère comme au palais, dans le village comme dans les groupes de combat — l'affection unit les coeurs. *Concordia*. Un seul coeur. Donc un seul corps dont tous les membres coopèrent » (G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit., p. 92).

⁹ Cf. G. DUBY, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰ L'analogie est aussi fondée sur la typologie des services réciproques. Ils correspondent tout à fait, si on se souvient de ce que nous avons vu précédemment, à ceux des parents et des fils. Le père apporte

« Dans cette maisonnée, l'amour mutuel, un échange affectueux engendre la cohésion, adoucit la rigueur des devoirs, aide à obéir comme à commander, et fait de la discipline une communion. »¹¹

Le *dominus*, mari, père et seigneur, est donc le plus grand distributeur d'amour. Par sa dilection, il orchestre cette grande harmonie amoureuse qu'est la maisonnée, en donnant à chacun la forme d'amour qui lui revient "naturellement". Nous sommes frappés par le fait que l'amour est précisément, entre les mains du seigneur, le moyen privilégié de l'asservissement domestique, de la "domestication". Par l'amour le seigneur récompense, mais par l'amour il contrôle aussi. Il distribue de l'amour autant qu'il entretient le désir. Il est l'arbitre de tous les jeux amoureux qui pullulent autour de lui. Y compris, comme le fait remarquer Georges Duby, de celui qu'on a appelé "amour courtois"¹². Laisser ses vassaux aimer la Dame, son épouse, en quelque sorte son double — une manière de rendre acceptable la sublimation érotique pour le seigneur¹³ —, revient aussi à se rendre maître de leurs désirs, à les forcer, par une conception contraignante de la libido, à n'aimer que ce qu'ils ne sauraient posséder. Et si la *fin'amors* peut être dite une pédagogie, comme on l'a pensé à l'époque et la critique littéraire l'a réaffirmé¹⁴, c'est bien parce qu'elle est le pendant sentimental de l'initiation chevaleresque. Elle enseigne l'ascèse amoureuse, la joie du sevrage, l'asservissement au désir, à la Dame et, partant, au seigneur.

la sagesse et la nourriture; le fils le respect et le soutien physique : « Parce que le seigneur, cette sorte de père, est normalement le plus sage et le plus riche, parce que le vassal, cette sorte de fils, est normalement plus vigoureux, il est normal que le premier reçoive de l'autre l'aide militaire, l'aide de la seconde fonction, en compensation de ce que lui-même procure : la nourriture, la paix, distribuant des fiefs, entretenant, maintenant dans la concorde la cohorte fougeuse de ses "hommes" » (G. DUBY, *ibid.*, p. 93-94).

¹¹ *Ibid.*, p. 93.

¹² *Ibid.*, p. 364 : « De l'amour que l'on dit courtois, cette joute, alternance d'attaques et d'esquives, analogue au tournoi et à ses virtuosités, la "dame", l'épouse du maître, constituait l'enjeu. Non point la "pucelle", oie blanche, aussitôt forcée, bernée ou consentante. La dame. Sa prudence, astucieuse, faisait d'elle un partenaire estimable. Car la partie devait être douteuse. Afin que les chevaliers prétendants fussent enserrés strictement dans un réseau d'obligations et de services. Par le jeu d'amour, autant que par les exercices militaires, le jeune s'initiait, apprenait à contenir sa véhémence, à l'ordonner. Du jeu d'amour, les chevaliers prétendaient demeurer les seuls protagonistes — et c'était encore pour le seigneur une façon de les domestiquer que d'introduire subrepticement dans le débat quelques clercs et quelques vilains de sa cour. Sans le montrer, il menait le jeu. Il arbitrait. A l'écart, se séparant nettement de la sorte ».

¹³ Georges Duby suggère cette projection homosexuelle dans une étude consacrée à l'amour en France au XII^e siècle : « L'on peut se demander, partant de recherches récentes attentives à déceler les tendances homosexuelles sous la trame des poèmes d'amour courtois, si la figure de la *domina* ne s'identifie pas en fait à celle du *dominus*, de son époux, chef de maison » (G. DUBY, « Que sait-on de l'amour en France au XII^e siècle? », in *Mâle Moyen Age. De l'amour et autres essais*. Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1988, p. 47-48).

¹⁴ Cf. de *De amore* et toutes ses continuations. Quant à la critique, il s'agit là d'une opinion très partagée. Voir, par exemple, l'ouvrage maintes fois cité déjà de René Nelli, *L'érotique des troubadours*.

L'amour courtois ne fait que renforcer, en y ajoutant quelques larmes d'*eros*, la dépendance affective du vassal envers son seigneur, à partir de laquelle prennent place, idéologiquement, toutes les formes — sociales, économiques et politiques — de sa servitude¹⁵.

2. Royauté et vassalité : à la recherche du sacré

a) Du vassal au chevalier

Le vassal aime donc son seigneur comme le fils aime son père. Si cette relation coïncide avec l'organisation sociale du Moyen Age, il lui manque, cependant, une caution supplémentaire. Elle débouche sur un émiettement des cellules politiques qui, sur le plan historique, est contemporaine de l'apogée du féodalisme, de l'autorité des seigneurs châtelains, "pères de leur terre", chefs vénérés de leurs mesnies. Pour les brider, ces chefs, il fallait se donner les moyens de soumettre les vassaux à une autre forme de lien affectif, à une autorité supérieure. C'est ce qu'ont tenté de faire, de concert, la royauté et le clergé, par le développement de la chevalerie comme ordre. Le résultat en était double. D'une part, on pouvait récupérer les pratiques féodales du vasselage en les mettant sous le contrôle direct de la royauté, seule souveraine de la chevalerie. D'autre part, on sacrailisait ces pratiques en les associant aux modèles religieux. La diffusion de la chevalerie est le point de départ d'une vassalité royale qui sera celle qui prévaudra dans l'Occident médiéval. Le roi passe à être le *senior* des chevaliers et de là, progressivement, il pourra devenir le seigneur de tous. Les modèles de l'affection parentale pourront ainsi se porter sur la royauté, en même temps qu'ils seront flanqués des modèles religieux.

Parce que, pour être chevalier, le vassal doit être ordonné, intronisé et par là même, associé à une forme de clergie. De l'hommage à l'adoubement un sacerdoce militaire se crée. Dès lors, l'amour pour le seigneur est doublé de l'amour pour Dieu et le politique peut aller de pair avec le religieux. Mais la sacrailisation de la vassalité par le biais des idéaux chevaleresques modifie sensiblement l'expression de l'affectivité politique. Dans le modèle féodal, elle passe par la réciprocité des services — qui sont des "preuves" d'amour —, le *mutuo in vicem reddere*, limité au champ des intérêts de la *domus* et par conséquent du seigneur. Ces bornes sont

¹⁵ « Si bien que dans l'ambivalence des rôles attribués aux deux personnes du couple seigneurial, cet amour-ci, l'*amor*, le vrai, le désir contenu, apparaît en fait comme l'école de l'amitié, de cette amitié dont on pense à l'époque même qu'elle devrait resserrer le lien vassalique, et raffermir ainsi les assises politiques de l'organisation sociale » (G. DUBY, « Que sait-on de l'amour en France au XII^e siècle? », éd. cit., p. 47).

brisées avec la chevalerie. On ne sert plus le seigneur en vertu d'un amour domestique mais parce qu'il incarne l'ordre du monde. Les intérêts réciproques doivent maintenant se confondre avec ceux de la chrétienté. L'amour est l'ordre spirituel et social de la paix, et c'est cet amour là que la chevalerie doit défendre. Le seigneur, devenu le roi, aime le chevalier parce qu'il est le "bras" qui l'aide à exécuter la fonction de justicier, de pacificateur et de législateur dont Dieu lui-même l'a chargé. Le chevalier aime le seigneur, vicaire de Dieu, parce qu'en le servant il sert Dieu, il fait respecter la loi de Dieu, c'est-à-dire l'amour et la paix entre les hommes. Ainsi, deux hiérarchies font parallèlement leur chemin, investies de fonctions et de rapports affectifs analogues : celle du spirituel, incarnée par l'épiscopat qu'assiste le clergé; celle du temporel incarnée par le roi très chrétien et ses chevaliers de Dieu. L'une pour le salut des âmes, l'autre pour celui des corps. Et face aux premiers rapports vassaliques où, en dépit d'une construction idéologique tendant à les justifier, on a pu déceler une vile recherche d'intérêts matériels — le concours militaire et les satisfactions personnelles —, la relation entre le seigneur et le vassal peut désormais devenir celle d'un « *derecho amor y de verdad* ». Autant dire que l'amour du seigneur et du vassal dépasse alors le cadre restreint du château, de l'« exploitation seigneuriale », précisément justifiée par cet amour¹⁶, pour s'intégrer au système social que le clergé entendait faire respecter.

b) Amour du roi et système social

Les structures féodales, et, en premier lieu la relation seigneur / vassal, constituent la micro-structure politique à partir de laquelle prend forme aussi, à grande échelle, le pouvoir royal. D'une certaine manière, le roi médiéval entretient avec les seigneurs un rapport semblable à celui de ses derniers avec leur vassaux. La relation au roi reste une relation de vassalité, ce que la diffusion de la chevalerie ne fera que confirmer. Seulement, le roi médiéval n'a pas que des vassaux, il a aussi des sujets. Vassaux et sujets forment le corps des personnes placées sous son autorité et sa tutelle, le gros du paysage social de la royauté, dont il faut exclure le clergé qui ne reçoit d'elle que protection, n'en déplaie à Marsile de Padoue. Comment est organisé, du point de vue de l'amour, ce paysage social?

Sur ce point, il faut s'en remettre à la littérature politique du clergé rédigée à l'intention des monarques. On y trouve une vision de la société où le roi, dont on

¹⁶ « la trifonctionnalité, conjuguée aux principes de l'inégalité nécessaire, sert donc, au nom de la "charité", de la réciprocité des services, à justifier l'exploitation seigneuriale » (G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit., p. 198).

espère faire un vicaire de Dieu, doit veiller à ce que dans son *regnum* soient respectés les principes christiques de paix et de justice. Or ce respect passe par la détermination des personnes sociales que le monarque doit aimer et protéger en premier lieu. L'amour du monarque est déterminant donc pour le maintien des préceptes de la société chrétienne. Ces personnes quelles sont-elles? Ce sont, précisément, ceux qui ne peuvent se défendre par eux-mêmes, ceux qui doivent se remettre à l'amour du roi pour obtenir protection. Les faibles, les démunis, les désarmés, ceux que les textes appellent *inermes vulgus*¹⁷. Autrement dit, les populations autres que celles qui relèvent des exploitations seigneuriales. Parce que dans la tripartition de la société, prévaut le principe grégorien de l'inégalité, entre *potentes* et *pauperes*, puissants et soumis, et que ce principe peut s'exacerber, peut perdre son équilibre si les puissants ne sont contrôlés par une instance supérieure. Tel est le rôle de l'amour royal. Garantir l'ordre, l'équilibre dans l'inégalité, en faisant pression sur les puissants pour qu'ils n'exercent point leur force brutale, leur puissance, contre les démunis. L'onction du sacre confère au roi la sagesse et la bonté, répandues sur lui comme le Saint Esprit sur les hommes lors de la Pentecôte. Une sagesse et une bonté qui, précisément, font défaut aux puissants. Une sagesse et une bonté qui poussent le roi à aimer les soumis et, parmi eux, les veuves, les orphelins et les pauvres; une sagesse et une bonté qui l'amènent à mettre son bras, sa *potestas* temporelle à leur service. Nous avons là ce qui sera une constante de la représentation de la royauté au Moyen Age. C'est le roi qui incarne l'amour pour le peuple désarmé, face aux violences et aux pillages des troupes seigneuriales et leurs hordes armées. Et, d'ailleurs, c'est de cet amour que se réclameront, au XV^e siècle, tous ceux qui s'insurgeront contre les excès des gens d'armes. Le mouvement galicien des Irmandiños est un exemple, parmi d'autres « hermandades » qui chercheront toujours l'appui des rois contre les seigneurs. En outre, une loi de Jean II aux Cortès de Guadalajara, fait état de ce même souci¹⁸. L'idée de royauté va donc de pair avec cette conception sociale de l'amour, comme protection des soumis. La preuve en est que, pour se doter d'une institution militaire qu'elle pourrait facilement

¹⁷ Cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit., p. 121-122.

¹⁸ « Por quanto las enemistades & malquerençias que acaesçen entre los perlados & rricos omnes & ordenes & fijos dalgo caualleros & otras personas delos nuestros rreynos acaesçe muchas vezes que prenden & matan & fieren alos labradores & vasallos de aquellos contra quien han las enemistades & malquerençias & les derriban & queman sus casas & les toman sus bienes & les fazen otros muchos males & daños & desaguisados. E por ende estableçemos & mandamos que non por enemistad nin malquerençia que los sobre dichos & cada vno dellos ayan vnos contra otros que non prendan nin maten nin fieran alos labradores nin vasallos desus contrarios nin alos apaniguados delos dichos sus vasallos E labradores nin los tomen nin quemen nin fagan otros desaguisados nin asus casas & heredades... ». La loi est recueillie par Alonso de Cartagena dans son *Doctrinal de los caualleros* (Burgos, 1487, l. III, tit. V).

tenir en bride, la royauté recourut à cette même conception de l'amour. Cette institution, dont les membres allaient être sacralisés, participant en quelque sorte, lors de leur intronisation rituelle, de l'onction royale, c'était, bien entendu, la chevalerie. Une chevalerie qui passa à être, au moins théoriquement, le moyen sur lequel devait compter le roi pour mettre à exécution l'amour pour les soumis auquel il était tenu, du fait de sa qualité de garant de l'ordre chrétien du monde. Affirmé directement à l'encontre des seigneurs et donc, d'une manière générale, des prérogatives du féodalisme, l'amour du roi, privilégiant ses sujets, pourra ainsi devenir le signe de sa *potestas* puisque par l'amour et avec le concours d'une chevalerie idéalement raménée à la cause spirituelle de la monarchie, il pourra faire coïncider sa puissance et la *res publica*.

Le système politique et social médiéval place donc l'amour au coeur des données fondamentales des relations politiques. Il régule l'économie de l'échange féodal, de même qu'il exprime la fonction idéale de la royauté au sein d'une société qui se doit de respecter les commandements divins. Mais du fait de cette dualité entre des structures féodales et un pouvoir royal que les théoriciens veulent tirer de ses hésitations, l'amour peut aussi devenir le lieu d'un conflit, celui, justement, qui oppose monarchie et seigneurie. Quel est le rôle de l'amour au sein de la relation entre le monarque et le *dominus*?

c) Le système mis en oeuvre : le Cid.

Les éléments de ce système dont on a vu les principaux traits se trouvent admirablement agencés dans le *Mio Cid*. C'est dans ce texte qu'ils sont mis en oeuvre afin de produire un sens global. Le *Mio Cid* peut être, en effet, compris comme le parcours de l'amour politique selon les prémisses de l'imaginaire féodal. On doit cette lecture du *Mio Cid* aux recherches de Georges Martin qui, parti d'une analyse sémiotique du terme « amor » dans l'oeuvre, arrive à bâtir une signification générale de cette geste entièrement axée sur le conflit amoureux¹⁹. Nous suivons donc les analyses du professeur Martin qui font pleinement écran à cette vision féodale de l'amour que nous avons voulu dégager.

¹⁹ Cf. G. MARTIN, « Le mot pour les dire. Sondage de l'amour comme valeur politique médiévale à travers son emploi dans le *Mio Cid* », in *Le discours amoureux (Espagne, Amérique Latine)*. Paris : Publications de la Sorbonne nouvelle, 1986, p. 17-59. Cette étude prolonge un article antérieur du même auteur : « Famille et féodalité dans le *Poema de mio Cid* », in *Le texte familial*, Actes du colloque de l'Université d'Orléans (mai 1982), Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, série A, n°30, 1984, p. 21-33.

Le parcours notionnel de l'amour dans le *Mio Cid* met en évidence une intention politique précise, celle d'appliquer à la représentation du pouvoir politique à sa plus grande échelle, c'est-à-dire le *regnum* qu'incarne la royauté, les conceptions féodales des liens politiques. Ces conceptions, nous l'avons vu, passent par le recours aux modèles parentaux pour caractériser l'amour reliant "sujet souverain et sujet dépendant"²⁰. Autrement dit, la notion contractuelle d'*affectus officialis* tend à prendre corps au sein des figures emblématiques de l'*affectus naturalis*, le couple dilection / révérence de la relation paterno-filiale. Que le Cid entretient ce type de rapports avec ses gens, en constituant une sorte d'identité cellulaire entre sa famille et sa mesnie, le texte du *Mio Cid* ne cesse de l'exprimer. Le Cid est *caput mansi*, chef de maisonnée, aimant d'un même amour ses consanguins, des plus proches aux plus lointains, et ses *milites*, devant qui il renouvelle les marques d'affection, autant de biens matériels ou moraux qui constituent des "preuves" de son amour, de son obligation²¹. Il y a donc, comme on l'avait déjà remarqué dans notre analyse de la *domus* féodale, une « expansion du génétique au contractuel »²². Le contractuel ne peut vraiment s'intégrer à l'ordre féodal que s'il s'adapte à la logique du « deudo », de la caution naturelle, de la consanguinité, structurant les rapports domestiques de la maisonnée²³. Et c'est pour cela que le contrat amoureux, artificiellement rattaché au lien de parenté, ne peut être résilié que par la trahison, seule source de "désamour" selon les lois non-écrites du sang. L'épisode de la trahison des Enfants est là justement pour montrer qu'à l'intérieur de ces liens, la possibilité du conflit et même de la rupture, reste toujours ouverte. A l'échelle de l'oeuvre, cette rupture pourra servir à tisser des analogies supplémentaires entre le noyau féodal que représentent les gens du Cid et la royauté. Car tel est bien le propos de l'oeuvre.

La mise en évidence de l'union qui existe entre le contractuel et le parental au sein de la cellule domestique du Cid sert à bâtir des ponts idéologiques entre féodalisme et pouvoir politique. Le rêve politique que l'on peut lire en filigrane dans le *Mio Cid* est celui d'un état féodal qui, à l'opposé de l'idéologie impériale, serait édifié selon les principes domestiques, selon la fusion du contractuel dans le naturel

²⁰ L'expression est de G. MARTIN, art. cit., p. 34.

²¹ Cf. G. MARTIN, art. cit., p. 36 et 34.

²² Ibid., p. 36.

²³ « Les deux relations fondatrices de la parenté, l'alliance et la filiation, sont amenées à illustrer au plan politique la complémentarité nécessaire de la dépendance naturelle et d'une dépendance contractuelle » (Ibid., p. 38).

parental²⁴. Cette "paternité artificielle" que le Cid entretient avec sa mesnie, le héros de geste la recherche à l'égard du roi. Non pas une paternité fondée sur la terre, sur l'idée monarchique du « señorío natural », mais sur la dépendance personnelle, mutuelle, vassalique, féodale. Le pouvoir royal que le *Mio Cid* défend n'est pas celui du « mero imperio » où le monarque tire sa *potestas* d'un droit territorial et divin, mais celui qui émane de l'acte de révérence du vassal à la recherche de la dilection royale; l'acte par lequel le vassal se donne au souverain, devient l'« homme » du souverain. Mais cela exige que l'on se rende digne de recevoir la dilection royale. L'amour royal convoité fait alors l'objet d'une quête que retrace d'un bout à l'autre, comme l'a remarqué Georges Martin²⁵, le *Mio Cid*. Privé de l'amour du roi, le parcours du héros consiste à reconquérir cet amour perdu, à re-séduire le roi afin de retrouver celle qu'il considère être sa position politique à l'égard du roi : celle d'un fils dévoué qui se donne "par alliance" à un père symbolique. Comme l'écrit Georges Martin, « il apparaît que la quête du Cid était celle de l'amour du père »²⁶. Et la manière dont la figure du roi est présentée dans le *Mio Cid* exploite tout à fait l'analogie avec la paternité. Il est tout-puissant, au-dessus des autres et, surtout dispose du droit de *déshériter*, autrement dit d'abolir, en cessant d'aimer, « tout l'être social de son fils-sujet »²⁷.

A quoi sert donc l'amour comme valeur politique dans le *Mio Cid*? En fait, il ne fait que traduire un engagement direct pour l'une des deux grandes conceptions médiévales de l'Etat, pour le modèle féodal. Car ce que le *Mio Cid* ne cesse de nous montrer, c'est que l'engagement politique "par amour" correspond le mieux à la vision féodale du pouvoir royal. Si l'on s'attache au roi par amour et à la recherche de son amour, dans une espèce de filiation symbolique, le lien politique reste le fruit d'une pulsion, d'un acte volontaire que le rituel de l'hommage exprime bien. La conséquence en est que les droits et les devoirs du souverain sont conditionnés par la contingence de cette soumission symboliquement filiale. Autrement dit, les fondements de la souveraineté royale sont tributaires de l'affect des seigneurs. La dépendance politique est donc une affaire de personnes et non pas de territoire. Et

²⁴ « Dans le *Poema de mio Cid*, l'idéologie du discours amoureux semble bien édifée sur un transfert à l'organisation du pouvoir d'Etat des structures de la parenté » (Ibid., p. 36). Il existe donc une « homologie entre le régime de la dépendance politique et la structure de la parenté » (Ibid., p. 38).

²⁵ « Un long mouvement narratif consiste en la reconquête de l'être aimé, ou le rôle du roi n'est guère éloigné de celui de la Dame dans l'archétype courtois [...] [Le Cid] n'aura de cesse qu'il n'ait à nouveau séduit le roi, par sa conduite irréprochable, par la démonstration de son mérite, par ses présents — aux dépens de ses rivaux à la Cour, des jaloux, des médisants » (Ibid., p. 34).

²⁶ Id.

²⁷ Ibid., p. 35.

c'est là, autour de l'amour, que se noue la grande question politique : celle de l'autonomie territoriale du seigneur à l'égard du souverain. L'amour cidien ne cesse de prôner l'idée que le héros se rend "personnellement" dépendant du roi et non pas "territorialement" soumis, comme en témoigne l'autonomie du domaine valencien²⁸. Et telle est aussi la grande distinction que font aussi les théoriciens médiévaux entre une dépendance de vassalité et une autre de sujétion. La possession de terres par laquelle se définit la vassalité d'Etat implique l'amour, la servitude volontaire, autant qu'elle préserve une forme d'indépendance. L'absence de terres, en revanche, fait nécessairement de l'individu un sujet, irrémédiablement "assujetti" à l'autorité du maître de la terre dont il est le "naturel", soit par naissance, soit par résidence. La question de l'amour politique vient donc se greffer sur celle des fondements du pouvoir, féodaux — vassaliques — ou territoriaux — naturels. Et cette distinction nous amène à nuancer autrement que ne le fait Georges Martin dans ses conclusions, la dichotomie fondamentale des modèles politiques dans lesquels l'amour est pris. Georges Martin conclut son travail en précisant :

« Dans l'Espagne médiévale, l'amour comme valeur politique constitue un opérateur idéologique de l'intégration du sujet dans l'Etat par identification d'une relation politique contingente aux relations nécessaires de la parenté. Cette identification a été soumise à fonder deux grandes conceptions de l'Etat selon qu'elle a exploité la relation parentale de filiation — modèle impérial — ou celle d'alliance — modèle féodal. Le premier cas traduit la volonté de la Couronne d'imposer sa souveraineté par une définition territoriale de la dépendance, le second le souci de certaines élites de gagner une autonomie de leurs biens et de leurs droits en opposant une définition personnelle de cette dépendance. »²⁹

Nous sommes entièrement d'accord avec l'auteur sur le contenu de ses affirmations. Il nous semble, cependant, que la distinction entre les deux modèles politiques, telle qu'elle est présentée (« relation parentale de filiation » d'un côté et « alliance » de l'autre) peut donner lieu à une regrettable ambiguïté. Nous avons vu, en suivant, d'ailleurs, le développement de Georges Martin, que c'est le principe féodal d'alliance qui reproduit « une relation parentale de filiation », et non pas le modèle « impérial », que nous préférons appeler "royal". La confusion vient de ce que les textes qui prennent parti pour ce modèle-ci, en se fondant sur des considérations territoriales, parlent des individus en tant que "fils" d'une terre et donc d'un

²⁸ « En arrière-fond semble se dessiner un rapport différent du sujet à la jouissance de la terre, le domaine de Valence paraissant constituer, relativement à celui de Bivar, une possession plus autonome, moins directement sujette à l'emprise du pouvoir royaume. On entrevoit là une volonté de privilégier la dépendance personnelle relativement à la dépendance territoriale » (Ibid., p. 39).

²⁹ Ibid., p. 46-47.

souverain "père de la terre". Mais en fait, ce qui compte ce n'est pas tant cette terminologie mais bien plutôt que la naissance sur une terre produit un lien politique de "nature". Les modèles parentaux reçoivent donc dans la théorie politique médiévale un double usage. Du fait de leur insertion dans les pratiques de la *domus* féodale ils peuvent exprimer un lien contractuel. Du fait de leur rapport au génétique, à la naissance, il peuvent aussi sous-tendre un discours politique naturaliste, appuyé sur l'idée de territorialité. Aussi, pour effacer ambiguïtés et confusions, nous considérons que la grande opposition des modèles politiques se joue entre un féodalisme axé sur les alliances artificiellement parentales et, d'un autre côté, un étatsisme royal qui s'appuie sur l'idée de nature. Cette opposition est fondamentale pour ce qui est de l'amour politique, car, en marge de l'amour que définissent les modèles féodaux, se profile un autre type de lien amoureux, entièrement dépendant d'une autre conception du pouvoir, et qui passe par un naturalisme à outrance.

B. Le projet d'Alphonse X : le naturalisme politique

Il est, dans l'histoire des idées politiques médiévales, un moment de transition qui réoriente définitivement les conceptions politiques pour les mettre sur la voie de la modernité. C'est le XIII^e siècle, lorsque furent découvertes, commentées et diffusées les théories politiques aristotéliennes. Parmi les grandes nouveautés que l'aristotélisme fournit à la pensée politique, et qui supposent la naissance de la "science politique" en tant que telle, la plus importante fut sans doute l'idée de nature³⁰. Par le biais de l'aristotélisme, le principe d'une communauté politique fondée sur la nature arrive à s'imposer, donnant raison à quelques esprits visionnaires comme Jean de Salisbury qui, dès le XII^e siècle, avait affirmé, dans son *Policraticus*, que la société était une oeuvre humaine qui imitait la nature. Ce n'est qu'un siècle plus tard qu'il allait vraiment être entendu, à la lumière d'Aristote, par Albert le Grand, saint Thomas, Gilles de Rome, Marsile de Padoue et bien d'autres. Le naturalisme politique, tel que le développe par exemple saint Thomas, part de l'idée que l'homme a une inclination naturelle à constituer avec les autres hommes des communautés politiques. A l'idée, tirée de la *Politique*, d'un homme conçu comme "animal politique", saint Thomas ajoute même la sociabilité : il est "animal politique et social". La société politique est donc une oeuvre de la nature et par conséquent elle

³⁰ Cf. W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, éd. cit., ch. VI et VII, p. 152 à 189; Jeannine Quillet, *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris : Flammarion, coll. "questions d'histoire", 1972, 2^eme partie, ch. III à V, p. 154 à 163.

est une oeuvre parfaite. Mais cela veut dire aussi qu'elle est auto-suffisante, indépendante. Autrement dit, elle constitue un organisme vivant ou, comme l'écrit saint Thomas en opposition au *corpus mysticum* qu'est l'Eglise, un *corpus politicum et morale*, un corps associatif aux fins morales, c'est-à-dire, en accord avec son essence naturelle, le bien-être, le progrès de chacune des parties. Les implications politiques de cette nouvelle conception de la société sont fondamentales. Concrètement, le naturalisme aristotélien a fourni des arguments définitifs à chacune des grandes positions politiques. Il justifie, d'une part, les conceptions ascendantes, "démocratiques", du pouvoir, à partir de l'idée que la souveraineté, appartenant naturellement aux membres qui composent la communauté, est socialement "déléguée". Mais il justifie, d'autre part, l'idée organique du pouvoir et donc la nécessité naturelle qu'une "tête" le dirige, ce qui s'accommodera fort aisément des doctrines théocratiques "descendantes". En Castille, c'est surtout pour légitimer cette deuxième position que l'aristotélisme sera utilisé, combiné, sur le plan juridique, au romanisme. Les doctrines aristotéliennes et le droit romain serviront à mettre en place une idée de la souveraineté de l'Etat directement pensée sous l'égide de la *potestas* royale. Et si nous insistons sur ce point, c'est bien parce que le naturalisme trouve à s'exprimer dans une nouvelle conception de l'amour politique. Loin des déclarations volontaires d'amour de l'imaginaire féodal, le naturalisme politique façonne un lien affectif qui doit *nécessairement* unir les membres de la communauté, d'abord entre eux, en tant que "parties" d'un seul corps, puis, autour du roi, naturellement placé à la "tête" de la communauté organique. Désormais il est dans la "nature" de l'homme — "politique et sociale", selon Thomas — d'aimer ceux qui forment avec lui la communauté et, en même temps, celui qui la dirige.

Une telle conception de l'amour ne pouvait rester inexploitée politiquement par Alphonse X dont les idéaux politiques ne cessent d'aspirer à la constitution d'une souveraineté de l'Etat directement fondée sur la royauté. Le projet politique des *Partidas* consiste à doter la royauté du fondement juridique et idéologique nécessaire à la concrétisation de sa suprématie, de son incontestabilité face à toute aspiration seigneuriale de pouvoir. Ces fondements, Alphonse X les trouve dans l'idée qu'il se fait de la nature. Une nature qui définit une forme de codification juridique — le Droit naturel — et une structure politique, celle de la dépendance territoriale. Or ce double aspect de la nature est directement utilisé pour contrecarrer les conceptions antérieures, celles de la féodalité. En effet, sur le plan juridique, le féodalisme repose sur le droit coutumier, sur les privilèges et les particularismes d'une multiplicité de territoires dont l'indépendance est, aux yeux du roi Sage, révolue. Sur le plan politique, on l'a vu, le féodalisme privilégie la dépendance affective personnelle dont

la contingence peut aller à l'encontre des intérêts royaux. Ce sont ces deux plans que la notion de nature, et les nouveaux rapports affectifs qu'elle impose sont censés balayer. Mettre en place, d'une part, un code juridique unique et applicable sur l'ensemble du territoire soumis à l'autorité royale. Etablir, d'autre part, des liens affectifs entre le souverain et les autres membres du *regnum* qui se passeront de la contingence des liens contractuels parce que le principe de la dépendance naturelle — c'est-à-dire territoriale — les rendra absolument nécessaires. Ainsi, si l'amour politique féodal est celui de la servitude volontaire, l'amour politique naturel, tel qu'il est contenu dans les *Partidas*, est celui de la servitude obligatoire.

1. L'amour politique dans les *Partidas* : Dieu, le roi, la terre

Il ne fait pas de doute que les *Partidas* forment un système politique. Ce système — le contraire nous aurait étonné — est profondément hiérarchique. Mais la grande nouveauté est qu'il ne comporte plus que trois degrés, trois étages, stratégiquement disposés. Au sommet se trouve Dieu, à la base la terre (et ceux qui la peuplent, toutes catégories confondues), et, au milieu, le roi, qui fait justement figure de charnière entre le haut et le bas, c'est-à-dire entre le supra-naturel et le naturel. De cette opposition, directement tirée des cosmogonies anciennes, entre le monde supralunaire et le monde sublunaire — pour prendre, par exemple, la terminologie de la *Physique* aristotélicienne —, le roi est le moyen terme. Autant dire qu'il relève autant de l'un que de l'autre des deux termes qui délimitent le monde. Le roi est la figure par laquelle, transitivement, les astres et les hommes — les fruits de la terre — se touchent. Ce qui explique, d'ailleurs, que, dans l'optique d'Alphonse, l'astrologie soit une science "royale", puisque c'est par le monarque que les hommes s'élèvent vers les étoiles. Sans doute en est-il de même avec la théologie, qu'Alphonse X a aussi directement prise en main. De cette vision de l'astrologie et de la théologie rend compte, par exemple, une oeuvre comme le *Setenario*.

Ainsi donc, les trois niveaux sont Dieu, le roi et la terre, ce qui, vu du bas, depuis l'homme, se manifeste avec une rayonnante clarté. Lorsqu'Alphonse X se demande quel doit être l'amour de l'homme, et tout amour de l'homme, il répond, sans aucune hésitation, qu'il est triple. Amour pour Dieu, amour pour le roi, c'est-à-dire le seigneur naturel, et amour pour la terre :

« Onde dixieron los sabios que asi como ayunto Dios en el home estas tres naturas de almas [razonable, sentidor, criadera] que segunt aquesto debe el amar tres cosas de que le debe venir todo el bien que espera en este mundo

haber et en el otro : la primera es amar a Dios : la segunda a su señor natural : la tercera a su tierra »³¹

La détermination de l'amour de l'homme découle donc de la triplicité de son âme. S'il y a trois âmes différentes en lui, qui, rappelons-le, expriment la hiérarchie même de l'échelle des êtres³², il faut que soient trois les objets de son amour. A l'âme végétative (nutritionnelle) correspond l'amour pour la terre qui nous maintient en être grâce à ses fruits. A l'âme sensitive, l'amour pour le souverain qui indique à chacun des sens de l'homme quelle est sa place dans le monde, qui dirige et oriente désirs et plaisirs. A l'âme intellectuelle, Dieu, le Dieu de l'*intellectum tibi dabo*, le Dieu noétique, premier moteur de toutes les intelligences particulières; le Dieu de raison. De même que toute l'étendue de l'étant est enfermée dans les trois âmes de l'homme microcosme, les trois objets de son amour, la terre, le roi, Dieu, délimitent les bornes de la totalité de ses aspirations, « todo el bien que espera ». Mais, de ce fait, ces objets d'amour constituent aussi ce à quoi, dans la hiérarchie, l'homme est soumis. Et il y a là le signe d'une fabuleuse modernité. Désormais, les objets transcendants pour l'homme ne sont plus un mais trois. Ce qui veut dire que les deux autres sont, en quelque sorte, hypostasiés. Le seigneur devient souverain suprême; la terre devient patrie. L'Histoire, avec le progressif développement de l'autorité royale et la constitution de l'idée de nationalisme ne fera que montrer cette hypostase. Les *Partidas* nous montrent déjà que ce chemin ne peut se faire qu'en constituant un lien qui unisse ces trois objets, de même que l'âme de l'homme ou l'être de Dieu, ne sont uns qu'en étant triples. Ce lien, c'est l'amour, et le catalyseur de ce lien est le moyen terme entre les deux extrêmes, le roi.

a) Le roi

Mais qui est le souverain? D'où vient son pouvoir? Qui doit-il aimer, et comment? Les *Partidas* ne s'attardent pas sur la question d'une origine symbolique et religieuse du pouvoir royal, sujet qui semble avoir passionné davantage les historiens modernes, et qui concerne plutôt les textes d'origine cléricale. Il apparaît,

³¹ *Partidas*, II, tit. XII, éd. cit., p. 93.

³² Le schéma des trois âmes des êtres selon la *scala naturæ*, découle de la vulgate psychologique aristotélicienne dont le point de départ se trouve dans un passage du *De Anima* (II, III, 414a 29-31) où Aristote définit les trois facultés de l'âme : la *vegetativa anima*, la *sensitiva* et la *intellectiva*. Le schéma aristotélicien est un peu plus complexe puisqu'entre la *sensitiva* et la *intellectiva* il faut ajouter la désidérative et la motrice, deux facultés que l'on rattache, dans le schéma simplifié, à la sensitive. Il est devenu important pour les médiévaux, très attachés aux analogies, de ne garder qu'une triade de facultés, pour faire coïncider l'ordre de la nature qu'incarne l'âme humaine en tant que microcosme avec la structure de cette dernière, tant sur le plan philosophique (volonté, mémoire, entendement) que sur le plan physiologique (théorie des trois ventricules : perception, imagination, mémoire).

cependant, que la *potestas* du monarque n'a que faire d'un quelconque transfert du pouvoir temporel agencé par le bras spirituel. Ce bras, en effet, viendrait troubler la triade autour de laquelle tout le discours s'organise. Ce qui légitime, d'après les *Partidas*, la situation de pouvoir du roi n'est rien d'autre que la territorialité de son royaume, idée qui ne sera formulée en France qu'à partir de la fin du XIII^e siècle avec l'expression *rex in regno suo est imperator*. Seulement, cela ne veut aucunement dire que le pouvoir royal soit étranger au spirituel. Bien au contraire. C'est directement de Dieu que le monarque reçoit la terre dont il est le souverain³³. Naturalisme et théocratie peuvent donc faire bon ménage. Mais cela veut dire aussi que le roi est, à l'égard de Dieu, dans une situation de dépendance naturelle. Il doit donc chercher à gagner l'amour de Dieu à travers les vertus théologiques, foi, espérance et charité³⁴. Le premier devoir du monarque est donc d'aimer Dieu de qui il tient la *potestas*.

Mais apparaît aussi dans les *Partidas* l'idée que l'amour pour Dieu implique, chez le roi, l'amour des hommes³⁵. La foi, l'espérance et la charité du monarque ne sont pas uniquement les garantes de l'amour escompté de Dieu, mais aussi de celui des autres hommes :

« Onde el rey que ha fe, et esperanza et caridat es amado de Dios et de los homes, et el que non las ha avienel todo el contrario desto »³⁶

Et c'est que dans les *Partidas* l'amour du monarque pour Dieu fait écran à celui des hommes. Il s'établit une espèce d'analogie politique dont le but est d'affirmer l'autorité du roi. Si le roi doit aimer Dieu et attendre de cet amour l'amour de ses sujets, c'est bien aussi parce que les sujets se trouvent à l'égard de leur prince dans une situation analogue à celle de ce dernier à l'égard de Dieu. Autrement dit, l'amour des sujets pour leur roi s'identifie à l'amour du roi pour Dieu. On retrouve la position mitoyenne du monarque, porté autant vers le haut que vers les bas; sa position charnière, génératrice d'analogies.

Car, c'est bien l'amour pour Dieu et la prise de conscience de la *bonitas* divine qui amène le roi à regarder vers le bas, vers la terre. Aimer Dieu revient donc aussi pour le monarque à aimer la terre dans son double aspect, humain et matériel.

³³ « El nombre del rey es de Dios, et el tiene su lugar en tierra para facer justicia et merced » (*Partidas*, II, tit. XIII, loi I, éd. cit., p. 103).

³⁴ Cf. *Partidas*, II, II, loi II; et II, V, loi VII.

³⁵ « Et al que esto ficiere, facerle ha por ende nuestro señor Dios en este mundo quel conoscan los suyos en verdat, el amaran en bondat, el temeran con derecho, et desi darles ha el paraiso en otro siglo, que es complido bien et acabada honra sobre todas las otras cosas que seer puedan » (*Partidas*, II, II, II, éd. cit., p. 16).

³⁶ *Partidas*, II, V, VII, éd. cit., p. 30.

Commençons par l'aspect humain. Le roi doit aimer son peuple de trois manières, avec de l'amour proprement dit, en l'« honorant » et en le "conservant". Chacune de ses manières se divise en trois pour définir dans sa totalité l'image fonctionnelle du monarque idéal selon les codifications du bas Moyen Age : roi justicier, protecteur, législateur, et juge³⁷. C'est donc à travers l'amour du roi que se définit son rapport au peuple et par conséquent sa fonctionnalité. La manifestation de l'amour proprement dit passe par la métaphore du corps, du *corpus politicum*, dont le roi est la tête et, par conséquent, l'âme, et les sujets les membres³⁸. La métaphore corporelle implique un amour qui s'inspire du modèle paternel, puisque, dans cette position de tête, de chef, il est une espèce de père. Et c'est comme un père qu'il doit faire preuve de justice : « seerles ha como padre que cria a sus fijos con amor, et los castiga con piedat »³⁹. Il doit donc manifester son amour avec les trois vertus du père : générosité (« habiendo merçed »), piété et miséricorde. Savoir "donner" quand il le faut, savoir "châtier" à bon escient, savoir "pardoner"⁴⁰. L'amour du roi est justice, mélange de grâce, de fermeté et de tempérance.

La deuxième forme d'amour royal consiste à honorer le peuple. Là, il est question de « razonar », rendre raison et rendre discours. Les trois manières sont, en effet, mettre chacun à la place qui lui *revient* par sa dignité ou ses mérites; rendre compte de cette place par la parole en louant cette dignité et ces mérites; vouloir que le peuple lui-même rende au roi la pareille, « lo razonen asi ». Il s'agit d'honorer pour être soi-même honoré⁴¹.

Enfin, la conservation est aussi triple. Ce roi "protecteur" de son peuple doit l'être face à trois dangers : le roi lui-même, les hommes entre eux et les étrangers. Non seulement il doit veiller à ne pas être lui-même un danger pour le peuple, mais aussi il doit maintenir l'ordre social en empêchant que s'exerce la violence au sein de son peuple. Ce qui, comme on l'a vu, était déjà l'un des préceptes de l'amour du roi

³⁷ Cf. J.M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid : Eudema, 1988, ch. 3, p. 151-164.

³⁸ « el es alma et vida del pueblo »; « el es cabeza de todos, dolerse debe del mal que rescibieren, asi como de sus miembros » (*Partidas*, II, tit. X, loi II).

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ Respectivement : « habiendo merced dellos faciendoles bien quando entendiere que lo han meester »; « habiendoles piedat et doliendose dellos quando les hobiese a dar alguna pena con derecho » et « habiendoles misericordia para perdonarles a las vegadas la pena que merescieren por algunos yerros que hobiessen fecho » (*loc. cit.*).

⁴¹ « poniendo a cada uno en el logar quel conveniere »; « onrandolos de su palabra loando los buenos fechos... »; « queriendo que los otros lo razonen asi, et honrandolos asi sera el honrado » (*loc. cit.*).

dans le féodalisme. De même, étant donné que son peuple se définit par la présence de frontières, apparaît l'idée d'une agression extérieure à ces limites territoriales⁴².

Si l'idée de territorialité est un des fondements de l'autorité royale, on comprend que l'amour du roi ne se porte pas uniquement sur les personnes mais aussi sur la terre dont il est le seigneur :

« *tenudo es el rey non tan solamente de amar et honrar et guardar a su pueblo [...] mas aun lo debe fazer a la tierra misma de que es señor* »⁴³

Cet amour pour la terre a une signification éminemment économique. Il ne s'agit pas d'un amour abstrait, passionnel et désintéressé, comme la *pietas* dont parlait le Tostado qu'il mettait sur le même plan que l'amour pour les enfants. L'amour du monarque passe par la volonté d'exploiter la terre et par la mise en application de tous les moyens pour y parvenir; deux temps qu'Alphonse X appelle « *voluntad* » et « *fecho* ». Intention et réalisation doivent se conjuguer pour que la terre, véritable base du royaume, s'intègre dans un système de production économique. Il est donc dans le devoir du monarque de faire peupler sa terre, et d'y installer des laboureurs qui pourront la cultiver. Le politique rejoint ainsi l'économique, ce qui est aussi l'une des modernités du projet alphonsin. La Couronne apparaît comme le garant de la puissance économique du royaume. C'est à elle, par son amour, que revient la tâche de rendre la terre riche. Ce qui est déjà avouer son entière domination sur le territoire. Par cet amour royal pour la terre, c'est le passage de l'exploitation seigneuriale à l'idée d'une exploitation nationale qui transparait. Mais, c'est aussi confier à la royauté le sens moral de la communauté que prévoit l'aristotélisme et dont saint Thomas rend compte avec l'idée de *corpus politicum et morale*. Veiller à l'exploitation de la terre, c'est situer le bien-être social auquel doit tendre toute la communauté dans les intérêts même de la royauté :

« *la que es de voluntad debe seer cobdiciando que sea bien complida et poblada et labrada et placerle siempre que haya en ella buenos tiempos : la segunda que es de fecho es en facerla poblar de buena gente, et ante de los suyos que de los estraños, si los podiere haber asi como de caballeros et de labradores et de menestrales.* »⁴⁴

Si on songe à l'accroissement territorial de la couronne de Castille sous Ferdinand III et Alphonse X, comment ne pas voir dans cette conception de l'amour pour la terre le résultat d'une intention politique colonisatrice? D'ailleurs, la fin de la citation

⁴² « *los debe guardar en tres maneras : la primera de si mismo [...] la segunda [...] del daño dellos mismos [...] la tercera [...] que les podiere venir de los defuera* » (*loc. cit.*).

⁴³ *Partidas*, II, tit. XI, loi I.

⁴⁴ *Id.*

confirme cette hypothèse. Il vaut mieux peupler la terre avec les "siens" plutôt qu'avec les étrangers. Voilà une des premières occurrences, dans l'histoire des idées politiques, d'un nationalisme démographique. Comme nous le verrons, les *Partidas* établissent un code de la nationalité aux implications politiques cruciales. Ailleurs en Europe, en France et en Angleterre, il faudra attendre le XIV^e, voire le XV^e siècle, pour que de telles idées soient recueillies dans les textes politiques⁴⁵. L'amour pour la terre sert donc à augmenter le nombre de "régnicoles", selon l'expression qu'emploie Bernard Guenée. Il a donc une finalité politique indéniable. L'accroissement du nombre de "naturels" d'un roi, équivaut à l'accroissement du pouvoir royal lui-même. Cette fonction politico-économique d'un amour pour la terre ainsi défini est encore plus appuyée par les catégories sociales dont Alphonse X pense qu'elles sont utiles pour peupler les terres. « Cavalleros », « labradores » et « menestrales », des chevaliers pour protéger la terre, des laboureurs pour la cultiver et des artisans pour y exercer une activité économique. Autrement dit, des trois ordres de la société féodale, le roi Sage ne retient que ceux qui sont directement "utiles" sur un plan économique. On remarquera, en effet, la totale absence d'*oratores* dans le schéma proposé par Alphonse. Pour, l'auteur des *Partidas*, la terre, aussi bien dans sa dimension humaine que territoriale, est essentiellement un espace politique et économique. L'amour du monarque pour la terre recèle la volonté de puissance. La mainmise de l'autorité royale sur la terre entraîne la création d'un double pouvoir censé servir les intérêts de la Couronne : un pouvoir de contrôle et de coercition, incarné par les gens d'armes; un pouvoir de production exercé par les *laboratores*. Ce qu'Alphonse appelle le "peuple".

b) Le peuple

Qui est le peuple pour Alphonse X? Dans les représentations féodales de la société ne peut être dit "peuple" que l'ensemble des *pauperes*, c'est-à-dire ceux qui, dans le schéma de la trifonctionnalité sociale, sont identifiés aux *laboratores*⁴⁶. Le roi Sage s'oppose directement à cette définition du peuple qu'il critique ouvertement :

« Cuidan algunos homes que pueblo es llamado la gente menuda, asi como menestrales et labradores, mas esto non es asi... »⁴⁷

⁴⁵ Cf. B. GUENEE, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les Etats*. Paris : PUF, coll. "Nouvelle Clío", 1971, p. 130-132.

⁴⁶ Cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, éd. cit.

⁴⁷ *Partidas*, II, tit. X, loi I.

En revanche, il donne du peuple une définition qui correspond davantage à celle de l'aristotélisme. C'est l'ensemble des personnes qui dans une communauté donnée concourent ensemble et chacun selon sa fonction au bien-être social de ladite communauté :

« pueblo llamaron el ayuntamiento de todos los homes comunamente de los mayores, et de los menores et de los medianos : ca todos estos son meester et non se pueden excusar, porque se han a ayudar unos a otros para poder bien vevir et seer guardados et mantenidos. »⁴⁸

Alphonse X, reprend à son compte l'idée aristotélicienne selon laquelle tous les sujets sont nécessaires pour la réalisation du bien commun. Le roi Sage définit déjà l'idée d'une *res publica* plutôt que l'idée féodale de peuple, limitée aux seuls *laboratores*. En d'autres termes, la totalité des habitants du territoire du royaume est concernée par cette notion de peuple. Et c'est cela qui est fondamental : Alphonse X, à l'encontre des discours politiques antérieurs, fondés sur la différence et la hiérarchie des ordres sociaux, parle et légifère au nom de tous. S'il définit l'amour du peuple, il définit l'amour de tous les habitants d'un royaume.

Les devoirs d'amour du peuple présentent la même structure que ceux du roi. Il doit aimer Dieu, le roi et la terre naturelle, ce qui nous fait retrouver les trois termes, les trois degrés sur lesquels repose notre analyse des *Partidas*. En premier lieu, donc, le peuple doit aimer Dieu. Cela semble aller de soi. Les arguments présentés par Alphonse X correspondent tout à fait à ceux qui sont couramment présentés pour justifier un tel amour et que nous avons déjà vu au fil de notre recherche. Ils concernent la dette générationnelle de l'homme, ce qui permet d'établir une analogie entre cet amour et celui des parents⁴⁹. De même, l'amour pour Dieu est recherché afin de voir Dieu, comme le suggère saint Augustin⁵⁰. Il est cependant un autre argument qui prend dans le discours d'Alphonse un sens éminemment politique. C'est l'usage qu'il fait de l'idée chrétienne d'*agapè* et dont l'auteur fait en sorte qu'elle aille de pair avec le principe aristotélicien de la sociabilité naturelle de l'homme. Alphonse fait découler la prescription du Lévitique "tu aimeras ton prochain comme toi-même" (Lev., 19, 18) directement du premier commandement du Décalogue, l'amour pour Dieu :

⁴⁸ Id.

⁴⁹ « Et si naturalmente en este mundo aman los fijos a sus padres porque nascieron dellos, et esperan su buen fecho et heredar sus bienes despues de su muerte, mucho mas debe el home amar a Dios quel fizo de nada, et le dio alma de consciencia et de entendimiento » (*Part.*, II, tit. XII, loi VI, éd. cit. 98-99). Nous avons déjà cité ce texte dans un autre contexte. Cf. *supra*, p. 75.

⁵⁰ « ca asi como lo dixo Agostin, amor es una virtud por la qual desejan los homes veer a Dios et usar de sus bienes » (*Part.*, II, tit. XII, loi VI, éd. cit. 98).

« est se prueba por la vieja ley en que dice amaras a tu señor dios de todo tu corazon, et de toda tu alma et de toda tu voluntad, et a tu vecino como a ti mismo... »⁵¹

Autrement dit, il fait découler de l'amour pour Dieu l'amour entre les hommes, condition *sine qua non* de l'existence de la communauté sociale :

« Et por ende debe el pueblo amar a Dios sobre todas las cosas del mundo, ca amando a el, amarse han unos a otros. »⁵²

Les arguments religieux peuvent donc avoir aussi une utilité politique. La finalité politique de l'amour sacré est bien d'affirmer l'amour et la concorde entre les hommes au sein d'une *civitas* idéale, autant de Dieu que du roi.

Et nul doute que les deux soient liés. Car la *potestas* du roi émane de Dieu comme le nom de roi : « el nombre del rey es de Dios »⁵³. Le naturalisme politique d'Alphonse X est donc aussi une théocratie. Le pouvoir du roi est l'incarnation sur terre du pouvoir divin dont il est le "bras temporel". De l'amour spirituel à l'amour temporel, c'est l'idée d'une obéissance et d'une servitude obligatoires qui est en jeu :

« Et otrossi como el es su señor temporalmente et ellos sus vasallos et como el los ha de castigar et de mandar et ellos han de servir et obedescerle. »⁵⁴

A travers le principe d'une continuité du spirituel au temporel, Alphonse X légitime la soumission de tous les sujets autant qu'il rend l'autorité royale incontestable, irrévocable. En effet, à cette déclaration de principes suit un long développement sur l'impossibilité du tyrannicide. Si la *potestas* royale émane de Dieu, comment pourrait-on s'y opposer. Si, comme de nombreuses analogies tendent à l'exprimer, le roi est un "père de la terre", comment ses fils pourraient-ils oser lever le bras contre lui? L'hypothèse est donc une vaine conjecture. D'autant plus que si la révocation du roi était possible cela voudrait dire que l'amour du peuple ne serait pas entièrement fondé, qu'il serait sujet à changements, au hasard des humeurs des uns et des autres. Ce serait un amour capricieux car conditionné par des contingences. Or cet amour, qu'Alphonse appelle « por antojanza » est exactement le contraire de l'amour que doivent avoir les vassaux pour leur roi. Essayant de répondre à la question des raisons pour lesquelles le peuple doit aimer son roi (*Part.*, II, XIII, XIV), Alphonse X en vient à établir une distinction entre deux formes d'amour. L'amour « sobre cosa flaca » — « quando entra en las voluntades de los homes como por antojanza » — et

⁵¹ Id.

⁵² Id.

⁵³ *Part.*, II, tit. XIII, loi I.

⁵⁴ Id.

l'amour « sobre firme » où il n'est plus question de volonté, de caprice, mais d'obligation : le « deudo ». Obligation, dette, qui peut être de deux sortes, soit naturelle (du fait du sang ou de la naissance : « debdo de linage o de naturaleza ») soit contractuelle (un bénéfice attendu de la chose aimée). On constate que ce qui est volontaire ne peut pas être ferme et que ce qui est obligatoire ne peut que l'être. N'est-ce pas là une apologie de l'autoritarisme? C'est, en tout cas, de cet amour là, ferme et obligatoire, que les sujets doivent aimer leur roi : « deste amor dixieron que debe el pueblo amar al rey, et non por antojanza »⁵⁵. Le peuple tout entier, vassaux et sujets, qu'Alphonse confond déjà, doit donc aimer, honorer et conserver son roi, dans son âme, dans son corps et dans ses actions. Faute de déplaire à Dieu lui-même. Car Alphonse couronne, si l'on ose dire, son argumentation d'une *auctoritas* biblique. Selon Salomon, le peuple qui n'aime pas son roi n'aime pas Dieu et mérite peine et châtement dans l'autre monde. L'amour pour le roi, comme celui pour Dieu, est Gloire éternelle. Le "désamour" est tourment infernal dans l'au-delà mais aussi, attention, ici-bas, car le roi a le droit de châtier le désamour à son égard⁵⁶. Le désamour, c'est déjà le crime de lèse-majesté.

De quelle manière doit-on donc aimer ce roi? Sur ce point, Alphonse semble suivre la construction systémique qu'il avait déjà pratiquée dans d'autres oeuvres, comme le *Setenario*, dont chaque démonstration est construite sur le chiffre sept. Ici, c'est l'analogie avec les âmes de l'homme qui permet la construction. Etant donné que, sur le plan analogique, le roi correspond à l'âme sensitive de l'homme, c'est avec ses dix sens — dix, oui, mais onze, de fait — qu'il doit l'aimer. Il faut aimer le roi en *voyant*, en *entendant*, et en *sentant* de loin son bien pour lui éviter son mal. Il faut avoir *plaisir* (il s'agit du goût) à la renommée du roi et se plaindre de sa mauvaise réputation. On doit toujours *dire* (parole⁵⁷) la vérité au roi et ne jamais lui mentir. Il faut *toucher* à toutes les affaires qui peuvent lui procurer du bien et jamais à celles qui peuvent le nuire. A ces six sens externes s'ajoutent les cinq sens internes de l'âme sensitive. « Seso comunal », qui apporte au roi conseil; suivi de la « fantasia », la « imaginacion », la « asmadera » et la « remembradera »⁵⁸. Qu'exprime cette construction rhétorique, ce catalogue d'amours appliquées à chaque sens? Essentiellement une idée : l'amour du peuple est une série interminable

⁵⁵ *Part.*, II, tit. XIII, loi XIV.

⁵⁶ « et esta palabra dixo [Salomon] afirmando que debie asi seer, porque ningun home non podrie amar a Dios complidamente sinon amase a su rey [...] et sin la venganza que tomarie Dios dellos en el otro siglo, no los debe el rey amar en este, mas darles pena segunt fuere el yerro del desamor que mostraren » (*Part.*, II, tit. XIII, loi XIV, éd. cit. p. 112-113).

⁵⁷ A la même époque, Raymond Lulle parle aussi de *Lo sise seny lo qual appel.lam affatus* (la parole).

⁵⁸ Cf. *Part.*, II, tit. XIII, lois I à XI.

d'obligations, que les facultés de l'homme, autant externes qu'internes, ont été mises, par une espèce de téléologie politique, au service du souverain. Tout de l'homme doit être ramené à la soumission politique, et son âme et son corps. Tout ne cesse de dire, dans la nature même des choses et des hommes, qu'il y a un roi qui est fait pour aimer en commandant, et un peuple qui sert en aimant.

2. Les conséquences du naturalisme

Le système de l'amour politique tel qu'il est mis en place dans les *Partidas* modifie substantiellement certains schémas des représentations féodales. De la modification la plus importante nous avons déjà eu l'intuition, c'est celle de la valeur politique du schéma trifonctionnel de la société. Le naturalisme écrase les différences pour ne laisser qu'une distinction, celle entre le souverain et son peuple. Mais cela veut dire que les concepts traditionnels des liens politiques vont eux aussi être modifiés. Y a-t-il encore une place pour les liens de sang, pour les liens de vassalité?

a) Politisation des liens de parenté

Si les *Partidas* constituent un effort pour fonder en droit et en raison le pouvoir royal, il s'ensuit que le monarque devient la principale référence, le paradigme social sur lequel le peuple doit s'aligner. Ainsi, tous les liens du roi sont-ils des liens politiques. A commencer par ses liens de parenté. L'*affectus naturalis* du roi est fondamentalement politisé dans les *Partidas*, c'est-à-dire qu'il n'est pas décrit comme un simple sentiment mais en rapport avec des réalités politiques.

Tel est le cas de l'amour pour sa femme. Il se manifeste, comme l'amour du roi pour le peuple, à travers le triple mouvement "aimer", "honorer" et "conserver", le but étant d'être payé de retour de cet amour, cet honneur et cette conservation : « Onde el rey que desta guisa amare et honrare et guardare a su muger, sera el amado et honrado et guardado della »⁵⁹. De ce fait, ce sentiment est déjà la recherche d'une réciprocité qui, comme dans le cas de l'amour pour le peuple, n'est rien d'autre que la recherche de l'amour, de l'honneur et de la conservation du monarque lui-même. Mais tant d'analogies avec l'amour pour le peuple ne peuvent pas ne pas attirer notre attention. Il est vrai que le véritable sens politique de l'amour conjugal du roi est de servir d'*exemple* aux yeux du peuple : « et dara buen exemplo a todos los de su

⁵⁹ *Partidas*, II, tit. VI, loi II, éd. cit., p. 42.

tierra »⁶⁰. L'amour conjugal du roi est donc politiquement exemplaire, il doit montrer cette réciprocité dans la dilection et la vénération à partir de laquelle le peuple doit aimer le roi. Et une analogie s'impose, bien qu'elle ne soit pas explicite dans le texte des *Partidas*; celle entre le Christ, élément masculin, et l'Eglise, élément féminin, souvent assimilée par la littérature spirituelle, à l'épouse, à l'épouse exemplaire, derrière l'image métaphorique de laquelle se cachent tous les fidèles.

On retrouve cette même politisation des liens parentaux dans l'amour du roi pour ses enfants. Bien entendu, on n'évacue pas le pur *affectus naturalis*, l'affection qui vient directement de la génération, du sang. Mais il n'est, dans la démonstration d'Alphonse X, que la première des raisons⁶¹. La deuxième, elle, est purement politique. Le roi doit aimer son fils pour lui laisser après sa mort le souvenir des bonnes choses qu'il est censé faire :

« la segunda por remembranza que finca en su lugar despues de su muerte para facer aquellas cosas de bien que el era tenuto de facer. »⁶²

Cela revient à une acceptation implicite du principe d'une royauté directement dynastique. L'amour du roi pour son fils est aussi exemplaire; il doit servir à donner au fils la doctrine morale qui lui permettra de gouverner à son tour avec la même *bonitas*. Mais il y a plus. L'amour du roi pour son fils doit déboucher sur une perfectibilité morale. Il doit non seulement chercher à faire en sorte que son fils soit aussi bon que lui, mais en plus à le rendre meilleur que lui. Parce que le royaume, comme la cité aristotélécienne, doit être en perpétuel progrès, « de bien en mejor » :

« Et aun amor les debe haber señaladamente que aviene mas a rey que a otro home, et esto es quel debe placer que sus fijos sean mejores que el, non porque el faga por ellos cosa quel este mal, nin porque mengue en su honra, mas si ellos sopiesen seer tan buenos por si quel venzan de bondat, debel mucho placer et gradescerlo a Dios; et quando desta manera fuere, pujara el linaje siempre de bien en mejor. »⁶³

L'amour pour les enfants, mélange de nature et de bonté, est le moyen de la perfectibilité de la Couronne. A la différence d'autres textes portant sur l'amour entre parents et enfants, ici cet amour est conçu sous l'angle de la politique. Parce qu'en fin de compte, ces fils ne sont pas ici perçus comme fils en tant que tels, mais comme *héritiers*, héritiers d'une terre et d'une fonction politique, ce que met bien en

⁶⁰ Id.

⁶¹ « la primera porque vienen dellos, et son como miembros de su cuerpo » (*Part.*, II, VII, I, éd. cit. p. 43).

⁶² Id.

⁶³ Id.

évidence l'expression « *remembranza que finca en su lugar despues de su muerte* ». La filiation du roi, c'est l'héritage politique.

Comment ce système s'applique-t-il à ceux qui entretiennent avec le roi des liens de sang? Alphonse X écarte tout risque d'un retour aux conceptions féodales en recourant à la nature comme élément politique de domination. Les "parents" du roi sont encore plus obligés à son égard que les autres. Le lien de sang ne fait qu'accroître la hiérarchie, la servitude obligatoire. Si l'on regarde cette relation du côté du monarque, il ne s'agit que d'une obligation "naturelle" d'amour, analogue à celle qu'exprime le monde animal. C'est le « *deudo de linage* »⁶⁴. De la part du roi, cet amour est éminemment réflexif. Tout bien, tout bénéfice accordé aux membres de la famille, revient, pour le monarque à se l'accorder à lui-même. En effet, en échange d'un peu plus d'amour, d'un peu plus de générosité⁶⁵, le roi perçoit de ses parents le meilleur service qui soit⁶⁶. Cela ne saurait plus nous étonner. Nous avons vu que toutes les amours du roi sont faites pour servir ses propres intérêts, elles sont toutes, en quelque sorte réflexives. C'est du côté des parents que la relation est intéressante. Car Alphonse se sert de l'argument de nature pour accroître l'idée de dépendance à l'égard du monarque. Si dans la plupart des relations, l'amour pour le monarque consiste à "aimer, honorer et conserver", le terme de l'honneur disparaît dans la relation de la famille royale. A la place, c'est l'obéissance que retient Alphonse. La triade devient ainsi "amour, *obéissance* et conservation". L'amour, vient du lignage; l'obéissance, du « *señorio* » et la conservation, du bénéfice⁶⁷.

Le cas du « *deudo de linage* » est très intéressant parce qu'il met en lumière l'une des principales conséquences du naturalisme territorialiste d'Alphonse X. Les « *deudos* » se sont multipliés par rapport à l'ancien système féodal. Chez les parents du roi il est triple. Celui de l'amour, qui vient des obligations naturelles parentales (celles des animaux muets "sans raison"); celui de l'obéissance, issu de l'obligation

⁶⁴ « Si las animalias que son cosas mudas et non han entendimiento aman a las otras que son de su natura allegandolas a si, et ayudandolas quando les es meester, mayormente los deben los homes facer que an entendimiento et razon porque lo deben facer. Et a los que mas esto conviene son los reyes » (*Part.*, II, tit. VIII, loi I).

⁶⁵ « otrosi los debe el rey amar, et honrar et facer bien mas que a otros homes » (id.). Cette idée fera son chemin jusqu'Alonso de Cartagena, grand lecteur d'Alphonse X. L'évêque de Burgos écrit, dans son *Discurso sobre la precedencia del rey catholico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea* (in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. 116, 1959, p. 208a) : « la noblesa civil es una qualidad dada por aquel que tiene el principado, por la qual paresce que el que la rescibe es mas quisto e amado del principe que los honestos plebeyos que comunmente llamamos pecheros ».

⁶⁶ « ningunos homes nol servirian mejor que ellos » (id.).

⁶⁷ « Et otrosi ellos debenlos amar et obedescer et guardar sobre todas las cosas del mundo; et amarlos deben por razon del linage, et obedescer por el señorio, et guardar por el bien fecho » (id.).

naturelle territoriale — le « señorío » naturel et rationnel — et celui de l'obligation contractuelle "féodale" — la réciprocité des services. Double lien naturel donc, et un lien contractuel, qui fait des "parents" du roi les êtres les plus soumis, les plus obligés à l'amour pour le roi. En effet, à la première marque de désamour, qu'il s'agisse d'un manque de respect, d'un manque d'obéissance ou d'un manque de reconnaissance, c'est une royale mise au ban qui s'ensuit. Le roi ne peut garder près de lui ceux de son lignage qui ne lui sont pas entièrement et absolument soumis⁶⁸. Ce qui compte, c'est donc cette idée introduite par Alphonse que la nature, par le biais de la territorialité, redouble le lien contractuel traditionnel, fondé sur les services — le « bien fecho », — qui unissait royauté et vassalité.

b) La double vassalité

Les *Partidas* ne suppriment pas la vassalité mais elles en modifient profondément le sens politique. A partir de la définition territoriale du "seigneur", la vassalité concerne désormais toutes les personnes se trouvant sur le sol du royaume⁶⁹. Cela a donné lieu à une confusion entre les notions de "vassal" et de "sujet", présente dans les *Partidas* et qui sera totale au XV^e siècle. Ainsi, par exemple, Alonso de Cartagena, lecteur attentif des lois des *Partidas* que nous analysons, dira des laboureurs qu'ils sont "vassaux" du roi, ce qui n'aurait eu aucun sens dans le système social antérieur⁷⁰. Tel est le « vasallaje » par nature, c'est-à-dire qui relève du droit naturel, par lequel le roi est en son royaume l'empereur de tous, et par lequel tous sont tenus de révéler le roi en l'aimant, en l'honorant et en le conservant, comme on l'a vu. Mais à cette forme-là il faut en ajouter une autre, l'ancienne, celle de la vassalité féodale qu'Alphonse n'exclut évidemment pas. Celle-ci est réservée à une minorité de personnes directement au service du roi. C'est la vassalité devenue chevalerie, contractuellement unie au roi, par un pacte qui vient redoubler les obligations naturelles :

« Otrrosi es dicho señor todo ome que ha poderio de armar y dar por nobleza de su linaje. E aeste atal non le deuen de llamar señor si non aquellos que son vasallos & rresçiben bien fecho del & vasallos son aquellos que

⁶⁸ « Errando los parientes del rey con el, o en desamor quel hobieren de manera que nol quisiesen obedescer, nin guardar nin servir como deben, debelos el rey extrañar et alongar de si » (*Part.*, II, tit. VIII, loi II).

⁶⁹ « Señor es llamado propia mente aquel que ha mandamiento y poderio sobre todos aquellos que viuen en su tierra. A este tal deuen lloamar todos señor tan bien sus naturales como los otros que vienen a el a su tierra » (*Part.*, IV, tit. XXV).

⁷⁰ « Mas otras maneras maneras de vasallaje que de suso nombramos en que los mas de los vasallos son labradores y pechan » (A. de Cartagena, *Doctrinal de los caualleros*, Burgos, 1487).

rresçiben honrra & bien fecho delos señores. Asi como caualleria o tierra o dineros por seruiçio señalado que les ayan de fazer. »⁷¹

Certes, dans ce passage Alphonse parle, d'une manière générale de tout seigneur féodal, dont la possibilité d'avoir des vassaux selon les coutumes anciennes est amplement respectée dans les *Partidas*. Seulement, la confusion qui tend à se produire dans le texte, entre cette forme de vassalité et la chevalerie et la fréquente apparition du personnage du roi dans la description des différents rituels de vassalité nous autorise à prendre "seigneur" pour un synonyme de roi. Ne serait-ce que parce que le système mis en place pour parfaire la féodalité est absolument transitif. Etant donné que tout seigneur particulier est en même temps le vassal du roi, tout vassal de ce seigneur l'est aussi du roi. Autrement dit, quand elle reprend les schémas de la féodalité la vassalité devient double : naturelle, par le biais du *merum imperium*; contractuelle par le « señorío ». Ce qui veut dire que toutes les marques de révérence — d'amour — du vassal en tant que tel, doivent être doublées de celles qui relèvent de la dépendance naturelle :

« Empero al rrey tambien los rricos omnes como los otros de su señorío son tenudos de vesarle la mano en aquellas sazones mesmas que deximos de suso & avn gela deuen vesar cada que el va de vn logar a otro & le salen arreçebir & cada quando que viniere de nueuo asu casa o se quitaren del para yr aotra parte. E quando les diere algo o les prometiere de fazer les bien & merçed. E esto son tenudos a fazer al rrey *por dos razones*. La vna *por el deudo dela naturaleza* que han con el. La otra *por rreconoçimiento del señorío* que ha sobre ellos. »⁷² (souligné par nous)

Double vassalité, double soumission, double révérence. Le terrain est donc préparé pour le progressif passage à une monarchie "cérémonieuse", où les marques de l'affection pour le roi s'enlisent dans une solennité surfaite et codée. Comme celle qu'essayera d'imposer Pierre IV d'Aragon, dit à juste titre le "cérémonieux", instigateur de deux traductions cruciales en catalan, d'une part les *Leges palatinæ* de Jacques II qui donneront les *Ordenacions palatines* et, d'autre part, bien entendu, les *Partidas* d'Alphonse X. La vassalité traditionnelle est donc conservée dans les *Partidas*, qui décrivent avec luxe de détails les différents rituels symboliques par lesquels un pacte d'amour est signé entre le seigneur-souverain et le vassal-chevalier. Mais elle est pleinement annexée à la logique politique et affective du *merum imperium*. Tous les sujets ne peuvent pas être dits "vassaux" dans ce sens traditionnel, mais tous ces derniers sont irrémédiablement sujets, sujets du roi et au

⁷¹ *Part.*, IV, tit. XXV.

⁷² *Id.*

roi. Parce que ce qu'ils ne peuvent aucunement nier, c'est le fait qu'ils sont avant tout des "naturels".

c) Le roi et les "naturels"

Une des grandes nouveautés introduites dans la pensée politique par les *Partidas* est l'idée de « natural ». Pour la première fois, le lien politique est ouvertement déclaré comme "national". Et pour la première fois, cette nationalité ou "naturalité" est associée aux frontières de l'Etat, c'est-à-dire de la Couronne. Le schéma politique commence donc à se préciser d'une manière définitive. Une terre implique un souverain et des naturels qui sont dans une situation de dépendance naturelle autant à l'égard de la terre qu'à l'égard du souverain. Cette dépendance entraîne l'amour. Un amour qui est dévotion, voire sacrifice. C'est l'unité de cet amour pour le seigneur-souverain et pour la terre qu'Alphonse met en lumière au titre XXIV de la quatrième Partida, au sujet des « naturales » : « del deudo que han los naturales con sus señores & con la tierra en que biuen & como deue ser guardada esta naturaleza entre ellos ». Amour pour le souverain et amour pour la terre vont donc nécessairement de pair, avec des engagements et des obligations identiques allant même jusqu'au sacrifice de soi s'il le faut :

« A los señores deuen amar todos sus naturales por el deudo dela naturaleza que han con ellos [...] & resçebir buena muerte por los señores si menester fuere por la buena & honrrada vida que ouieron con ellos. E a la tierra han grand deudo de amarla & acresçentarla & morir por ella si menester fuere. »⁷³

L'homme, dans sa plus grande généralité, n'est plus tellement sujet ou vassal, mais bien plutôt « natural », né ou résident dans une terre placée sous l'autorité du seigneur-souverain. Ce lien affectif politique qui passe autant par la révérence au roi que par l'attachement à une terre est fondateur des représentations politiques ultérieures. C'est par lui que se constitueront aux XIV^e et au XV^e siècles les idées de Nation et d'Etat, ou, pour reprendre une expression chère aux historiens, la conception moderne de l'Etat. Qu'allait devenir le principe d'amour politique dans un tel contexte?

C. L'amour politique a-t-il encore un sens à la fin du Moyen Age?

⁷³ *Part.*, IV, tit. XXIV.

1. La situation des liens politiques à la fin du Moyen Age

a) Concrétisation des données nouvelles

Les *Partidas* sont en avance sur leur temps. Le système politique qu'elles décrivent ne sera vraiment applicable et appliqué qu'aux XIV^e et XV^e siècles. Elles préconisent déjà l'idée que la communauté politique, le *populus*, doit nécessairement passer par la communauté territoriale, "raciale" et linguistique⁷⁴, la *natio*, une conception qui, à la suite des querelles théoriques entre Augustiniens, Averroïstes et Thomistes, finira par s'imposer. Ainsi, le mode affectif propre à la *natio* pourra se reporter sur le *populus*, sur l'unité strictement politique.

Certes l'amour pour la patrie n'est pas une nouveauté. Le Moyen Age n'a cessé d'affirmer l'*amor patriæ*, en s'inspirant des auteurs de l'Antiquité, Cicéron, Horace, Caton... On stigmatisait le traître à la *patria*, de même qu'on louait à outrance ceux qui étaient à même de mourir pour la patrie, *pro patria mori*. Mais là aussi un glissement sémantique s'est opéré. Si cet amour est une constante, c'est, en revanche la notion de terre, de *patria* qui s'est modifiée. Jusqu'au XIII^e siècle la *patria* a une signification imprécise, tantôt régionale, tantôt spirituelle. Elle est l'espace immédiat du quotidien et guère plus⁷⁵. La progressive consolidation de frontières géographiques qui deviennent vite des frontières politiques confère à l'idée de *patria* un sens éminemment politique qu'elle n'avait que très rarement auparavant. L'amour pour la patrie peut alors devenir amour pour la Nation, pour l'Etat, comme le souligne Bernard Guenée :

« Puisque les hommes de la fin du Moyen Age considèrent maintenant leur Etat comme leur pays, toute la force affective et émotionnelle qui s'attache au mot et à l'idée de pays soutient désormais l'Etat. Un Etat, à la fin du Moyen Age, ne tire pas simplement sa force de l'obscur sentiment qu'a son peuple d'être une "nation". Il s'appuie aussi sur le sentiment bien plus élaboré qu'est l'amour du pays, et sur la conviction que ce pays pour lequel chacun doit désormais vivre et mourir, c'est cet Etat. »⁷⁶

Dès lors, l'habitant d'un Etat ainsi associé à la *patria* devient un "naturel", opposé d'une manière de plus en plus tranchée à l'« étranger ». La nouvelle idée de naturel et d'étranger est tout à fait liée à celle d'Etat. En effet, dans le féodalisme, le

⁷⁴ D'où la défense, chez Alphonse X, d'une langue "nationale" qui serait la langue d'Etat. Farouche partisan de l'*imperium*, il avait déjà compris que la langue, comme le dira plus tard Nebrija, est la « compañera » de l'empire.

⁷⁵ Comme l'indique B. GUENÉE, « plus ordinairement, son pays, pour un moine, c'est son monastère, pour un paysan, c'est son village, pour un bourgeois, c'est sa ville » (B. GUENÉE, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles*, éd. cit., p. 120).

⁷⁶ B. GUENÉE, *op. cit.*, p. 120.

naturalis est le vassal légitime et héréditaire, de même que l'étranger, *de foris venientes*, était celui qui venait d'une autre seigneurie, d'une autre ville⁷⁷. Avec la fin du Moyen Age apparaît, associée à celle de naturel, l'idée de régnicole. Le naturel n'est plus que celui qui est né ou qui réside sur la terre d'un prince; l'étranger, lui, celui qui vient d'un autre royaume⁷⁸. Nous avons là l'origine de sentiments affectifs cruciaux. Le resserrement de l'idée de naturel autour d'un royaume et l'identification de l'étranger à un royaume autre, sont le point de départ de l'exaltation des naturels autant que de l'abaissement de l'étranger⁷⁹. L'unité politique et territoriale donne aux naturels des raisons incontestables de s'aimer, de glorifier leur *natio*, ainsi que de haïr les étrangers. Les uns se diront vertueux, les autres seront dits vicieux. Bien évidemment, la xénophobie, et toutes ses manifestations littéraires, naît en même temps que le "nationalisme".

b) Le problème du "pacte" politique

Ces données nouvelles ne pouvaient qu'apporter certains remous à l'idée que l'on se faisait de la monarchie. Surtout dans la Péninsule Ibérique, riche d'une tradition politique, revendiquée par l'historiographie, passant par le "pactisme". Car, en fin de compte, ce que les idées nouvelles expriment et ce qui constitue le fonds idéologique des *Partidas*, c'est l'institution d'un autre type de lien unissant le peuple et le prince. Comme l'a fait remarquer J.A. García de Cortázar⁸⁰, la fin du Moyen Age en Espagne correspond au débat sur l'origine de l'autorité royale : doit-elle être naturelle ou contractuelle? Et, en effet, le choix pour l'une ou l'autre des positions définit des modalités différentes, d'une part, dans le rapport affectif au monarque et, d'autre part, dans les rapports affectifs entre les membres du royaume, en particulier

⁷⁷ Cf. B. GUENEE, *op. cit.*, p. 130-131.

⁷⁸ Cette idée s'impose en Espagne à partir de la fin du XIV^e siècle. Les Cortès de Madrid (1396), puis de Maella (1423) et de Calatayud (1461) établissent l'idée juridique d'étranger et de naturel. Ce dernier doit être fils de parents eux-mêmes naturels, être né dans le royaume et y résider. Cf. A. GARCIA DE CORTAZAR, *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*. Madrid : Alianza Universidad, 1973, p. 443.

⁷⁹ Songeons, par exemple au *Discurso sobre la precedencia del rey catholico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea*, d'Alonso de Cartagena (in *Prosistas castellanos del siglo XV*, Madrid : B.A.E. t. 116, 1959). Bien entendu, les enjeux politiques sont à l'origine de la comparaison entre l'Espagne et l'Angleterre. Seulement, parmi d'autres raisons, on trouve des arguments nationaux, pour ne pas dire "nationalistes" fondés sur une prétendue supériorité géographique et humaine de l'Espagne. Ce qui est fondamental, pour la problématique qui nous occupe est que Cartagena justifie la prééminence du roi d'Espagne, entre autres raisons, par la supériorité de la terre et du peuple espagnols. Autour de la Couronne se forge, dans le *Discurso* de Cartagena, ce qui serait, encore à l'état embryonnaire, une conscience nationale.

⁸⁰ Cf. A. GARCIA DE CORTAZAR, *La época medieval*, éd. cit., ch. 7, p. 441 à 479.

la noblesse. Le problème se pose avec plus de virulence en Castille, où le "pacte" de pouvoir est le fruit de l'action politique, alors qu'il est plutôt considéré en Aragon du point de vue juridique⁸¹. La nécessité d'une action politique constante qui a suivi le bouleversement dynastique des Trastamares a créé une situation complexe, paradoxale, si on se réfère à d'autres cours européennes, dans laquelle pour s'imposer comme force politique la royauté a dû constituer autour d'elle un pouvoir seigneurial important qui l'étranglait dans ses aspirations autoritaires⁸². L'avènement des Trastamares est donc aussi celui d'une nouvelle noblesse au service du roi, qui entraîne un regain de "pactisme"⁸³ : participation active des nobles par la création du Conseil Royal, en 1385, réunion des Cortès... Il s'agit d'une situation qui n'a pas contribué à faire de l'aristocratie foncière ces sujets inconditionnellement dévoués au roi dont parlent les *Partidas*. On sert le roi, certes, mais est-ce par amour? La manière dont la monarchie se maintient au pouvoir rend difficile l'application de l'idée alphon sine d'amour politique. Car, la notion même de *dominus naturalis* a du mal à gagner une royauté dont les possessions sont inférieures à celles de certains seigneurs. L'affaire des Infants d'Aragon, sous le règne de Jean II, le prouve assez. Le fondement territorial de la royauté est faible et s'affaiblit encore plus à mesure qu'elle essaye de s'imposer politiquement. Le service au roi ne peut plus être, dans ce contexte, le résultat de l'amour que l'on doit au seigneur naturel, comme le prétend Alphonse X, mais bien plutôt la recherche d'un accroissement d'influence politique et de pouvoir seigneurial de la part de l'oligarchie aristocratique. N'est-ce pas là, finalement, un retour *de facto*, malgré toutes les constructions théoriques, à une forme de féodalité, ou doit-on voir, plutôt, dans les règnes conflictuels de Jean II et Henri IV, une suspension circonstancielle des principes d'amour et de soumission au monarque due aux faiblesses même des souverains?

Il apparaît que ces règnes ne présentent aucune des caractéristiques de l'amour politique féodal. Des notions comme la loyauté, la fidélité, et des rituels symboliques comme l'hommage, la vassalité, etc., ne sont plus tellement de mise, si ce n'est dans l'imaginaire, comme manifestation d'une espèce de nostalgie des temps révolus, dont rend compte, par exemple, le discours théorique et littéraire sur la chevalerie. Peut-être la féodalité retrouve-t-elle provisoirement sa force et ses assises politiques en

⁸¹ Cf. A. GARCIA DE CORTAZAR, *op. cit.*, p. 442.

⁸² Telle est la conséquence, par exemple, des « mercedes enriqueñas », après le triomphe de Henri de Trastamare sur Pierre Ier. Elles retarderont jusqu'à Henri III la remise en place de la monarchie autoritaire et centralisée dans le style de celle d'Alphonse XI et de Pierre Ier.

⁸³ « El nuevo régimen debe admitir por sus orígenes, el fortalecimiento de la base contractual de gobierno » (A. G. de CORTAZAR, *op. cit.*, p. 469).

exercant un certain contrôle sur la royauté. Mais elle n'a pas retrouvé, dans les faits, son code moral, son système de valeurs. Parce que, des relations politiques, le pactisme castillan du XV^e exclut l'attachement affectif *ad hominem*. Les amitiés politiques se font et se défont et personne ne saurait se dire jusqu'au bout l'homme de personne. Les « bandos » s'opposent aux mesnies en ceci qu'ils ne sont point fondés sur l'amour, dans ses multiples expressions, mais sur une circonstancielle réunion d'intérêts. Il conviendrait donc de ne parler que de pseudo-féodalisme. D'autre part, si on songe à l'accueil idéologique qu'a reçu le type de monarchie d'Isabelle et Ferdinand, sans doute la meilleure réalisation de l'idée politique alphonsine, on peut penser que l'évolution vers le lien peuple / prince / terre s'était déjà faite en arrière-plan. L'idée moderne d'Etat et les liens affectifs qui la sous-tendent — nationalisme, bien-être social confié à un souverain... — avait déjà gagné du terrain, en dépit des vicissitudes de tel ou tel monarque entre les mains de tel ou tel « privado ». C'est, du moins, ce que tendent à exprimer les textes théoriques.

2. L'amour politique selon les auteurs du XV^e siècle

Le discours politique théorique castillan du XV^e siècle est directement influencé par les graves problèmes de souveraineté qu'a rencontrés la royauté sous Jean II et Henri IV et qui ont provoqué l'anathématisation de ces monarques par l'historiographie immédiatement ultérieure⁸⁴. En même temps, la diffusion des *Partidas*, de l'étude de la philosophie pratique d'Aristote, *Ethique et Politique*, ainsi que des orateurs romains, a mis en place le substrat théorique d'une idée autoritaire, "impériale", de la monarchie. La tension entre théorie et réalité est aisément reconnaissable dans ces textes qui, de ce fait, présentent un caractère, encore hésitant, de transition. S'il n'est plus tout à fait possible de revenir au système féodal, il n'est pas encore tout à fait possible de mettre en place une monarchie absolument autoritaire. Or, dans cette transition, la notion d'amour, par sa "généralité" — le mot est de Valera — c'est-à-dire aussi son ambiguïté, peut passer au premier plan.

a) Amour et Fortune. Le monarchisme de Diego de Valera

⁸⁴ Cf. les deux derniers chapitres, sur Jean II et Alvaro de Luna, rajoutés en 1455, des *Generaciones y semblanzas* de Pérez de Guzmán, selon qui Jean II avait toutes les qualités requises pour être un homme de cour, mais aucune de celles qu'il faut pour être roi. Quant à Henri IV, il suffit de faire référence aux *Décades* d'Alonso de Palencia, ou au *Memorial de diversas hazañas* de Diego de Valera.

Les événements politiques, depuis la majorité officielle de Jean II jusqu'à Olmedo, ont contribué à forger l'idée que l'action politique était nécessairement soumise aux aléas de la Fortune. Le fréquent passage sans transition, chez les grands seigneurs, du pouvoir à l'emprisonnement a été perçu comme une illustration des caprices de Fortune. D'où le développement de toute une littérature consolatoire très souvent issue des pratiques politiques. Rappelons que le *Bias contra Fortuna* du marquis de Santillane est rédigé à l'intention de son cousin, Fernand Alvarez de Toledo, lorsqu'une saute d'humeur d'Alvaro de Luna l'avait conduit en prison. Mais, étant donné qu'il vaut mieux prévenir que guérir, on a aussi essayé de parer aux coups "politiques" de la Fortune. Telle est la finalité du *Tratado de providencia contra Fortuna* de Mosén Diego de Valera qui entend donner à son destinataire, Juan Pacheco — marquis de Villena depuis les guerredons d'Olmedo, et personnage central des intrigues politiciennes dans l'entourage du roi —, des armes contre la Fortune à l'usage des grands seigneurs : « armas contra la fortuna a los grandes señores »⁸⁵. Or des cinq armes que le chevalier propose au marquis de Villena, les deux premières concernent l'amour politique, dans ses deux versants, l'amour pour le roi et l'amour des vassaux. Autrement dit, c'est le côté aléatoire, instable, changeant, de l'action politique qui fonde l'*amantia* politique de Valera. Avant d'être "remède" contre la Fortune, l'amour politique passe pour une "providence", une provision⁸⁶, contre les éventuels effets pernicioeux de cette Fortune. Cela signifie que, pour Valera, l'amour fait partie des vertus politiques et, au premier plan, de la Prudence dont émane la "providence". Mais de quel amour s'agit-il?

Cet amour prudent n'est pas l'hypocrisie du serviteur qui est, selon Valera, la chose la mieux partagée dans les relations politiques⁸⁷, mais un amour "véritable". L'amour peut être de deux sortes : soit entre les hommes, « amor de los subditos », soit pour le roi « amar e servir al rey ». Pour ce qui est de l'amour entre les hommes, Valera se contente d'introduire rapidement quelques références (Sénèque, Térence, Cicéron) pour mettre en lumière l'importance de la concorde entre les hommes, le

⁸⁵ Diego de Valera, *Tratado de providencia contra Fortuna*. Ed. de Mario Penna, in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. CXVI, vol. I, Atlas, 1959, p. 142a.

⁸⁶ Valera, lui-même, explicite le sens qu'il donne à providence : « Provido. Este vocablo es derivado de providencia, onde conviene saber que ay providencia divina e providencia humana. Providencia divina, segunt Boecio es esa mesma divina razon qe todas las cosas dispone. Providencia humana es virtud por la qual el provido acata e mira las cosas venidera e provee en ellas quanto la humana razon alcança. Y es parte de la prudencia como segunt Seneca a ella convenga recordar las cosas passadas e ordenar las presentes e preveer las venideras » (D. de Valera, *op. cit.*, "notas del autor", éd. cit., p. 145).

⁸⁷ « E cerca de los señores, mas suele usarse lisonja que verdadero amor ni consejo » (Ibid., p. 141b).

fait qu'il vaut mieux être aimé que craint, idée que le Tostado développe aussi⁸⁸, et, pour finir, les moyens par lesquels on peut se faire aimer des autres hommes : « con cara alegre e mano ligera »⁸⁹, en se montrant affable⁹⁰ et généreux. Il ne fait donc que survoler la question. En revanche, ce sont les rapports au souverain qui retiennent son attention.

Qu'en est-il de l'amour que l'on doit au roi? Il faut, selon Valera : « amar, querer, servir, temer e honrrar de todo coraçõ su rey »⁹¹. C'est pour bien mettre en valeur le côté "véritable" de cet amour que Valera introduit, en note, la distinction entre « amar » et « querer » :

« Entre amar y querer, es grant diferencia, ca el querer puede estar sin amar, mas no el amar sin querer; e las cosas que verdaderamente amamos sin ningunos limites las queremos, e las que solamente queremos, queremoslas por algund fin determinado. »⁹²

L'amour est absolu alors que le « querer » est relatif, conditionné par la réalisation d'une finalité extérieure. Ainsi l'amour du roi est une fin en soi alors que « querer » le roi revient à le transformer en moyen d'obtenir un quelconque bénéfice. Or Valera, qui est encore pris dans une vision en quelque sorte traditionnelle des relations politiques, n'écarte pas tout à fait le « querer ». Chevalier au service du roi, il entend bien qu'on aime aussi ce dernier selon l'*affectus officialis*, selon le principe de la réciprocité des services. « Amar » et « querer » doivent aller ensemble, avec, en outre, l'idée de service :

« E asi el rey deve ser amado de todo coraçõ e servido con todas las fuerças e querido por algunt fin. »⁹³

Ce qui serait contraire à la prudence politique, à la "providence humaine", ce serait justement n'aimer le roi qu'en vertu de la finalité extérieure, d'un seul « querer ». Car ce serait le règne des intérêts égoïstes, des actions privées, exactement ce que Valera peut contempler autour de lui; ce serait livrer la royauté et se livrer soi-même

⁸⁸ « Más avn, seer amado de todos, commo quier que sea el amor, es muy prouechoso. Esto paresçe más claramente en los grandes señores et capitanes, ca non es alguno seguro entre los suyos si solamente lo temen, enpero si lo amaren avn entre las armas de los enemigos estará seguro » (*Breuiolquio*, fol. 5v b). Valera écrit, à son tour : « E por cierto los cuerdos mas deven procurar de ser amados que temidos, que dize Terencio : mucho yerra, segund mi sentencia, el que piensa el inperio ser mas estable que por fuerza se gana, que aquel que por amistad es ayuntado » (*Providencia contra Fortuna*, éd. cit., p. 142a).

⁸⁹ Ibid., p. 142b.

⁹⁰ Cette affabilité est aussi l'une des conditions de l'*amiçia* selon le Tostado.

⁹¹ Ibid., p. 142a.

⁹² Ibid., p. 145a.

⁹³ Id.

à l'instabilité de la Fortune. C'est pourquoi il conseille de ne point se tromper en aimant le roi, ce que certains font, en ne pratiquant que le « querer ». Pour aimer véritablement, prudemment, le roi, il faut l'aimer comme une finalité en soi, en ne recherchant que son "bien véritable" :

« E — porque no nos engañen aquestos vocablos generales, desirviendo, o desamando, o malqueriendo, pensando que amamos, servimos o queremos nuestros principes, como a nos otros muchas bezes engañamos — es de saber que entonce el amor es el que deve, quando solamente acata el berdadero bien de la cosa amada, y entonce las fuerças subiectas bien sirven, quando, obedesciendo a la razon, con todo deseo e trabajo el honesto provecho de su señor busca. »⁹⁴

Valera constate donc que très souvent derrière une prétendue affection pour le prince se cache, en fait, l'égoïsme, et donc, le "désamour". Il ne faut pas se leurrer sur les "fins". Celles-ci doivent être « el honesto provecho » du roi. Mais ce « provecho », quel est-il? S'agit-il du profit égoïste du roi lui-même, comme personne? Assurément non, car, dans ce cas, on n'aurait plus affaire à un roi mais à un tyran. Valera, comme Sánchez de Arévalo et bien d'autres, sait bien que toute la différence entre le roi et le tyran est là : il n'est légitime de servir le roi que parce que son propre « provecho » coïncide pleinement avec celui de la *res publica*, le « bien comun de la cosa publica de sus reinos », selon l'expression qu'utilise Valera dans le *Doctrinal de Principes*⁹⁵. Le roi n'a pas valeur de personne, mais de fonction. Cette fonction consiste à faire régner l'équité et la justice en châtiant quand il le faut et en récompensant ceux qui le méritent. C'est là la vraie finalité du *dominus naturalis*, du seigneur naturel :

« Y estonce el querer al señor natural es ordenado quando es querido a devido fin, es a saber, para govar e regir en recta egualdat e justicia, e fazer mercedes condignas a todos, segunt los meritos de sus personas, linajes, virtudes, estados, servicios. E los que en otra manera piensan amar, querer e servir su principe desamanlo, desirvenlo e quierenlo mal. »⁹⁶

Derrière les conseils de Valera se cache donc une conception de la monarchie. Son insistance sur la distinction entre le bon et le mauvais amour pour le roi montre à quel point il s'insurge contre des pratiques politiques qu'il rencontre chez ses contemporains et qui remettent directement en cause cette conception de la monarchie. Face à tous ceux qui voient dans le roi une espèce de pantin entre leurs

⁹⁴ Id.

⁹⁵ *Doctrinal de principes*. Même éd. que pour *Providencia contra Fortuna*, éd. cit., p. 190b : « Devenle revelar toda cosa que sepan ser conplidera a su servicio e al bien comun de la cosa publica de sus reinos, dandole provechosos e saludables consejos, no cercanos a su voluntad mas convenibles a su servicio e a utilidad e bien de sus reinos ».

⁹⁶ Id.

maines, dont ils peuvent s'emparer ou se débarrasser au gré de leurs intérêts, Valera prône l'irréductibilité de la fonction sociale et de la suprématie politique de la royauté.

Pour défendre cette position politique Valera, à l'instar des *Partidas*, accorde à la royauté une origine religieuse : « los reyes tienen el lugar de Dios en la tierra »⁹⁷. On se souvient qu'Alphonse X écrit « el nombre del rey es de Dios » (*Part.*, II, tit. XIII, loi I). Le roi incarne donc la totalité du pouvoir temporel, ce que Valera répète dans ses notes :

« devemosle honrrar mas que a otra persona humana de los temporales, porque tiene el lugar de Dios en la tierra en lo temporal. »⁹⁸

Tenant lieu de Dieu sur la terre. C'est à partir de cette affirmation que l'on passe, tout naturellement, à l'idée que le roi est le "père de la terre", métaphore que Nieto Soria met en rapport avec la fonction juridique du roi justicier⁹⁹. Et il est vrai que c'est pour établir une analogie entre la justice du roi et celle du père que Valera recourt à cette métaphore. Il l'exploite dans une lettre adressée à Jean II, de 1441, dans laquelle, au milieu des guerres civiles avec les Infants, il exhorte le roi à faire preuve de clémence, à l'instar d'un père :

« Remiembre, pues, asimesmo, Vuestra Merced, que entre los otros magnificos titulos porque los reyes sois nombrados, sois llamados padres de la tierra : esto porque conozcais el poder a vos dado, e de aquel sepais bien usar, pareciendo a los buenos padres, los quales a sus hijos amados a vezes castigan con palabra, a vezes con açote e muy atarde contece matarlos; salvo costreñidos por estrema necesidad. »¹⁰⁰

Recours, donc, aux modèles parentaux, pour qualifier la justice du roi. Mais l'analogie ne s'arrête pas là. C'est aussi à travers ces modèles que sont explicitées les deux passions fondamentales du sujet à l'égard du souverain : l'amour et la crainte¹⁰¹. Il y a, selon Valera, deux formes de crainte, la crainte filiale et la crainte servile. La première, issue de l'amour naturel, est celle où l'on craint en aimant. Dans l'autre, on craint en haïssant. Bien entendu, la crainte pour le roi est "filiale"¹⁰²,

⁹⁷ Ibid., p. 142a.

⁹⁸ Ibid., p. 145b.

⁹⁹ Cf. J.M. NIETO SORIA, *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla*, éd. cit., p. 153.

¹⁰⁰ D. de Valera, *Tratado de las epistolas*. Epistola I. Même éd. que pour *Providencia contra Fortuna*, éd. cit., p. 4a.

¹⁰¹ Cf. J. L. BERMEJO, « Amor y temor al rey. Evolución histórica de un tópico político », *Revista de Estudios Políticos* (1973), p. 107-127.

¹⁰² « Tememos al rey de temor filial, onde conviene saber que ay temor filial e temor servir. Temor filial es junto con amor natural, temor servir con desamor » (*Tratado de Providencia*, éd. cit., p.

comme celle du fidèle à l'égard de Dieu, par laquelle commence la sagesse. Or c'est aussi par le biais de l'analogie avec l'amour parental que Valera justifie l'obligation d'obéissance dans laquelle se trouve le sujet. L'amour pour les parents est dû à une triple dette : le savoir, l'enseignement et la conservation. A quelque terme près, on retrouve les arguments du Tostado, pour qui, comme on l'a vu, cette "obligation" définit l'amour des fils. Valera tire les conséquences politiques de cette argumentation, que le Tostado n'ose ou ne veut pas tirer. C'est chez le chevalier et non chez l'universitaire que l'amour parental acquiert une dimension purement politique :

« E como a los padres seamos, aun allende del mandamiento de nuestro Señor, mucho obligados, por tres cosas que dellos principalmente rescebimos — es a saber : el saber, la doctrina, el mantenimiento —, asi somos por otras tres obligados al rey, allende de las leyes divina, positiva e natural; conviene saber : porque nos mantenga en justicia, porque nos defienda de los enemigos, porque nos faga mercedes condignas a nuestros merescimientos. »¹⁰³

Aux arguments d'autorité — le commandement divin, pour le parental; le droit divin, positif et naturel, pour le politique — s'ajoute une obligation de fait qui unit le fils au père autant que les sujets au monarque. Dans un cas comme dans l'autre, l'être dépendant est toujours débiteur. De même qu'il est dans la nature du père d'assurer l'éducation et la conservation du fils, il est dans la nature du roi de se charger de la justice, de la protection et de la récompense de ses sujets. D'où la nécessité du service au roi. Le modèle parental confère à la servitude un caractère obligatoire que Valera met en lumière au chapitre VII du *Doctrinal de Principes*, en se fondant sur les *Partidas*. L'amour du sujet doit passer par une totale obéissance et un service qui va même jusqu'au sacrifice de soi¹⁰⁴. Dans cette conception qui mélange les idéaux chevaleresques, tels qu'ils sont ravivés au XV^e siècle, et les thèses alphonsines sur le *merum imperium*, apparaît une idée très importante, au regard du contexte historique

145b). Valera affirme la même chose dans ses notes au *Doctrinal de Principes*, éd. cit., p. 200b, note 15).

¹⁰³ Id. Le terme « saber », dans ce passage, nous gêne considérablement. D'abord par sa proximité sémantique avec le suivant (« doctrina ») et deuxièmement parce qu'il vient déranger ce qui serait une analogie totale avec le système des trois bénéfiques mis en place par le Tostado (cf. *supra* p. 80 à 87). Or l'hypothèse d'une erreur de lecture est fort probable, d'autant plus que l'expression « es a saber » précède le terme, ayant pu provoquer une confusion chez l'éditeur. Le terme "correct" pourrait donc être « ser » qui est celui que le Tostado emploie. D'ailleurs, Jesús Rodríguez Velasco soutient que Valera était un grand admirateur du Tostado.

¹⁰⁴ « deven asimesmo los subditos conplir e obedescer los licitos mandamientos de su señor e con toda diligencia esecutarlos, e deven guardarlo de todo peligro e poner por el sus personas a la muerte quando el caso lo requiere » (*Doctrinal de Principes*, éd. cit., p. 190a).

castillan. L'amour des sujets doit servir à défendre les intérêts de la Couronne, et veiller à ce que son étendue territoriale ne soit aliénée :

« Deven buscar sus honestos provechos, guardar sus secretos, conservar e acrescentar su señorío, propios e rentas e bienes de la Corona, los cuales ningun principe deve dar, ni enagenar sin grandes e justas cabsas. »¹⁰⁵

Voilà sans doute la plus grande manifestation de l'idéalisme chevaleresque de Valera. Il faut servir le roi par pur amour, non seulement en évitant d'obtenir quelque chose en échange, mais aussi et surtout en empêchant que l'on porte atteinte à l'intégrité territoriale du royaume. Comment ne pas voir, dans un tel idéalisme, une critique des trop généreuses récompenses de Jean II qui avaient passablement affaibli le royaume et suscité déjà la colère des proches du roi?¹⁰⁶

Il ne fait donc pas de doute que Valera est, sur le plan politique, un monarchiste idéaliste. Sa conception chevaleresque de la monarchie, qui n'est guère loin de celle de héros littéraires, comme, par exemple Tirant le Blanc et sa dévotion désintéressée à l'Empereur, fait appel autant aux sources traditionnelles de l'amour vassalique qu'à celles, plus modernes, du *merum imperium*. Le sujet tel que le conçoit Valera — c'est-à-dire, en fait, le chevalier — est là pour défendre, par amour, le roi et la Couronne. Il est donc, la cheville ouvrière de ce progrès et ce bien-être du *regnum* auxquels, depuis la redécouverte de la *Politique*, doit tendre toute organisation politique :

« De la primera — conviene a saber amar e servir al rey — quantos bienes se sigan no conviene mas larga escriptura. Ca en lo tal nuestro Señor es servido; los bienes temporales se acrescentan; los estados son sublimados. E por el contrario es Dios deservido; e las riquezas se consumen e gastan; e los estados e dignidades se pierden. »¹⁰⁷

Valera le dit clairement, en aimant et en servant le roi, non seulement on contente Dieu, mais on réalise le but moral de la *res publica* : accroissement des richesses et

¹⁰⁵ Id.

¹⁰⁶ Cf. la pétition de l'Infant Henri et d'autres nobles : « Dignaos saber que nos hemos enterado de cómo vuestra señoría ha hecho y hace de un año a esta parte muchas mercedes de villas y lugares, concedidas en herencia o de por vida a muchas personas. Y asimismo que vuestra señoría ha dado y da muchos lugares y tierras de vuestras ciudades, de lo cual se sigue muy gran daño y destrucción para vuestros reinos que no estén dados y enajenados [...], debe vuestra señoría darse cuenta de que el tesoro del rey está en su pueblo y si el pueblo se destruye el tesoro se pierde. Por ello muy humildemente suplicamos a vuestra alteza que disminuya las mercedes que hace y las razones por que las hace. Y cuando entendiere que alguna se debe hacer, hágalas con el consejo y acuerdo de vuestros reinos y de los procuradores de las ciudades y villas, con lo cual hará servicio, bien y provecho para vuestros reinos » (in *Colección de documentos Inéditos de la Historia de España*, t. XIV. Cité par F. DIAZ-PLAJA, *Historia de España en sus documentos, siglo XV*. Madrid : Cátedra, 1984, p. 68).

¹⁰⁷ Ibid., p. 142b.

de la condition sociale de chacun. Au contraire, si on n'aime pas le roi, on provoque la perte du royaume tout entier. Encore un clin d'oeil au contexte historique?

b) Le bon roi de Sánchez de Arévalo

L'apologie idéaliste de la monarchie trouve son pendant réaliste dans la *Suma de la politica*¹⁰⁸ de Rodrigo Sánchez de Arévalo, écrite en 1454, juste après la mort de Jean II et adressée à Pedro de Acuña¹⁰⁹. Le tout début du règne d'Henri IV, après le gouvernement personnel d'Alvaro de Luna et les multiples hésitations de Jean II, correspond à un moment d'optimisme politique, encadré dans un contexte de prospérité économique, comme l'a fait remarquer Joseph Pérez. On se remet à penser que le modèle de roi parfait est encore réalisable. De ce fait, la *Suma*, surtout dans sa deuxième partie, peut faire figure de *regimiento de principes*. Sánchez de Arévalo tente de façonner d'une manière réaliste la figure du roi parfait, en opposition directe à celle du tyran, de l'autocrate égoïste. Pour ce faire, il se sert des *Partidas* d'Alphonse X ainsi que, d'une manière presque constante, de la *Politique* d'Aristote qu'il adapte à la monarchie.

Dans ce contexte, l'amour politique prend une signification très nette. Il est le principal opérateur d'unité, unité dont Sánchez pense, à la lumière d'Aristote, qu'elle est la condition *sine qua non* du bon gouvernement de la *civitas*, la « çibdad ». Parmi les multiples vertus que le monarque doit avoir se trouve le fait d'être « amigable ». Le terme exprime trois aptitudes. Celle qui consiste à "aimer", celle qui consiste à "être aimé" et, enfin, celle qui consiste à "faire aimer". Autrement dit, le roi doit aimer ses sujets, doit être aimé par ses sujets et doit faire en sorte que ses sujets s'aiment les uns les autres. Telle est la triple fonction de l'amour du gouvernant et qui est, justement, ce que le tyran ne fait pas :

« Primeramente amar sus subditos, e amandolos, fazer entre ellos gran vnidad e paz e concordia, lo qual fara si procurare que entre ellos sea amiçia verdadera, lo qual el tirano no faze, ante procura que sean partes formadas en sus çibdades o republica causando divisiones entre ellos porque con la vna parte destruya a la otra. Ca entiende, avnque falsamente, que estando assi diuersos, no seran poderosos para le resistir en sus tiranias. »¹¹⁰

¹⁰⁸ Publiée par J. BENEYTO PEREZ. Madrid : C.S.I.C., 1944.

¹⁰⁹ « Pedro de Acuña...hermano del arozbispo Carrillo, conde de Buendía, señor de Dueñas, Entregador de la Mesta » (Menéndez Pidal, *Historia de España*. Madrid : Espasa Calpe, 1964, t. XV, p. 268). « Guarda mayor e del consejo del [...] don Enrique el quarto » (*Suma de la politica*, éd. cit., p. p. 31).

¹¹⁰ *Suma de la politica*. II, 3, éd. cit., p. 93-94.

Le précepte, tiré de l'*Ethique à Nicomaque*, selon lequel le législateur doit veiller à ce que la concorde et l'amitié règnent entre les citoyens est ici appliqué à la royauté. La singularité vient du fait que cette amitié découle de l'amour du souverain lui-même pour les sujets. L'amour vertical empiète sur l'amour horizontal. Un *regnum* aimé de son souverain ne peut qu'être en paix, dans la concorde. De cette concorde résultent tous les autres moyens par lesquels, selon l'idée morale de la communauté politique, le monarque doit rechercher le progrès de la « çibdad »¹¹¹. Le peuple, de son côté, doit lui-même veiller à sauvegarder l'idée d'unité dans la communauté. Sánchez reprend à son compte l'idée aristotélicienne de l'aptitude naturelle de l'homme à vivre en communauté, pour développer la notion d'amour entre les citoyens. La *civitas* implique nécessairement une socialisation de toutes les valeurs, par exemple, la vertu. Sánchez affirme qu'il n'est d'aucune utilité pour le monarque que les sujets soient vertueux s'il ne le sont que par rapport à eux-mêmes. Pour être politiquement fructueuse, la vertu doit se manifester parmi tous les citoyens, les uns par rapport aux autres, unis par l'amour :

« e por quanto no aproucharia para el buen politico que los çibdadanos e subditos uiuiesen uirtuosamente quanto a si mesmos, si no uiuiesen prouechosamente quanto a los uezinos e comunidad; por ende es necessario que los tales çibdadanos e subditos sean bien amadores de sus çibdadanos e republica, reputando el danno de sus uezinos por propio. »¹¹²

Sánchez va même plus loin. Il fait de l'amour entre les citoyens la condition même non seulement de la citoyenneté, mais de l'humanité tout entière :

« asi el çibdadano, si no aprouecha a su uezino e a su republica, e le empece e desama, no se deue llamar vmano e mucho menos uezino ni çibdadano. »¹¹³

Pour développer cet amour entre les citoyens, le monarque doit éviter tout ce qui peut être source de "désamour", de division et donc de discorde. Premièrement, la disparité des moeurs dans le but d'affirmer l'attachement "national", la mise à l'écart de l'« étranger »¹¹⁴. Deuxièmement, le monarque doit étouffer tout différend entre les citoyens, pour petit qu'il soit, avant qu'il ne se fasse plus important. Le politique doit former, selon Sánchez, qui emprunte la métaphore à Scipion, une harmonie musicale,

¹¹¹ Ces moyens sont, veiller à ce que les vassaux s'enrichissent, rechercher le bien commun du royaume et son accroissement, garder les biens de la Couronne pour maintenir l'autorité du roi, ne pas confisquer les biens, construire des villes et des châteaux, suivre les conseils des sages... (Cf. *Suma*, II, 3).

¹¹² *Suma*, II, 8, p. 110-111.

¹¹³ *Ibid.*, p. 111.

¹¹⁴ Sánchez précise que dans les cités où l'on accepte les étrangers, il s'ensuit très vite des discordes.

une symphonie où toutes les voix, bien qu'elles soient plurielles, produisent un accord¹¹⁵.

C'est ainsi qu'on arrive à l'idée politique centrale de la *Suma* qui est que la *civitas* forme un "corps mystique" : « assi deuen fazer los miembros de toda çibdad et de todo reyno, pues es un cuerpo mistico »¹¹⁶. La métaphore organique de la communauté politique qui, en soi, n'est bien entendu rien de nouveau¹¹⁷, permet cependant à Sánchez de condenser toutes ses représentations de l'amour politique. Si la communauté est corps, il va de soi que le monarque en est la tête, et plus exactement, l'âme¹¹⁸. Cela sert à justifier d'une part que les sujets doivent servir, comme les membres du corps, le souverain, et, d'autre part, que le gouvernement ne puisse qu'être monarchique, venant d'un seul, puisque la tête et, *a fortiori*, l'âme doivent être uniques. Mais, selon cette métaphore, Sánchez affirme que l'amour du monarque doit impliquer une certaine distance par rapport aux sujets. Car de même que l'âme est cachée, invisible, dans le corps — à tel point qu'on s'est souvent demandé au Moyen Age quel était son emplacement exact —, le monarque, même si son influence arrive à tous, doit rester à l'écart des sujets, doit garder ses distances, faute de quoi le lien amoureux auquel sont tenus les sujets à l'égard du roi peut se briser.

« assi como la mucha familiaridad trahe menosprecio, assi la que es temprada cavsá amor »¹¹⁹

Sans doute faut-il associer cette affirmation à la progressive distanciation de la monarchie que García de Cortázar met en rapport avec le « realce de la imagen del principe », une notion constitutive de l'idée moderne d'Etat¹²⁰. Avec Sánchez apparaît l'idée anti-féodale s'il en est que la hiérarchie politique est distance. Cela veut dire aussi que l'on va vers l'idée moderne de monarchie et de hiérarchie politique, celle que critiquera, au siècle suivant, La Boétie dans son *De la servitude*

¹¹⁵ Cf. *Suma*, II, 9.

¹¹⁶ *Suma*, II, 9, p. 112.

¹¹⁷ On la trouve dans toutes les apologies de la monarchie. C'est le cas de Valera, qui emploie la métaphore du corps, dans la lettre à laquelle nous avons déjà fait référence adressée à Jean II : « E no menos deveis acatar como los principes, en uno juntos con vuestros subditos e naturales, sois asi como un cuerpo humano, e bien tanto como no se puede cortar ningun miembro sin gran dolor e daño del cuerpo, otro tanto no puede ningun subdito ser destruido sin grand perdida e mengua del principe » (*Tratado de las epistolas*. Epistola I, éd. cit., p. 4a).

¹¹⁸ « El rey es assi como el anima en el cuerpo vnamo a la qual todos los miembros sirven e con gran lealtad obedecen » (*Suma*, II, 3, p. 95).

¹¹⁹ Id.

¹²⁰ Cf. A. GARCIA DE CORTAZAR, *La época medieval*, éd. cit., p. 443-444.

volontaire. Cette distance est, en outre justifiée par la signification du membre corporel qui correspond au roi :

« el principe es como la cabeça en el cuerpo, la qual tiene dos cosas principales sobre los otros miembros. Primeramente, la cabeça es mas alta e mas excelente que los otros miembros. Lo segundo, la cabeça endereça, rige e gouierna a todos los otros miembros. »¹²¹

Lieu de l'imagination et de l'entendement, la tête est donc le lieu de l'excellence. C'est ainsi que Sánchez justifie que l'amour du peuple pour le roi ne puisse être qu'honneur et révérence¹²², et par conséquent, qu'il doive se manifester par l'obéissance. Une obéissance inconditionnelle, totale, aussi bien extérieure qu'intérieure dans laquelle se trouve le véritable amour du sujet :

« no solamente los çibdadanos e subditos deuen a su rey e principe subjeccion exterior mas avn interior, que es con toda anima e con toda uoluntad e amor. »¹²³

L'apologie de la monarchie arrive donc à "spiritualiser" le sentiment affectif qui doit unir le sujet au souverain. La sujétion extérieure ne suffit donc plus. Il faut que l'homme soit sujet avec son corps et avec son âme. Quelle est cette révérence? La même que celle que l'on a pour Dieu. Le mot est lancé, mais parce que Sánchez lui-même nous y convie au faîte de sa défense de l'autorité royale :

« pues el rey es vna imagen de Dios en la tierra, toda criatura le deue abaxar la cabeça »¹²⁴

Si l'on songe à la manière dont le souverain qui régnait en Castille à l'époque de la *Suma* — Henri IV — a été déposé, on se demande quel a pu être l'effet sur des esprits formés à une telle révérence à l'égard du monarque du détronement d'Avila. Citons, à titre indicatif ce qu'en dit Pedro de Escavias dans son *Repertorio de prinçipes de España*, publié par Michel Garcia :

« ... y tocando muchas tronpetas los vnos con grande alegria, otros muchos llorando por el abto tan horrible y tan estraño que vian, alçaron pendones diziendo a grandes boçes "¡Castilla, Castilla, por el rrey don Alfonso! »¹²⁵

¹²¹ *Suma*, II, 13, éd. cit., p. 123.

¹²² « por la razon quel rey es mas excelente por aquella mesma manera le es deuido onor e reuerencia » (id.).

¹²³ Ibid., p. 124.

¹²⁴ Id.

¹²⁵ *Repertorio de prinçipes de España*. Ed. de Michel GARCIA. Jaén : Instituto de Estudios Giennenses del C.S.I.C., 1972, p. 357-358).

3. Conclusions. La fin de l'amour politique médiéval

Qu'est-ce que l'amour politique au Moyen Age? Georges Duby répond implicitement à la question. Le moyen de concilier hiérarchie et réciprocité. L'amour est le garant de l'inégalité politique et sociale du monde, mais, en même temps, il est aussi le plus parfait mécanisme d'échange, de circulation à travers cette hiérarchie. Dans le système féodal, la notion d'amour permet de regrouper autour d'un seul terme toute la pluralité des échanges politiques. Il y a, d'un côté, fiefs, rentes, pratiques sociales comme l'éducation et le mariage. Il y a, de l'autre, fidélité, loyauté, sacrifice. L'évolution des rapports politiques du Moyen Age n'implique pas la disparition de ces échanges. La féodalité comme système privé de l'échange perdure, *de facto*, même si elle n'a plus guère de sens comme organisation politique. Qu'est-ce qui a changé?

Il nous semble que ce qui tend à disparaître, c'est précisément l'idée que tous ces échanges sont fondés sur un attachement sentimental, voire passionnel, sur un *pathos*. Ce qui petit à petit s'efface, ou ne fait plus partie que d'un imaginaire collectif dont la littérature chevaleresque est la meilleure manifestation, c'est cette idée de "pacte" personnel d'amour, avec toutes ses implications affectives, unissant un vassal et un seigneur. Il y a une différence essentielle entre le sujet et le vassal. Le sujet et le roi sont unis par des intérêts communs et généraux, à la limite de l'impersonnalité. Le vassal et le seigneur sont unis par un amour personnellement scellé à la suite de gestes et de rituels symboliques d'une intimité sans pareille que l'amour courtois s'empressera de reproduire. Comment expliquer cette évolution?

Sans doute la justification naturelle de la monarchie, le *merum imperium*, que nous avons trouvée chez Alphonse X, mais qui a son pendant européen chez Marsile de Padoue ou Gilles de Rome, avec son croissant attachement à l'idée de *natio* a provoqué dans les esprits une sorte de sentiment de passivité face au pouvoir. Dans le *merum imperium*, on naît, quoiqu'on fasse, fatalement, le sujet d'un roi donné. Passivité, mais aussi étrangeté. Si tous les hommes d'une terre sont par nature vassaux, il n'est plus possible d'entretenir avec le roi ces rapports personnels que l'amour exige. Inversement, à mesure que la monarchie s'étend territorialement, se fait nationale, à mesure que l'Etat se constitue, le roi s'éloigne du peuple, s'enferme dans le cérémonial d'une cour, aime tempérament à distance, comme le veut Sánchez de Arévalo. Ce nouveau berger, pour reprendre la métaphore biblique, ne peut plus

connaître chacun de ses moutons par son nom. Passivité et distance excluent la force sentimentale de l'attachement amoureux vassalique.

L'union entre le *populus* et la *natio* par laquelle se sont constituées les monarchies fortes de la fin du Moyen Age rend donc l'homme sujet et non pas vassal, par nature. Naturellement obéissant, naturellement tenu de servir les intérêts du *regnum*, autant que ce dernier doit veiller à entretenir les siens. Certes, cette présence d'une réciprocité d'intérêts communs nous fait retrouver, en quelque sorte, la logique de la "dette", de l'obligation qui caractérise les rapports parentaux. Seulement, l'échange est orienté différemment, par le biais des nouvelles contraintes du politique. On exige de plus en plus du prince qu'il soit à même d'exercer ses fonctions. La sagesse du roi passe avant la justice, une sagesse qui rejoint l'idée de prudence, de savoir-faire. Comme le fait remarquer Bernard Guenée, « le prince est de plus en plus un administrateur, un technicien, un expert »¹²⁶. Inversement, les serviteurs de l'Etat ne se distinguent plus par les vertus féodales, comme la fidélité, mais par une vertu technique, la compétence¹²⁷. Or, on a là la fin de l'ancien système dans lequel les serviteurs des princes étaient des vassaux liés aux monarques d'une manière héréditaire, sans présenter des formations techniques ou intellectuelles qui justifiaient la particularité de leur service. L'extension de l'Etat implique une professionnalisation des serviteurs et, par conséquent, une dépersonnalisation des rapports. La bureaucratisation de l'Etat, par exemple sous le règne des Rois Catholiques, a entraîné la multiplication de diplômés de droit, de légistes, les fameux « letrados ». Si pour certains, ceux qui venaient de milieux modestes, la progression sociale générait un véritable sentiment d'attachement affectif à la Couronne, et, en particulier à la reine, pour d'autres, les souverains n'étaient que des clients parmi d'autres. Pour beaucoup, leur unique souci est très vite devenu la défense de leurs intérêts professionnels. Aux idées amoureuses de loyauté ou de fidélité se substituent donc celles de l'utilité. Le concept même de société naturelle, directement emprunté à Aristote, exprime ce jeu d'intérêts. Chaque "ordre" social contribue, selon sa fonction, au progrès d'une *res publica* qu'incarne le prince. En échange, chaque ordre social attend de cette *res publica* un bénéfice, une grâce, une « merced » dont l'extension va de pair avec l'accroissement du pouvoir politique royal. Désormais, et malgré toutes les constructions théoriques qui visent à sauvegarder les liens affectifs traditionnels, à l'amour se substitue l'utilitaire, la science des moyens.

¹²⁶ B. GUENEE, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles*, éd. cit., p. 141.

¹²⁷ Cf. B. GUENEE, *Op. cit.*, p. 230.

*

Quand parle-t-on d'amour dans les discours politiques médiévaux? Il apparaît que, malgré l'évolution des positions idéologiques et la multiplicité des cas de figure, on ne parle d'amour en politique que pour mettre en place, quelles qu'en soient les modalités, une relation hiérarchique. L'amour est bel et bien le signe irréductible d'une verticalité. Et sur ce point, on a toujours eu raison, au Moyen Age, d'associer le politique au parental et au religieux. Car, c'est un même type de relation qui est exprimé. Mais est-ce le seul?

La question se pose de savoir si ces relations politiques verticales n'ont pas un équivalent horizontal. Peut-il y avoir un discours amoureux de l'horizontalité? La réponse, nous l'avons déjà aperçue dans la vision aristotélicienne de la *civitas* que développe Sánchez de Arévalo. L'équivalent horizontal des liens affectifs politiques est l'amitié. Or voilà que parallèlement aux réflexions sur l'amour politique s'est déployé tout au long du Moyen Age un discours sur l'amitié. Parce que, s'il y a bien quelque chose que la société médiévale a du mal à concevoir, c'est l'isolement, la vie a-sociale. L'ermite ne peut être qu'un saint ou un fou. Par conséquent, les médiévaux ne peuvent se représenter la vie humaine que dans des communautés, aussi variées soient-elles, dans lesquelles point l'idée d'égalité entre certains groupes. Il fallait donc que les rapports entre les différents membres de chaque communauté fissent aussi l'objet d'un discours théorique. Nous avons vu quels étaient les fondements théoriques de l'affection dans des situations d'inégalité, mais qu'en est-il de cette affection lorsqu'elle réunit des "pairs"? C'est toute la question du rapport à l'Autre, au proche, à l'égal, qui est posée.

DEUXIÈME PARTIE

I. LA VALEUR DE L'AMITIÉ MÉDIÉVALE

A. La représentation littéraire de l'amitié : la tradition didactique.

1. L'amitié spirituelle

Dans ce « mâle Moyen Age » où la représentation du monde et des valeurs est presque exclusivement le fait de la gent masculine, le sentiment d'amitié semble d'abord se définir dans une certaine opposition à l'amour. Si, comme nous l'avons vu, l'amour sacré résulte du regard de l'homme vers ce qui est au-dessus de lui, si, en outre, l'amour charnel s'oriente vers ce qui est radicalement différent de lui —la femme—, l'amour d'amitié, lui, est une projection de l'homme sur son semblable, sur un autre homme. L'amitié est tout d'abord, au Moyen Age, ce sentiment par lequel un homme est uni à un autre homme par des liens qui, ne pouvant s'enliser dans les pulsions corporelles au risque de sombrer dans le péché des rapports contre nature, sont plus subtils et plus nobles parce qu'éminemment spirituels. Dès lors, ce sentiment pourra être porté aux nues tout en participant, dans la mesure où il se distinguera de l'amour charnel, de l'essence divine de l'amour. Cependant, cette suprématie de l'amitié sur les amours mondaines est la conséquence directe d'une société qui forme l'individu dans la plus complète séparation des sexes. Tout ce qui peut donner sens à cette amitié —la confiance, les affinités, l'action publique— concerne les pratiques communes, nous pourrions même dire la convivialité, d'un seul sexe, dont l'autre est nécessairement absent.

Cela justifie notre choix d'aborder la question de l'amitié avant celle de l'amour sentimental inter sexuel. En effet, si on considère « amitié » et « amour » comme des faits de discours, c'est-à-dire des notions donnant lieu à un mouvement de théorisation — qui est celui qui nous intéresse dans notre recherche — on constate que l'amitié masculine comme valeur productrice de discours et de théorie a précédé l'amour inter sexuel, en tant que communion spirituelle idéale et permettant de réaliser un modèle de perfection. Nous songeons, en affirmant cela, à ce qu'avait déjà avancé René Nelli, au début des années soixante; la prééminence du discours théorique de l'amitié sur la confection des premières théories amoureuses inter sexuelles de l'Occident médiéval qui seront celles de l'amour courtois et de l'amour chevaleresque :

« C'est de l'amitié et non de la sexualité qu'est issu l'amour épuré, et l'on peut affirmer sans crainte de généraliser indûment, qu'il ne s'est jamais éprouvé comme tel, c'est-à-dire comme transcendant — ou même refusant — le fait charnel, qu'après avoir emprunté à l'amitié *masculine*, préalablement idéalisée, ses mythes et ses rites, et s'être, pour ainsi dire, greffée sur elle. C'est pourquoi si l'on veut saisir l'Amour provençal dans sa nature profonde et non pas seulement dans le déroulement de ses manifestations historico-littéraires superficielles, il est nécessaire de le comparer aux constructions sociales du même type qui ont tendu à assurer, dans *l'imaginaire vécu, la communion spirituelle des consciences*. »¹

Ainsi, les premiers discours médiévaux sur l'amitié sont directement le fruit d'univers fondés sur la séparation des sexes : les milieux de l'aristocratie militaire chevaleresque et le cénobitisme des moines. saint Augustin, sans jamais avoir donné forme à une véritable théorie de l'amitié, ouvre la brèche d'une valorisation hyperbolique de l'amitié entre deux êtres d'une même communauté. Cette amitié spirituelle des « amis véritables » est celle qui nous console de notre matérialité dans le siècle, si pleine d'erreurs et de peines. Communion spirituelle par excellence, l'amitié rend possible l'amour et la communication d'une foi non feinte². saint Augustin est même pris d'un émouvant lyrisme lorsque, dans les *Confessions*, il se remémore l'amitié qui jadis l'avait uni à un jeune homme qui mourut des suites d'une maladie :

« Moi surtout, qui étais un autre lui-même, je m'étonnais de vivre, lui mort. « La moitié de mon âme », comme quelqu'un l'a si bien dit de son ami. Je l'ai senti pour mon compte : mon âme et la sienne ne faisaient qu'une âme en deux corps. C'est pourquoi j'avais la vie en horreur : je ne voulais pas vivre, diminué de moitié (...). J'étouffais, je soupirais, je pleurais, j'étais sens dessus dessous. Plus de repos, plus de raison. Je portais, fendue et sanglante, mon âme impatiente à se laisser porter, et je ne savais où la mettre. Ni les riants bosquets, ni les jeux et les chansons, ni les sites doux-fleurants, ni les repas soignés, ni la volupté de la chambre et du lit, ni la lecture et la poésie ne lui donnaient de repos. Tout me faisait horreur, même la lumière; tout ce qui n'était pas lui m'était mal venu et odieux, sauf gémir et pleurer. Là seulement je trouvais, oh! si peu que rien! quelque repos, et à peine mon âme était-elle enlevée de là, aussitôt pesait sur moi un gros paquetage de misère ».³

¹ R. NELLI, *L'Erotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963, p. 277.

² Cf. *Civitas dei*, XIX, 8.

³ *Confessions*, IV, 7, 12. Traduction de Louis de Mondadon, Paris : Ed. Pierre Horay et Ed. du Seuil, 1982. Coll. Points-Sagesses, p. 96-97.

Une vision aussi enflammée de l'amitié explique sa fameuse affirmation, contenue dans une de ses lettres, « nihil est homini amicum sine homine amico »⁴.

Au XII^e siècle, le triomphe de la spiritualité bénédictine et cistercienne permet le développement d'une telle conception de l'amitié. On la retrouve chez Aelred de Rielvaux, auteur du *De spiritali amicitia*⁵. Dans ce traité, Aelred établit une intéressante distinction entre l'*agapê* chrétienne et l'amitié. La charité, l'*agapê*, est fondée sur l'amour que l'on porte à la totalité des hommes en tant que créatures de Dieu⁶. L'amitié, en revanche, réserve uniquement à quelques-uns le privilège de notre intimité⁷. En outre, Aelred part d'un sens très large de l'amitié, en tant que sentiment unissant deux ou plusieurs êtres, puisqu'il la divise en « *amicitia carnalis* », « *amicitia mundialis* » et « *amicitia spiritalis* »⁸, dans un ordre croissant de perfection. Son discours se précise par la suite pour se concentrer sur le seul type d'amitié qui peut être dit « amitié véritable » : l'amitié spirituelle. Cette *amicitia spiritalis* réalise, en quelque sorte, le lien entre l'amour sacré et l'amour mondain puisqu'elle est une projection de celui-ci sur celui-là par le biais de l'union spirituelle des âmes parfaites : l'amitié spirituelle est un regard qui se lève vers la divinité, dans le souvenir de l'amitié christique, illustrée par l'amitié entre le Christ et Jean. L'amitié spirituelle devient alors le moyen de participer de cette première amitié paradigmatique qui est celle de Dieu car, comme le dit un des interlocuteurs d'Aelred : « Dieu est amitié ». Le problème se pose, cependant, de pouvoir reconnaître cette amitié, de la distinguer des autres. Elle est décelable à travers des signes spécifiques. L'ami doit remplir quatre conditions : fidélité, de bonnes intentions, sagesse et patience. La fidélité est prouvée dans le malheur; les bonnes intentions par l'absence

⁴ « Rien n'est digne d'amitié pour l'homme sans un autre homme ami », *Patrologie Latine*, XXVIII, 495.

⁵ Cf. J. DUBOIS éd., *Aelred de Rielvaux. L'amitié spirituelle*. Bruges-Paris : Charles Beyaert, 1948. D'après J. DUBOIS, d'autres textes postérieurs se rattachent à l'oeuvre d'Aelred, ainsi le *De amicitia christiana* de Pierre de Blois (Cf. M.M. DAVY, *Un traité de l'amour du XII^e siècle. Pierre de Blois*, Paris : Boccard, 1932).

⁶ On consultera, au sujet de l'amour de charité, l'ouvrage d'A. NYGREN, *Eros e agapê. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 1944.

⁷ Cette distinction entre *agapê* et *amicitia* s'avérera d'ailleurs fondamentale pour comprendre la plupart des théories médiévales et humanistes sur l'amitié. Comment, en effet, concilier le nécessaire amour du prochain prescrit dans les Commandements et l'idée d'un sentiment affectif qui est réservé à une très petite minorité d'hommes? Comme on le verra, cette dichotomie éclatera pleinement dans les discours humanistes sur l'amitié.

⁸ Il s'agit là d'une distinction, comme nous le verrons, d'origine aristotélicienne. Aristote distingue, en effet, l'amitié fondée sur l'utilité et le plaisir et celle fondée sur la vertu. Cf. *Ethique à Nicomaque*, I. VIII.

d'un intérêt matériel; sagesse et patience servent à éviter les rixes et à surmonter les différences⁹.

Une analyse exhaustive des thèses d'Aelred nous écarterait de notre propos. Il était, néanmoins, indispensable de présenter les grandes lignes de cette vision chrétienne de l'amitié, directement issue des milieux cénobitiques, parce qu'elle définit le substrat idéologique à partir duquel se développera la vision « sociale » médiévale de l'amitié. Ce substrat concerne la suprématie de la relation d'amitié par rapport aux autres amours mondaines¹⁰ et la force d'un « *sensus amandi* » qui oblige entièrement l'homme à l'égard de son ami.

2. De l'amitié spirituelle à l'*exemplum*

La problématique de l'amitié au Moyen Age se noue autour de cette obligation. Elle n'admet pas de degrés : ou bien elle est parfaite communion spirituelle entre deux êtres semblables, ou bien elle n'est pas; ou bien on est prêt à tout sacrifier pour l'ami, ou bien on ne peut en aucune manière se dire « ami véritable ». Ces consignes dont elle tire sa force et sa perfection la transforment aussi en une relation extrêmement délicate et fragile. Or, si cette fragilité n'était guère importante à l'intérieur du microcosme monacal d'un Aelred de Rielvaulx, elle devient la pierre de touche de toute réflexion sur l'amitié au sein de la société civile, lieu de toutes les passions et par conséquent de toutes les méfiances. Si l'amitié vous oblige à vous donner entièrement à l'ami, elle vous rend aussi entièrement vulnérable à lui. Le thème de l'amitié trouve ainsi sa place au sein du didactisme médiéval. En effet, ce dernier constitue, à l'origine, une littérature du conseil pratique, du « *castigo* », une mise en garde contre tous les périls qu'enferme le monde d'ici-bas. A travers cette littérature, ce thème trouve, en Espagne, à se distinguer des sources directes de la patristique. Les sources du didactisme espagnol sont essentiellement orientales et, à

⁹ Outre l'édition citée de J. DUBOIS, on trouvera une analyse du traité d'Aelred de Rielvaulx dans l'ouvrage de Pedro LAIN ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Madrid : Espasa-Calpe, 1972, ch. « *Visión cristiana de la amistad* ».

¹⁰ Il va de soi que, dans la tradition médiévale, on ne doit jamais sacrifier l'amitié à l'amour charnel, puisque ce dernier ne concerne que la partie animale de l'homme, alors que l'amitié est fondée sur l'affinité spirituelle. Un tel sacrifice apparaîtrait presque comme une hérésie, comme l'indique le *Calila e dimna* : « *querer matar los amigos por amor de una mujer non es de las obras que a Dios placen* » (ch. VII). Cette tradition sera une constante du discours moraliste qui se retrouve dans le *Corbacho* d'Alfonso Martínez de Toledo. Un des méfaits de l'amour charnel est qu'il détruit l'amitié : « *Pues malaventurado sea el ombre que por una breve delectaçion de la carne e por un desordenado amor de muger incostante quiere desonrar su amigo e del fazer enemigo perpetuamente mientras biviere e perderlo para siempre* » (*Arcipreste de Talavera*, M. GERLI éd., Madrid : Cátedra, 1981, p.71-72).

partir des modèles, dûment christianisés, fournis par cette littérature, la réflexion sur l'amitié s'écartera définitivement des idéaux cénobitiques pour s'orienter vers les dangers du siècle. De ce fait, la vision de l'Autre en est sensiblement modifiée. Nulle concession n'est faite à l'idéalisme de l'*agapé* chrétienne qui devait spontanément nous conduire à prendre pour ami notre prochain, tout homme et n'importe quel homme. L'Autre est avant tout perçu comme quelqu'un de différent, comme un étranger, mystérieux et imprévisible, qu'on se doit de mettre à l'épreuve avant de le prendre pour ami : « ne laudes amicos donec provaberis eum »¹¹. Le discours sur l'amitié mettra alors en évidence, avec une force parfois surprenante, le fait qu'aller vers l'Autre, se lier à l'Autre et se donner à lui, entraîne les plus grands risques. La réflexion sur l'amitié s'emploie donc à développer une économie de l'épreuve dont le but est de pousser à bout ses manifestations. L'engagement verbal, la « foi », ne suffit pas; l'amitié doit être prouvée par des actes concrets. Issue peut-être du modèle religieux, l'exigence selon laquelle l'engagement verbal doit être accompagné des « oeuvres » est une constante médiévale pour tout engagement auprès de quelqu'un. La littérature sapientielle conseille bien que « mas debe crear el hombre a la obra que a la palabra »¹². Bien entendu, on la retrouve dans le discours amoureux : « la fe y el bien amar / en las obras se ha de ver »¹³, mais aussi dans l'approche générale de l'Autre. Fondé sur le conseil évangélique « a fructibus eorum cognoscetis eos »¹⁴ les auteurs médiévaux ne cessent de subordonner l'engagement auprès de l'Autre à la connaissance de ses actes : « ca çierto sabet que non a omne en l'mundo que muy luengamente pueda encubrir las obras que tiene en la voluntad, ca bien las puede encobrir algun tiempo mas no luengamente », s'écrie Patronio dans le *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel¹⁵. Les oeuvres didactiques illustrent bien cette nécessité de l'épreuve « par les actes » dans l'appréciation de l'amitié, comme l'indique le *Zifar* : « bien asy commo por el fuego se proeua el oro, asy por la proeua

¹¹ « Ne loue tes amis jusqu'à ce que tu les aies éprouvés ». C'est le conseil, emprunté au « Philosophe », que donne un père mourant à son fils dans l'*exemplum* « De dimidio amico » de la *Disciplina clericalis* de Petrus Alphonsi. Voir infra.

¹² « Dichos del Libro del Tesoro », in *Floresta de Philosophos*, n° 745 (Cf. FOULCHE-DELBOSC, *Revue Hispanique*, 1904). Dans l'ouvrage de Brunetto Latini, la sentence se trouve, d'ailleurs, au chapitre 46, « De deleyte », qui vient immédiatement après les chapitres consacrés à l'amitié : « Et palabras buenas & creybles aprovechan a la conçiencia de aquel que las dize, et enmienda en la manera de su vida; pero mas deve onbre crear a la obra que a la palabra. Et el onbre entendido afirma & endreça sus obras & su vida, & mayormente quando sus obras se acuerdan con sus dichos & con sus fechos » (éd. cit., p. 119b). L'homme parfait est donc celui chez qui les paroles et les actes coïncident pleinement.

¹³ J. del ENCINA, Egloga VII, v. 107-108.

¹⁴ Mattieu VII, 16.

¹⁵ Exemplo XLII, « de lo que contescio a vna falsa veguina », José Manuel BLECUA éd., Madrid : Castalia, 1969, p. 211.

se conosçe el amigo »¹⁶. Cela permet au discours didactique d'établir des différences entre les amis¹⁷.

Le regard sur l'Autre est donc fondé sur la considération qu'il est de « vrais amis » et de « faux amis ». Les textes didactiques développent alors des récits exemplaires qui illustrent cette thématique du « faux ami » dont il faut se méfier. De ce fait, le problème de l'amitié est entièrement pris dans le projet didactique puisque c'est à partir de l'enseignement tiré de l'*exemplum* que l'homme pourra connaître et reconnaître ses amis : « para que vos podades saber qual es el amigo verdadero, plazerme ya que sopiessedes lo que contesçio a un omne bueno con un su fijo que dizia que avia muchos amigos », s'écrit Patronio dans *El conde Lucanor*¹⁸.

3. Les récits didactiques

Parmi ces différents récits, il en est un dont les multiples occurrences, du XII^e au XIV^e siècle, prouvent qu'il était particulièrement apprécié. Il s'agit de l'*exemplum* « de dimidio amico », ou le passage de la demi-amitié à l'amitié parfaite. D'origine orientale, on le retrouve pour la première fois¹⁹ sous une plume hispanique dans la *Disciplina clericalis* de Petrus Alphonsi²⁰. Pour prouver à son fils —qui se vante d'avoir cent amis— à quel point les vrais amis sont rares, un père, sur son lit de mort, ourdit un plan passablement macabre. Il demande à son fils d'abattre un veau, d'enfermer le cadavre dans un sac souillé de sang au préalable et de le montrer à chacun de ses amis en avouant un crime fortuit et en réclamant un refuge pour lui et une sépulture pour le prétendu défunt. Bien évidemment, les cent amis ne veulent rien savoir, et seul un « demi-ami », selon l'expression du texte, du père acceptera de le secourir²¹. Les *Castigos*²² de Sanche, dans les deux versions, reprennent le récit.

¹⁶ Cf. *Libro del caballero Zifar*, fin du ch. « De como Grima, muger del Cavallero Zifar oyo las cosas que entre si su marido dezia...

¹⁷ Cf. la rubrique du ch. XXXV des *Castigos y documentos del Rey Don Sancho* : « todos los que el home cuenta por amigos, que non son todos eguales ».

¹⁸ Ed. de J.M. BLECUA, Madrid : Castalia, 1969, p. 235-236.

¹⁹ Sur les différentes versions du récit dans la littérature hispanique, voir C.P. WAGNER, « The sources of *El cavallero Cifar* », *Revue hispanique* X (1903).

²⁰ « Exemplum de dimidio amico », Pedro Alfonso, *Disciplina Clericalis*. M.J. LACARRA/E. DUCAY, éd., Zaragoza : Guara Editorial, 1980, p. 111 (latin) et 46 (trad. cast.).

²¹ Voici l'*exemplum in extenso*:

»Arabs moriturus uocato filio suo dixit: Dic, fili, quot tibi, dum uixi, adquisieris amicos! Respondens filius dixit: Centum, ut arbitrator, michi adquisiui amicos. Dixit pater: Philosophus dicit: Ne laudes amicum, donec probaueris eum. Ego quidem prior natus sum et unius dimidietatem uix michi adquisiui. Tu ergo centum quomodo adquisisti? Vade igitur probare omnes, ut cognoscas si quis omnium tibi perfectus erit amicus! Dixit filius: Quomodo probare consulis? Dixit pater: Vitulum interfectum et frustatim comminutum in sacco reponere, ita ut saccus forinsecus sanguine infectus sit. Et cum ad amicum ueneris, dic ei: Hominem, care mi, forte interfeci; rogo te ut eum secreto sepelias; nemo enim te suspectum habebit, sicque me saluare

La version A est surtout axée sur la réflexion théorique sur l'amitié et sur la dimension morale du récit alors que la version B est une *amplificatio* de l'histoire au moyen de certains détails « réalistes » et d'une épreuve supplémentaire réalisée au cours du festin organisé par le père auquel on convie les cent amis du fils et le « demi-ami » du père. Ce dernier exige de son fils qu'il soufflète en public le demi-ami, sous peine de se voir déshériter. Evidemment, le brave homme encaissera le soufflet sans broncher avec une endurance qui rappelle le conseil évangélique :

« Aunque me des otra a tuerto e sin derecho nunca se descubrirán las berças del huerto ». ²³

Grâce à cette dernière épreuve, le père finira par considérer son demi-ami comme un ami parfait, après avoir révélé à l'assistance les détails de son plan :

« Sennores amigos, quiero que sepades que yo non tengo mas de aqueste fijo que ha de quedar por mi heredero de todos mis bienes; e el non ha mas de treynta annos e ame gastado mucho de mi auer. E yo preguntele que en que auia gastado tanto de lo mio e el me respondió que en ganar amigos. E yo le dixee que quantos tenia e dixome que tenia bien ciento buenos amigos. E por que mi fijo non quedasse engannado destes sus cient amigos quise que los prouasse e fixe que matasse vna becerrilla que teniamos en esta casa e que la feziere puestas metida en vn saco, e la leuasse a sus cuestras de noche a casa de sus amigos deziendo que era omne muerto que matara en el camino por ver si averia alguno de sus ciento amigos que lo acogiesse en su casa. E el fizolo assi e prouolos a todos los que aqui estades e non fallo ninguno que lo acogiesse. E yo que he cient annos nunca pude auer mas de vn medio amigo quiselo prouar e mande a mi fijo que fuesse a su casa e feziessse la prueua que auia fecho a los otros, e commo el mio fijo fue alla fallo todo buen consejo en el. E mas agora mandele que por galardón de lo que auia fecho que le diesse aquella bofetada en sus baruas por uer si era amigo uerdadero. E por quanto en la plaça ante todos vosotros recibio aquesta injuria e non reclamo nin descubrio lo passado yo lo tengo conplido e uerdadero ». ²⁴

La conclusion de l'*exemplum* en reprenant très exactement chacun des détails du récit insiste donc sur le besoin absolument impérieux de mettre à l'épreuve les amis.

poteris. Fecit filius sicut pater imperauit. Primus autem amicus ad quem uenit dixit ei: Fer tecum mortuum super collum tuum! Sicut fecisti malum, palere satisfacionem! In domum meam non intrabis. Cum autem per singulos sic fecisset, eodem responso ei omnes responderunt. Ad patrem ergo rediens nunciauit que fecerat. Dixit pater: Contigit tibi quod dixit philosophus: Multi sunt dum numeratur amici, sed in necessitate pauci. Vade ad dimidium amicum meum quem habeo et uide, quid dicat tibi! Venit et sicut aliis dixerat huic ait. Qui dixit: Intra domum! Non est hoc secretum quod uicinis debeat propalari. Emissa ergo uxore cum omni familia sua sepulturam fodit. Cum autem ille omnia parata uideret, rem prout erat disseruit gracias agens. Deinde patri retulit que fecerat. Pater uero ait: Pro tali amico dicit philosophus: Hic est uere amicus qui te adiuuat, cum seculum tibi deficit » (éd. citée, p. 111).

²² Il s'agit du ch. XXXVI, « De que todos los que el omne cuenta por amigos, que non son todos eguales », *Castigos e documentos para bien vivir ordenados por el rey Don Sancho IV*, Agapito REY éd, Bloomington : Indiana University Publications, 1952, p. 165-170.

²³ Ed. citée, p. 167 (en note).

²⁴ Ibid., p. 167-168.

Le fait d'explicitement le sens moral de l'histoire devant les personnages même qui y ont participer tend à mettre en évidence le fait que le discours se veut édifiant non seulement pour ceux qui ont été leurrés mais aussi pour ceux qui ont été à l'origine de la « fausse amitié ». L'« exemplarisme » atteint ici sont comble.

Dans le *Caballero Zifar*²⁵, le même récit sera complété par quelques éléments originaux. Le point de départ est le même : le père, le fils, le faux crime, le sac, l'épreuve... Cependant, le dénouement atteint ici un paroxysme dramatique à cause d'une étonnante mise en scène agencée par le père. Il fait croire à son fils qu'il a tué un de ses jeunes camarades avec qui ce dernier s'était disputé. Ainsi, le fils n'aura pas à contrefaire le meurtrier, comme dans les autres textes, mais s'imaginera être le complice d'un crime qu'il croit réel. Comme prévu, parmi les cent amis, seul le cent-unième, le demi-ami, accepte d'aider le fils : le sac, qui contient un porc et non pas un veau, est enterré dans le sol d'une chambre, sous le lit. L'histoire continue, et on retrouve le festin des *Castigos* porté ici à une dimension de monstruosité étonnante. Afin de mettre aussi à l'épreuve l'obéissance filiale, le père s'arrange pour que son fils demande au demi-ami de couper en morceaux le corps enterré et que celui-ci soit cuisiné et servi à table, le meilleur moyen de se débarrasser du corps du délit étant de le manger. Dès lors, le père et le demi-ami —rapidement détrompé— feront endurer au fils une atroce scène de prétendue anthropophagie au cours de laquelle le fils, bien forcé de se soumettre, finira par surmonter son écoeurement et prendre même goût à son supplice²⁶. Soudain inquiétés par le goût immodéré du fils pour la « chair de l'ennemi »²⁷, les responsables de la tromperie découvrent le pot aux roses en apportant quelques considérations moralisantes²⁸.

²⁵ « De los exemplos que dixo el cauallero Zifar a su muger para induzirla a guardar secreto; y el primero es del medio amigo », *Libro del caballero Zifar*, Cristina GONZALEZ éd., Madrid : Cátedra, 1983, p. 81-85.

²⁶ « E los omes buenos començaron a comer muy de rezió commo aquellos que sabian que tenian delante. E el moço reçelaua lo de comer, commoquier quel paresçia bien. E el padre quando vio que dudaua de comer dixole que comiese seguramente que atal era la carne del enemigo commo la carne del puerco e que tal sabor auia. E el començo a comer e sopole bien e metiose a comer muy de rezió mas que los otros » (Ed. cit., p. 84). On peut supposer que le choix du porc —alors qu'il s'agit d'un veau dans les autres versions— n'est pas dénué ici de connotations idéologiques.

²⁷ « e dixo asy: Padre señor, vos e vuestro amigo bien me auedes encarniçado en carnes de enemigo; e çierto cred que pues las carnes del enemigo asy saben non puede escapar el otro mio enemigo que era con este quando me dixo la soberuia quel non mate e quel non coma muy de grado; ca nunca comi carne que tan bien me sopiese commo esta » (Id.).

²⁸ « Ca muy fea cosa e muy crua cosa seria e contra natura querer el ome comer carne de ome nin avn con fanbre » (Id.).

On retrouve aussi cet *exemplum* dans *El Conde Lucanor* de Don Juan Manuel²⁹, au chapitre intitulé « de lo que acontecio a vno que prouaba sus amigos ». Don Juan Manuel a donné au récit une dimension encore plus dramatique. Dans le troisième volet de l'histoire —qui est celui où les auteurs s'accordent une plus large part de créativité—, le père finit par voir dans le demi-ami un ami « accompli ». Mais le hasard fait que son fils est accusé à tort d'un autre crime, réel, cette fois-ci. Or, tout se retourne contre lui puisque plusieurs témoins l'ont vu transporter le sac ensanglanté de la première épreuve. Tenu par sa promesse d'assistance³⁰, l'ami du père ira jusqu'à sacrifier l'amour filial au nom du « pacte d'amitié » et accusera son propre fils qui sera exécuté sur-le-champ. Seule donc la mort d'un innocent peut sauver la vie d'un autre innocent. Un tel dénouement permet à Don Juan Manuel d'élever la réflexion sur l'épreuve d'amitié au plan spirituel. L'*imitatio christi* est évidente : un père sacrifie son fils pour sauver le fils de son ami. Dès lors, la réflexion est orientée vers la Passion du Christ qui devient le symbole de l'amitié parfaite³¹, comme le suggère Don Juan Manuel, à la suite de l'*exemplum*, explicitant l'analogie³².

Outre la dimension religieuse que Don Juan Manuel donne à l'idée du sacrifice pour l'ami, il s'agit aussi d'un thème extrêmement développé dans le didactisme oriental. Une telle épreuve —le sacrifice de sa vie au profit de l'ami— apparaît comme la forme la plus sublime d'amitié qui lui confère une envergure presque métaphysique. Le récit de ce type le plus abondamment traité fut l'*exemplum* « de integro amico », tiré de « L'histoire du livre magique » des *Mille et une nuits*. C'est à nouveau à Petrus Alphonsi³³ que l'on doit d'avoir introduit cet apologue dans la littérature hispanique. Deux commerçants, l'un de Bagdad et l'autre d'Égypte, se lient d'amitié lors d'un séjour du premier chez le deuxième. Soudain pris d'une

²⁹ Don Juan Manuel, *El conde Lucanor o libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio*, José Manuel BLECUA éd., Madrid : Castalia, 1969, p. 235-240.

³⁰ « dixo el omne bueno, amigo de su padre, que el le guardaria de muerte et de daño » (Ed. cit., p. 238).

³¹ Cette assimilation de l'ami parfait au Christ avait déjà été développée dans le *Speculum morale* de Vincent de Beauvais.

³² « Et desque el pecador vee spiritualmente que por todas estas cosas non puede escapar de la muerte del alma tornasse a Dios assi commo torno el fijo al padre despues que non fallo quien lo pudiese escapar de la muerte. Et nuestro señor Dios assi commo padre et amigo verdadero acordandose del amor que ha al omne que es su criatura fizo commo el buen amigo ca envio al su fijo Ihesu Christo que moriese non oviendo nunguna culpa et seyendo sin pecado por desfazer las culpas et los pecados que los omnes meresçian. Et Ihesu Christo commo buen fijo fue obediente a su padre et seyendo verdadero Dios et verdadero omne quiso reçebir et reçebio muerte et redimio a los pecadores por la su sangre » (Ed. cit., p. 240).

³³ L'*exemplum* « de integro amico » fait immédiatement suite à celui du « demi-ami » (Ed. cit., p. 111).

passion amoureuse pour la femme que l'égyptien devait épouser, l'invité tombe mortellement malade d'amour. Pour le sauver, l'hôte lui donne sa femme et sa dot. A ce stade de l'histoire, on se trouve dans le contexte de la demi-amitié qui devient amitié véritable. Les amis à nouveau séparés, l'égyptien connaît les revers de la fortune et, ruiné, décide d'aller à Bagdad se faire aider de son ami. En arrivant nuitamment dans la ville, avec une apparence d'indigent qui l'aurait rendu méconnaissable aux yeux de son ancien ami, il s'apprête à passer la nuit dans un vieux temple à côté duquel est commis un meurtre. A la recherche du coupable, la foule pénètre dans le temple et trouve le malheureux qui voit dans ce crime une occasion que lui réserve le destin de mettre élégamment fin à ses jours. Il se déclare donc coupable, est jugé et condamné à mourir pendu. Lors de l'exécution, l'ami reconnaît l'égyptien et à grands cris s'accuse lui-même du meurtre pour sauver la vie de son ami. Il est arrêté et condamné sur-le-champ. Mais voilà que le vrai coupable, qui avait assisté à la scène sans rien comprendre, se met à penser qu'il pourrait s'agir d'un signe de la transcendance pour son repentir futur et se déclare aussi coupable. Les juges ne sachant que faire, décident de présenter les trois prétendus coupables devant le roi. Ayant entendu le récit de l'affaire, le roi prend la décision de les absoudre tous les trois pour les récompenser de la bonté et du sacrifice dont chacun a fait preuve, y compris le vrai meurtrier³⁴. Les amis se sépareront à nouveau, non sans avoir partagé équitablement toute la richesse du commerçant de Bagdad. L'amitié devient alors absolue et les deux amis peuvent se dire amis « intègres ».

Dans le *Caballero Zifar*³⁵ cet *exemplum* est raconté par le personnage du père dans l'histoire du demi-ami, dont il a été question. Le récit est sensiblement christianisé. Il s'agit de deux amis d'enfance, dont l'un part vers un lointain pays et devient veuf (on évite ainsi la question délicate de la répudiation). Le premier, ruiné, le rejoint, et s'éprend, à en tomber malade, d'une « fijuela » qui devait épouser le veuf. Cette fois, on fait appel à un prêtre qui, à travers la confession, découvrira l'origine du mal. Chargée de le soigner, la « fijuela » aura le loisir de tomber à son

³⁴ On trouve une anecdote semblable, au sujet de l'amitié entre Oreste et Pylade, dans les *Partidas* d'Alphonse X, que le monarque reprend au *De Amicitia* de Cicéron : « con esto acuerda lo que se falla escripto en las hestorias antiguas de dos amigos que hobo nombre el uno Orestes et el otro Pilades que los tenie preso un rey por maleficio de que eran acusados: et seyendo Orestes judgado a muerte et el otro dado por quito quando enviaron por Orestes para facer justicia del et le llamaron que saliese fuera del logar dol tenien preso respondio Pilades sabiendo que querien matar al otro quel era Orestes; et respondio Orestes que non decie verdad que el mesmo era: et quando el rey oyo la lealtad destes dos amigos de como se ofrecien cada uno a muerte porque estorciese al otro quitolos amos a dos et rogoles quel rescebiesen por el tercero amigo entrellos » (Part. IV, Tit. XXVII, L. VI, Madrid : Real Academia de la Historia, 1807, p. 150).

³⁵ Ed. cit., p. 85-91.

tour amoureuse du malade, ce qui permettra un beau mariage chrétien. La suite de l'histoire ne diffère guère du modèle : nous avons un crime, un procès, la cascade d'aveux et l'intervention du pouvoir —en la personne de l'Empereur— qui absout les trois personnages. L'amitié « intègre » est donc celle qui fait passer les liens d'amitié avant les biens de fortune (richesses...), l'amour charnel (la femme qu'on devait épouser) et la vie-même (sacrifice pour l'ami).

4. Substrat théorique de la vision didactique de l'amitié

Nous avons exposé les récits didactiques sur l'amitié sans interroger le substrat théorique. Or, dans ces textes transparait une même position idéologique au sujet de l'amitié. Il nous faut donc chercher à savoir comment en quoi elle consiste, quelle est sa raison d'être et comment elle reproduit des schémas théoriques. Tout d'abord, il va de soi qu'elle constitue un idéal abstrait des rapports humains : « vno de los tesoros que el padre puede dexar al fijo que mucho ama », selon les *Castigos*³⁶; « bien aaventurado es aquel, s'écrit le Caballero Zifar, que puede aver amigo entero »³⁷, « los buenos amigos, confirme Patronio³⁸, son la mejor cosa del mundo ». Ce postulat de départ se retrouve d'ailleurs un peu partout. Si on regarde, par exemple, les recueils de dits de sages, on se rend compte que les sentences sur l'amitié recueillies dans la plupart des compilations, vont tout à fait dans ce sens. Ainsi celles de Boèce : « la mas preciosa cosa del mundo son los amigos »³⁹; « santo bien es dicho aver amigos el hombre, pues mas viene de virtud e honestidad que por fortuna »⁴⁰. Ou celles du *Libro del tesoro* : « el cumplimento de la bienandança de los hombres es aver amigos »⁴¹. De même, ne manquent pas, à ce sujet, des sentences tirées des oeuvres de Cicéron : « honrras, riquezas, deleytes nunca sean antepuestas a la amistad »⁴². On retient aussi les affirmations d'Alexandre : « la riqueza del mundo es en tener hombre muy buenos amigos non en el oro nin en semejantes cosas preciosas »⁴³; « el estudio del virtuoso debe ser ganar amigos »⁴⁴. Une telle

³⁶ Ed. cit., p. 165.

³⁷ Ed. cit., p. 80.

³⁸ *Conde Lucanor*, éd. cit., p. 235.

³⁹ Cf. FOULCHE-DELBOSC, « Floresta de Philosophos », in *Revue hispanique* XI (1904), « Boecio de consolacion », n° 568.

⁴⁰ Ibid, n° 573.

⁴¹ Ibid, n° 744.

⁴² Ibid, n° 1190.

⁴³ Ibid., n° 3061.

abondance de sentences au sujet de l'importance de l'amitié pour l'homme fait de ce thème un des plus traités dans les recueils.

Comment s'explique alors cette nécessité de l'épreuve qui est véhiculée par les récits exemplaristes? Etant donné que l'amitié implique une totale confiance, elle autorise sans cesse le leurre. L'ami, c'est d'abord celui qui peut vous tromper, parce qu'il vous rend son obligé au moyen de la confiance que vous lui devez. Dès lors, tout ami peut aussitôt devenir le pire de vos ennemis⁴⁵ :

« peroque muchas vegadas son engañados los omes en algunos que cuydan que son sus amigos e non lo son synon de infinta »⁴⁶

Les *Partidas* d'Alphonse X se font aussi écho de ce type de leurre :

« porque muchos son que parescen amigos de fuera et son falagueros de palabra que han la voluntad contraria de lo que muestran: et como quier que estos falaguen al home pero mas quieren seer amados que amar et siempre son dañosos a los que aman. Et sobre esto dixo otro sabio que ninguna pestilençia non puede empescer al home en este mundo tan fuertemente como el falso amigo con quien home vive e departe sus poridades cutianamente non lo conociendo et fiandose del. »⁴⁷

Tel est le drame de l'amitié : elle peut être feinte. Or, dans un univers mental et social comme le médiéval, où l'on considère que la réalité des choses et leur représentation doivent nécessairement coïncider⁴⁸, la tromperie — «engaños», « infinta », « burla »...— est un crime dont même le droit fait part⁴⁹. Si on accorde une telle importance à ce « crime », si le Moyen Age est un temps de la méfiance, c'est parce qu'on essaye par tous les moyens de se préserver de l'irréductible pouvoir qui est laissé par Dieu à l'homme de paraître ce qu'il n'est pas. Le Moyen Age

⁴⁴ Ibid, n° 3063.

⁴⁵ « Conviene a los hombres ansi auerse en los husos de amistad como cosa que puede ser convertida en muy grand enemistad », *Floresta de philosophos*, n° 2746.

⁴⁶ *Libro del caballero Zifar*, éd. cit., p. 80..

⁴⁷ Part. IV, Tit. XXVII, L. III, Madrid : Real Academia de la Historia, 1807, p. 147. Cet « otro sabio » pourrait être Boèce, cf. *Floresta de Philosophos* n°583, « Non ay mas peligrosa pestilençia en este mundo que el enemigo familiar ».

⁴⁸ Cette adéquation se retrouve aussi dans la conception médiévale des signes : le signe doit être, dans la sémiotique médiévale, coïncidence entre l'univers référentiel et celui des significations. Voir à ce sujet G. MARTIN, « L'hiatus référentiel. Une sémiotique fondamentale de la signification historique au Moyen Age », *Les cahiers de Fontenay* 34 (1984), p. 35-47.

⁴⁹ Il suffit de consulter les textes juridiques, à commencer par les *Partidas* d'Alphonse X, pour se rendre compte de l'importance qu'avaient au Moyen Age les concepts de loyauté et de sincérité et par conséquent celle de tout ce qui leur était contraire, c'est-à-dire toutes les formes de la duperie. On peut sans doute expliquer cette insistance du discours juridique sur la sincérité par les pratiques judiciaires elles-mêmes. Une justice qui est fondée presque systématiquement sur le témoignage et l'aveu se doit de développer, pour pouvoir être efficace, toutes les formes de discours tendant à provoquer naturellement, dans les consciences, un réflexe de sincérité.

chrétien a su reprendre à son compte le *topos* antique de la dichotomie entre l'être et le paraître, capital dans les doctrines « politiques » de Platon⁵⁰. Dans cet esprit, les théologiens médiévaux n'ont jamais cessé de déclarer une autonomie de « l'homme intérieur » dont on perçoit des échos dans des expressions courantes comme « dentro » et « de fuera ». Le texte cité des *Partidas* en témoigne aisément : « parescen amigos de fuera et son falagueros de palabra que han la *voluntad contraria de lo que muestran...* » (nous soulignons). Cette dichotomie est d'ailleurs un des thèmes structurants de certaines oeuvres, comme le *Libro de buen amor* de Juan Ruiz et son fameux « lo que semeja non es » :

« 417 Toda maldad del mundo e toda pestilençia
sobre la falsa lengua mintrosa paresçençia;
dezir palabras dulzes que traen abenençia,
e fazer malas obras e tener malquerençia »;⁵¹

Nous retrouvons, dans le couplet cité du *Libro de buen amor*, cette opposition entre l'intérieur et l'extérieur, cet « extérieur » (« paresçençia ») trompeur parce que tendant à séduire impunément (« abenençia ») au moyen du langage. La « falsa lengua mintrosa » de Juan Ruiz reprend tout à fait les « falagueros de palabra » du texte alphonsin.

L'homme est, dans la perspective morale chrétienne, le seul être de la Création doté de libre-arbitre, le seul à qui est laissée une totale liberté individuelle d'action⁵² et, partant, la possibilité de mentir et donc de tromper. A partir de ce postulat se développe cette méfiance à l'égard de l'amitié : tout homme est libre de vous tromper. Puisque Dieu l'a ainsi voulu, les hommes, eux, devront multiplier lois et épreuves afin de s'assurer de la parfaite adéquation entre la volonté — libre, intime et secrète — de l'homme et sa manifestation extérieure. Dans cet esprit, il faut comprendre la réaction taxinomique des textes médiévaux au sujet de l'amitié, qui atteindra son paroxysme avec les quinze formes d'amitié de Don Juan Manuel⁵³. Chaque forme, chaque degré d'amitié sert à déceler le rapport entre l'être et le

⁵⁰ Cf. l'épisode de l'anneau de Gygès dans *La République*.

⁵¹ Bien d'autres textes dans le livre de Juan Ruiz reproduisent cette opposition entre l'être et le paraître. Nous citons le texte à partir de l'édition de Jacques JOSET, *Libro de buen amor*. Madrid : Taurus, 1990, p. 233.

⁵² La littérature religieuse ou morale ne dit pas autre chose. C'est d'ailleurs — c'est bien connu — de cette liberté que l'action morale tire toute sa force. Nous pensons, mais les exemples ne manquent pas, à une phrase de Pedro Pascual, évêque de Jaén à la fin du XIII^e siècle : « Et Dios mismo non quiso aver poderio sobre el ome para le faser por fuerça seer bueno o malo ». Elle se trouve dans son *Libro contra las fadas et venturas et oras minguadas et signos et planetas*, où, justement, le libre-arbitre de l'homme rend, selon l'auteur, dénuées de sens les superstitions « magiques » et « divinatoires ».

⁵³ Cf. l'opuscule *De las maneras del amor* (fin du *Libro enfenido*), dont nous nous occuperons plus loin.

paraître, afin que l'homme ne reçoive point en échange de la confiance qu'il offre à l'ami la duperie. Ainsi, les textes didactiques, témoins de cette conception de l'homme, établissent-ils trois types fondamentaux d'amitié, dont les récits que nous avons évoqués sont l'illustration exemplaire. Il s'agit de l'amitié feinte («de infinta»), la demi-amitié («medio amigo») et l'amitié parfaite («amigo entero»).

L'amitié feinte est celle du hiatus entre l'être et le paraître. Elle est fondée sur l'utilité —pour reprendre la distinction aristotélicienne⁵⁴—, ce qui correspond, dans les textes didactiques, aux désirs cupides : « [los amigos de infinta] son los que non guardan a su amigo synon demientra pueden fazer su pro con el », lit-on dans le *Caballero Zifar*⁵⁵. C'est pourquoi il s'agit là d'une amitié de «ventura», selon l'expression de Patronio⁵⁶, c'est-à-dire qu'elle est tributaire des biens de fortune. Les jeunes hommes riches et dépensiers —comme le héros de l'*exemplum*— se voient ainsi entourés d'une cohorte de prétendus amis⁵⁷ dont les paroles témoignent plus d'amitié que leurs actes. C'est contre ce type d'amis qu'essayent de mettre en garde les *Castigos* de Sanche :

« Mientre te bien fuere e la tu fazienda fuere adelante muchos se te mostraran por amigos e non lo seran firmemente por las sus obras. Non te traya Dios a tienpo que ayas a prouar todo lo que tienes en tus amigos, e faz en guisa tu fazienda que ellos ayan menester a ti e tu non a ellos ».⁵⁸

Ce *topos* est inspiré d'un dicton ovidien, tiré des *Tristes*⁵⁹. Il fut, cependant, beaucoup plus diffusé —surtout à partir du XIV^e siècle— par le biais de la tradition du *De amore* d'André le Chapelain qui donna au dicton la forme sous laquelle on le trouve le plus souvent⁶⁰ : « quum fueris felix, multos numerabilis amicos, / Tempora quum fuerint nubila, solus eris »⁶¹. Il devint tellement courant qu'on finit par ne citer

⁵⁴ Cf. *Ethique à Nicomaque* VIII, 3.

⁵⁵ Ed. cit., p. 81.

⁵⁶ « Ca çierto seet que algunos son buenos amigos mas muchos et por aventura los mas, son amigos de la ventura que assi commo la ventura corre assi son ellos amigos », éd. cit., p. 239.

⁵⁷ Cf. Zifar : « E con el algo quel daua el padre conbidaua e despendia e daua de lo suyo granadamente de guisa que non auia ninguno en la çibdat onde el era mas acompañado que el » (Id.).

⁵⁸ Ed. cit., p. 165.

⁵⁹ « Donec eris sospes multos numerabilis amicos : Tempora si fuerint nubila, solus eris » (*Tristes* I, IX, 5-6).

⁶⁰ Il convient, tout de même, de souligner qu'André ne cite pas le dicton par rapport à l'amitié mais par rapport à l'amour. Le glissement de l'amour à l'amitié s'explique, à notre avis, par la rencontre de deux traditions différentes : l'antico-courtoise qui mélange Ovide et Le Chapelain et concerne directement l'amour, et une autre, sans doute plus ancienne —puisqu'on la retrouve dans la littérature d'Al Andalus (par exemple dans le *Collier de la Colombe*)— d'origine orientale axée sur l'amitié.

⁶¹ « Quand tu seras heureux , tu auras de nombreux amis, lorsque les temps s'assombriront, tu seras seul ». Le dicton ovidien est cité deux fois dans le *De Amore*, au livre II, chapitre III et au début du livre III (Cf. Inés CREIXELL VIDAL-QUADRAS éd, *Andrés el Capellán, De Amore, Tratado sobre*

—en latin— que les premiers mots, comme le fait Don Juan Manuel dans *De las maneras del amor*, pour définir l'amitié « de ventura » :

« Cum fueris felix...cuando fueres bien andante muchos fallaras que se faran tus amigos et si se te rebuelve la ventura fincaras en tu cabo ». ⁶²

La conception de l'amitié dépend donc entièrement des aléas de Fortune, ce qui est d'une importance capitale pour comprendre la conception « médiévale » de l'amitié par rapport aux nouveaux discours qui surgiront au XV^e siècle⁶³. L'instabilité de la fortune devient le critère qui permet de définir les amis. A fortune favorable, amis « de infinta ». A fortune adverse, « demi-amis » et amis parfaits («intègres »).

On ne peut donc connaître les vraies dispositions de l'ami que dans l'adversité, comme le suggère le dicton aristotélicien : « difícil cosa es probar los amigos en las bien andanças mas en las adversidades ligeramente se pruevan »⁶⁴. Aussi est-ce par rapport à la virtualité d'un danger que se définit le « medio amigo » :

« los otros son medios e estos son los que se paran por el amigo a peligro que non paresçe mas es en dubda sy sera o no ». ⁶⁵

L'adversité est une épreuve parce qu'elle implique un passage à l'acte, qui, comme l'indique Patronio, dans le *Conde Lucanor*, dévoile les vraies volontés de l'homme⁶⁶. Si l'ami ne vous abandonne («fincar en tu cabo ») vous aurez là la preuve de son amitié :

« El que vieres que se te da por amigo a la ora de la cuyta e de la priessa e non cata por la su ganancia nin por la su perdida en tal de te saluar a ti e a la tu fazienda e de fazer contra ti lo que deue tal omne commo este cuenta por amigo leal e verdadero e complido ». ⁶⁷

el amor. Barcelona : Sirmio, 1990, p. 296 et 372). Sur l'évolution du dicton, Cf. H. WALTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*. Gottingen, 1963, 6277, 6536, et 4165.

⁶² *De las maneras del amor*, in BAAEE, t. LI, Pascual de GAYANGOS éd., Madrid, 1952, p. 277. On peut aussi consulter l'édition plus récente de José Manuel BLECUA, *Don Juan Manuel : Obras completas*, Madrid : Gredos, 1982, t. I (le texte figure à la fin du *Libro enfenido*).

⁶³ A la mobilité d'une amitié dépendant de la fortune s'opposera une amitié immuable fondée sur la vertu. Cf. *infra* (II, B, 2, d).

⁶⁴ Il se trouve dans la plupart des recueils. Nous citons celui de la *Floresta* (n° 3191), où d'ailleurs on rencontre des sentences allant dans le même sens, telles que « el verdadero amor en las cuytas se prueua » (n°1804), etc.

⁶⁵ *Libro del caballero Zifar*, éd. cit., p. 81.

⁶⁶ Cf. le texte cité *supra*, « Ca çierto sabet que non a omne en l'mundo que muy luengamente pueda encubrir las obras que tiene en la voluntad, ca bien las puede encubrir algun tiempo mas no luengamente », *Conde Lucanor*, éd. cit., p. 211.

⁶⁷ *Castigos*, éd. cit., p. 165.

Ainsi, une amitié n'existe que si elle a été soumise à l'épreuve. Les *Castigos* vont jusqu'à considérer qu'une amitié qui n'est pas prouvée ne vaut strictement rien⁶⁸, parce qu'en dehors de l'épreuve, elle est assimilée à l'amitié feinte, à celle qui nécessairement pose la dichotomie entre la volonté intérieure de l'homme et son paraître :

« No val nada el amor que se faz con enfinta demostrando lo vno e teniendo lo al en voluntad. A tal commo este se llama engannador que non amor ».⁶⁹

En quoi consiste donc la vraie amitié, l'amitié parfaite? Si l'amitié se définit par rapport à Fortune, l'amitié parfaite se manifestera lorsque Fortune atteindra son paroxysme avec l'épreuve de la mort. Lorsque le fils de l'*exemplum* du *Caballero Zifar* souhaite savoir comment on peut connaître les amis parfaits, le père le met en garde contre la difficulté d'une telle épreuve:

« Guardete Dios fijo dixo el padre ca muy fuerte proeua seria la fuzia de los amigos deste tienpo; ca esta proeua non se puede fazer sy non quando ome esta en peligro çierto de resçebir la muerte o daño o desonrra grande. E pocos son los que açiertan en tales amigos que se paren por su amigo a tan grand peligro que quieran tomar la muerte por el asabiendas ».⁷⁰

L'amitié parfaite passe donc par l'épreuve de la mort, car elle est la seule par laquelle l'homme renonce totalement à son individualité au profit de l'amour qu'il porte à l'Autre.

« Dize Jesu Cristo en el euangelio : « Mayor amor non puede vn omne mostrar a otro que poner la su alma por el ». E por grand amor que ouieron los santos e las santas con Dios pusieron los sus cuerpos a martirio e a muerte e despreçiaron lo deste mundo por ganar el amor de Dios e la gloria e la honrra de los çielos que dura para sienpre ».⁷¹

Cette amitié a donc la valeur d'un sacrifice, d'un martyr presque mystique. La problématique de l'amitié atteint de ce fait une dimension métaphysique. L'homme qui se sacrifie pour l'ami, comme on l'a vu dans la glose de Patronio à l'*exemplum* « de integro amico », devient semblable aux saints martyrs et à Jésus Christ. Cet amour d'amitié peut alors devenir, pour reprendre une terminologie mystique, une

⁶⁸ « Por ende toma este castigo de mi: nunca fies mucho en el amistad que te alguno prometa fasta que lo ayas prouado nin lo alauas mucho nin des grand loor a la cosa que non conosçes nin ayas visto nin fies mucho en palabras fermosas nin apuestas que te digan fasta que las prueues por obras nin tengas por acabada la bondat de la muger fasta que la aya acabada la vida deste mundo e se vaya para el otro » (*Castigos*, éd. cit., p. 168-169). On remarquera, à la suite de ce texte, ce que nous évoquions, que cette méfiance à l'égard de l'ami est à mettre en rapport avec une attitude plus générale de soupçon face à ce dont la réalité peut être cachée.

⁶⁹ *Castigos*, éd. cit., p. 169.

⁷⁰ *Caballero Zifar*, éd. cit., p. 85.

⁷¹ *Castigos*, éd. cit., p. 165.

« voie unitive » où les deux êtres fusionnent, où l'altérité est enfin récusée, où les deux amis deviennent absolument interchangeable y compris dans le « transito de la muerte ». Telle est l'amitié idéale, celle qui est, comme l'indiquent les *Castigos*,

« ayuntamiento de dos de so vno, el qual ayuntamiento deue seer en voluntad e en los dichos de las palabras del vno e del otro, e en los fechos ». ⁷²

On retrouve là l'idéal cénobitique de l'amitié spirituelle, tel que l'énonçait Aelred de Rielvaulx, mais poussé ici à l'extrême, puisqu'il s'agit d'une communion totale, aussi bien de l'âme que du corps : « amigo del cuerpo e del alma », selon le *Libro del Caballero Zifar*⁷³.

Dans quelle mesure sommes-nous encore dans la sphère conceptuelle de l'amitié? La question mérite d'être posée, car, si l'on suit les textes, cette amitié parfaite en vient à ne plus être comprise comme une amitié, mais comme une partie intégrante de l'amour, d'un amour véritable qui n'a d'autre origine que l'amour divin. L'amitié médiévale, quand elle atteint sa perfection, pénètre dans la sphère de l'amour sacré, et, à l'image de ce dernier, devient participative : elle s'étend à tous les êtres les faisant participer d'un *sensus amandi* directement —et hiérarchiquement— tiré de Dieu. Cette participation, aux résonances platoniciennes, est claire chez Raymond Sebond. On la retrouve ici, sous la forme de l'amitié parfaite. Cette évolution de la réflexion sur l'amitié est manifeste dans les *Castigos*. Dans ce texte elle finit par se confondre avec le « buen amor » des théologiens et autres moralistes, même postérieurs, comme Alfonso Martínez de Toledo⁷⁴. Quel est cet « amour véritable » dans lequel l'amitié est prise?

« Amor verdadero mantiene el omne con Dios su sennor e guarda el alma que non yerre en malos pecados. Amor verdadero mantiene en buen estado e llieua adelante al vasallo con su señor e eso mismo al sennor con su vasallo. Amor verdadero mantiene en buena vida al marido con su muger. Amor verdadero guarda de pelea e de discordia e faz que biuan en paz a los hermanos e a los otros parientes vnos con otros. Amor verdadero faz commo non cobdiçie vn omne lo del otro commo non deue. Amor verdadero faz que auenture el omne su cuerpo en grand peligro por saluar omne su sennor o su amigo de grand cuyta. Amor verdadero faz que se meta el vasallo a prision por sacar su sennor. Que te dire mas? el amor ayunta e afirma todos los lienes e el desamor mete todos los males. E por eso dixo el rey Salomon: « Amor vençe todas las cosas del mundo ». E Jesu Cristo dixo en el

⁷² *Castigos*, éd. cit., p. 165.

⁷³ Ed. cit., p. 91.

⁷⁴ Cf. *Corbacho*, l. I, ch. III.

euangelio: « Guay del omne por quien se leuanta el desamor e la discordia e el mal ».75

C'est sur cette apologie de l'amour que conclut la réflexion sur l'amitié dans les *Castigos*. Ce texte met en évidence le fait qu'on ne peut penser l'amitié en dehors de ce que nous avons appelé l'amour *vertical*, ou amour politique. C'est cet amour vertical que le texte exprime du début à la fin dans la longue énumération des pouvoirs de l'amour véritable. A nouveau, l'amour est participation, hiérarchie, verticalité, il est ce par quoi les choses sont liées entre elles, épousent un ordre et un sens, participent toutes d'un même « principe » : « el amor ayunta e afirma todos los lienes », dit le texte. Et sa structure —nullement laissée au hasard— le confirme. Cette hiérarchie —presque « néoplatonicienne », au sens le plus large— est claire. L'amour concerne d'abord le lien de Dieu à l'homme (« mantiene el omne con Dios »), puis les liens politiques entre le seigneur et le vassal (« el vasallo con su señor »), puis la structure humaine première, famille et clan (« el marido con su muger » et « los hermanos et los otros parientes »), puis la société, comprise d'abord comme ensemble d'hommes indéfinis (« vn omne lo del otro ») et ensuite selon la sociabilité, c'est-à-dire les obligations à l'égard des personnes connues et reconnues (« su sennor o su amigo »). L'amitié est donc entièrement prise dans ce réseau participatif vertical. Nous verrons qu'une des nouveautés des discours « humanistes » sur l'amitié consiste précisément à rendre à l'amitié son autonomie, à l'écarter du réseau de la verticalité. En outre, si l'amour véritable, cet amour vertical et politique affirme tous les liens (« ayunta e afirma todos los lienes »), manifestement, il est mis à la place de la Loi. On retrouve par là la dimension du christianisme tel que les médiévaux le conçoivent par rapport au judaïsme : comme la substitution de l'Amour à la Loi. C'est l'Amour (le « a » majuscule est mis pour « verdadero ») et non plus la Loi qui régit le monde. Mais cela veut dire, inversement, que cet amour a une certaine saveur juridique. Si l'amour est loi, dans le Christianisme, on comprend qu'il soit lui-même codé, normé, et ce, dans toutes ses formes. Cela implique alors que l'amitié elle-même, en tant que partie de cet universel amour issu de Dieu, fera l'objet d'un discours juridique, pourra être à son tour normée. Or, c'est cette conception juridique et politique de l'amitié qu'on trouve dans les *Partidas* d'Alphonse X ainsi que dans d'autres textes juridiques espagnols.

75 *Castigos*, éd. cit., p. 169.

B. Une relation normée : les fondements juridiques de l'amitié dans les *Partidas* d'Alphonse X et le droit médiéval

1. L'amitié comme « debdo »

La question de l'amitié est examinée tout au long du titre XXVII, « Del debdo que han los homes entre si por razon de amistad », de la quatrième des *Partidas* d'Alphonse X⁷⁶. Le problème est abordé d'une manière si complète que cela a pu paraître, aux yeux de lecteurs postérieurs, une sorte de traité monographique⁷⁷. Cela en dit en long sur l'importance qu'accorde le législateur à ce concept. Mais comment s'intègre la réflexion sur l'amitié au projet juridique des *Partidas*?

Tout d'abord, l'amitié est conçue, dans les *Partidas*, comme une obligation sociale qu'Alphonse X met en rapport avec la structure politico-parentale de l'amour. L'amitié, comme l'indique la rubrique du titre XXVII, est un « debdo ». Or, pour comprendre le sens juridique de cette notion nous devons revenir sur ce que nous avons évoqué au sujet de l'amour politique médiéval. Dans le titre VIII de la deuxième Partida, Alphonse définit l'amour de « debdo » du roi. C'est celui qui l'unit aux membres de sa mesnie, de sa maisonnée; ceux à l'égard de qui il est lié par le sang, c'est-à-dire, dans l'optique d'Alphonse, par la « nature »⁷⁸.

« ... ca amar home su linage es natural cosa et faciendoles parte de aquel bien que Dios les fizo es muy guisada cosa porque le da en lugar que es como en si: et por ende toda honra et bien que les faga tornase como en el mismo et sin todo esto quando el ficiere a su linage porque lo hayan de amar ningunos homes nol servirian mejor que ellos: onde por estas razones conviene a los reyes que los amen et los honren faciendoles algo a cada vno

⁷⁶ Cette question n'a pas fait l'objet d'une étude complète. Il existe une traduction anglaise du passage précédée d'une sommaire introduction par J. HORACE NUNEMAKER, « Alfonso the Wise on Friendship », *Modern Language Forum* XVIII (1935), p. 97-9. Plus récemment, les textes alphonsins sur l'amitié ont été étudiés par Marilyn STONE dans son *Marriage and Friendship in Medieval Spain : Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*, New York : Peter Lang, 1990, cf. ch. 5 « Friendship » (p. 115-130).

⁷⁷ C'est le cas de Ferran Nuñez dans son *Tractado de amiçia* (publié par BONILLA SAN MARTIN, *Revue Hispanique*, 1906): « esta bien por ynstenso por todo el titulo veynte z siete de la quarta partida », et de Pero Diaz de Toledo qui parle de la « ley de la partida cerca de la amistança », dans le *Dialogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (Cf. PAZ Y MELIA, *Curiosidades bibliográficas de los siglos XIV a XVI*, Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles 1892). De même, Alonso de Cartagena recopie intégralement le titre XXVII de la IV Partida et l'inclut dans son *Doctrinal de los caualleros*, comme un traité sur l'amitié car « las leyes delas partidas fablaron en ello asaz bien ». Il justifie une telle inclusion par le fait que l'amitié n'appartient qu'aux vertueux, et doit, par conséquent, faire partie des lois de la chevalerie : « por ende bien es que entre las leys dela caualleria » (*Doctrinal de los caualleros*, livre III, titre VI, Introduction. Burgos : Fadrique Aleman, 1487).

⁷⁸ En II, X, XIV, il apparaît clairement que le « debdo » parental et celui qui vient de la nature sont équivalents : « debdo de linage o de naturaleza » (Ed. cit., p. 112).

dellos segun lo merescieren o entendieren que lo aman. Et otrosi ellos debenlos amar et obedescer et guardar sobre todas las cosas del mundo; et amarlos deben por razon del linage et obedescer por el señorío et guardar por el bien fecho... »⁷⁹

Tout le long de la deuxième Partida, le « debdo » concerne uniquement l'amour parental des rapports réciproques entre le souverain et son « lignage ». En revanche, l'amour « du » et « pour » le peuple, lui, bien qu'il fasse partie des amours politiques nécessaires (« sobre firme »), ne relève pas de cette obligation naturelle, mais du « bien fecho », c'est-à-dire du service réciproque⁸⁰. Le « debdo » est donc cette obligation « naturelle »⁸¹ selon laquelle on doit aimer son « linage », son lignage, sa famille au sens le plus large⁸². Si on regarde de près les distinctions que font les *Partidas* entre les différentes formes d'amour on peut établir le schéma suivant :

AMOUR			
»SOBRE FIRME »		»SOBRE COSA FLACA »	
Debdo/naturaleza		Bien fecho	cosas no vistas : mugeres »bien querencia » (bienveillance)
le Roi et sa mesnie : amour parental	les hommes entre eux : amitié sociale	le Roi et le peuple	
Par nécessité		Par « antojança »	

Il apparaît selon ce schéma que l'amour se divise en amour « faible » (« sobre cosa flaca »), fondé sur la « antojança » —espèce d'amour des yeux, ou éphémère⁸³—,

⁷⁹ *Part.* II, Tit. VIII, L. I, p. 55.

⁸⁰ « et cuando cae sobre cosa firme es el amor que nasce del debdo de linage o de naturaleza, o de bien fecho que hayan habido o esperan haber de aquella cosa que aman; et tal amor como este es derecho et bueno porque viene sobre cosa con razon; et deste amor dixieron que debe el pueblo amar al rey, et non por antojanza » (II, X, XIV, éd. cit. p. 112-113).

⁸¹ Nous avons déjà vu que, pour rendre conforme cet amour avec l'ordre de la nature, Alphonse recourait à l'analogie avec le monde animal : « si las animalias que son cosas mudas et non han entendimiento aman a las otras que son de su natura allegandolas a si et ayudandolas quando les es meester, mayormente lo deben los homes facer que han entendimiento et razon porque lo deben facer. Et a los que mas esto conviene son los reyes... » (II, VIII, I, p. 55).

⁸² D'ailleurs, l'évolution sémantique du terme « debdo » ou plus tard « deudo », va tout à fait dans ce sens. Au Siècle d'Or il signifie « pariente », mais la glose du *Diccionario de Autoridades* fait état de l'emploi originel du mot : « Lo mismo que pariente. Llamase asi por la especial obligacion que tienen los parientes de amarse y favorecense reciprocamente », preuve que, même au Siècle d'Or, le terme impliquait non seulement l'obligation, mais aussi l'amour parental.

⁸³ Le *Setenario* nous donne une définition de la « antojança » : « Antoiança es manera otra mas apartada de crençia que estas otras; ca antoiança el nombre muestra que non es sinon commo cosa que sse parase ante los oios e sse tolliese luego, ssegunt lo que vee o lo que oye arrebatadamente, e por ende non es firmeza ninguna » (Ley XIV, Kenneth H. VANDERFORD éd, Barcelona : Editorial

comme l'amour charnel ou celui qu'on a pour des choses et des êtres qu'on ne connaît pas (il s'agit alors de la bienveillance); et en amour « ferme » (« sobre firme »). Cet amour « ferme » peut être de deux sortes, de « debdo » (obligation naturelle) ou de « bien fecho », qui s'applique essentiellement aux rapports entre le roi et le peuple. L'amour de « debdo » est donc le fait, d'une part des rapports entre le roi et sa « famille » (c'est-à-dire l'ensemble des familles seigneuriales apparentées au roi) et d'autre part des relations entre les hommes. Si l'amitié est rangée, dans la classification des *Partidas*, du côté des amours de « debdo » et non pas de celles de « bien fecho », comme on aurait pu s'y attendre, il apparaît clairement qu'elle fait l'objet d'un présupposé idéologique tout à fait singulier. Les hommes ne doivent pas s'aimer dans l'espoir du « bien fecho » réciproque qu'ils pourraient tirer de leur amour, mais parce que la nature les y oblige, au même titre que les parents entre eux et de même que, au début de la chaîne analogique, les animaux. Il est dans la nature rationnelle⁸⁴ de l'être humain de se lier d'amitié avec son semblable (celui qui est « de su natura »).

Il convient d'insister sur cette analogie que dressent les *Partidas* entre l'amour parental et l'amitié à travers la notion de « debdo » car elle témoigne des limites, dans le contexte alphonsin, d'une vision aristotélicienne de l'amitié. L'idée d'une obligation naturelle, fondée sur le comportement des animaux dans leur besoin de conservation, est étrangère à la conception antique de la *philia*, dans sa forme idéale, autant chez Aristote que chez Cicéron. En effet, chez le Stagirite, l'association entre le besoin animal de conservation et les liens familiaux sont à l'origine de la constitution politique⁸⁵. Seule donc la naissance de la cité est due à la nécessité, au besoin. La *philia*, elle, est un *habitus* électif qui ne peut se produire qu'une fois les besoins comblés. Il ne s'agit pas, par conséquent, d'une obligation « naturelle ». La question est d'autant plus importante que l'un des points fondamentaux de la dissertation de Pero Díaz de Toledo au sujet de l'amitié dans le *Razonamiento*, sera de savoir si l'amitié est l'objet de la nécessité par nature ou le résultat d'un choix volontaire. Même si les lois d'Alphonse s'inspirent, comme nous allons le voir, de certaines thèses aristotéliciennes, il serait tout à fait faux de voir en elles une

Crítica, 1984, p. 47). Deux sens relèvent donc de la « antoiança » : la vue et l'ouïe. «Amour de « antoiança »» pourra être soit «amour charnel» (des yeux) soit de la «bienveillance» (par ouïe dire).

⁸⁴ Nous précisons « rationnelle » puisque, dans l'optique d'Alphonse, ces liens qui sont certes naturels au Point de concerner les êtres irrationnels —les animaux— s'avèrent beaucoup plus chez l'homme grâce à sa raison. En effet, c'est « entendimiento » et « razon » qui donnent le plus de consistance à ces liens dans la mesure où ces deux facultés permettent de connaître les causes de cette obligation («mayormente lo deben los homes facer que han entendimiento et razon porque lo deben facer», texte cité).

⁸⁵ Cf. *Politique* I, 2.

conception « antique » de l'amitié. L'amitié en tant que « debdo », en tant qu'obligation naturelle qu'ont les hommes les uns par rapport aux autres, place résolument cet amour d'amitié du côté des conceptions médiévales de l'amour, telles que nous avons pu les analyser dans l'étude de l'amour politique. L'amitié se définit ici, implicitement, par référence aux amours parentales qui sont le prototype des rapports amoureux, tant sur le plan religieux que sur le plan politique. Si l'amour entre Dieu et les hommes est conçu comme la sublimation des rapports entre le père et le fils —le créateur et sa création—, l'amitié est alors, selon le même modèle parental, déterminée par la structure de la fratrie : si les hommes se doivent par nature une amitié réciproque, c'est parce qu'ils sont considérés, aux yeux du législateur, comme des frères entièrement placés sous l'autorité paternelle du souverain⁸⁶. L'organisation sociale des *Partidas* est, en effet, absolument dépendante de cette conception verticale, nous pourrions même dire « arborescente »⁸⁷, de l'amour politique, dont la structure des amours parentales est le principe organisateur. Tant qu'on restera à l'intérieur de ce modèle, la réflexion sur l'amitié ne pourra retrouver la source antique de la *philia*; une *philia* qui non seulement se passe des prototypes parentaux de l'amour, mais va à leur rencontre⁸⁸.

2. Analyse de l'amitié

Si, comme nous l'avons vu, la conception alphonsine de l'amitié ne correspond pas vraiment à la *philia* antique, il n'en demeure pas moins que le substrat textuel sur lequel sont fondées les lois sur l'amitié est tout à fait aristotélien. Il s'agit d'une espèce de *compendium* des livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque*, tels qu'Alphonse pouvait les aborder, c'est-à-dire à partir de la traduction latine de

⁸⁶ Ce sera aussi le cas de l'amitié chevaleresque. Le pacte, le serment chevaleresque d'amitié rend les chevaliers « frères d'armes ». En effet, les traités de chevalerie ne peuvent penser cette dernière qu'à partir des modèles parentaux : la chevalerie est une grande famille. On trouvera des exemples de ces serments entre « frères d'armes » dans maint roman de chevalerie, y compris dans *Tirant le blanc* (cf. ch. CCCXXX, où le pacte est passé entre un roi qui est d'abord musulman et Tirant, ce qui revient à affirmer que la chevalerie est une « famille » qui va même au delà des lois religieuses).

⁸⁷ En disant « arborescente », nous pensons à Raymond Lulle, dont l'oeuvre est souvent comparée à celle d'Alphonse. Le symbolisme de l'arbre, chez Lulle, est le mode de représentation idéal pour rendre compte, tout en les justifiant, des différentes sortes de constitutions politiques et des différents phénomènes de pouvoir. Cf. l'introduction de L. SALA MOLINS à son *Choix de textes de Raymond Lulle*, Paris : Aubier Montaigne, 1967.

⁸⁸ Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque* VIII, 8-10. Voir, sur cette question J.C. FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris : Vrin, 1974 et C. DESPOTOPOULOS, *Aristote sur la famille et la justice*, Bruxelles : Ousia, 1983.

Hermann le Dalmatien⁸⁹. Celui-ci réalisa sa traduction en 1240 à partir du commentaire d'Averroès sur l'*Ethique*, et elle fut connue sous le nom de *Translatio Hispanica*. Albert le Grand et Roger Bacon l'utilisèrent pour leurs premiers commentaires. Il est communément admis que la traduction de Hermann se trouvait dans les ateliers d'Alphonse et on est même allé jusqu'à supposer que c'est là que l'aurait trouvée le florentin Brunetto Latini, auteur du *Li livres dou tresor* —qui contiennent un *compendium* de l'*Ethique*—, lors de son passage, en 1260, à la cour d'Alphonse en quête de soutien dans les conflits entre guelfes et gibelins⁹⁰. D'ailleurs, on se trouve face à un même type d'utilisation du texte aristotélicien : aussi bien dans les *Partidas* que dans le *Tesoro* les thèses aristotéliciennes ne sont pas commentées mais uniquement résumées dans une sorte de synthèse adaptée à une vision chrétienne du monde, dans l'esprit des différents *compendia* médiévaux des oeuvres de l'antiquité. En outre, dans les *Partidas*, la question de l'amitié est développée selon le schéma cicéronien divisant l'exposition en *quid*, *quale* et *praecepta*, tel qu'on le trouve dans le *De spiritali amicitia* d'Aelred de Rielvaulx, mais sous une forme, bien entendu, plus condensée.

Les *Partidas* commencent donc par le *quid* de l'amitié. L'amitié tire sa spécificité de la nécessaire réciprocité qui doit exister entre les amants, sans laquelle on ne peut en aucun cas parler d'amitié :

⁸⁹ Nous savons de Hermann le Dalmatien qu'il travailla dans une école de traducteurs qui se trouvait soit à Pampeloune soit à Tarragone, dans laquelle travailla aussi Robert de Kétène. Cf. A. GONZALEZ PALENCIA, *Historia de la literatura árabe-española*, Barcelone, 1928, p. 143. Selon Jaime FERREIRO, c'est à Tolède que Hermann aurait rédigé sa traduction : « Hermann tradujo del árabe al latín en la capilla de la Santa Trinidad de la catedral de Toledo las dos éticas de Aristóteles: la *Ética a Nicómaco* y el *Compendio* o *Ética de los alejandrinos* » (J. FERREIRO, « Un escándalo para la Iglesia », «1284-1984, Séptimo centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio», *El País*, 4 de abril 1984, p. 11).

⁹⁰ Sur les rapports entre Alphonse X et l'ouvrage de Brunetto Latini, on peut consulter l'introduction de Spurgeon BALDWIN à son édition de la traduction espagnole du *Li livres dou tresor*. « Creo que fue Amador de los Ríos quien por primera vez sugirió la posibilidad de que el *Libro del Tesoro* se gestase en España, bajo la influencia del *Setenario*, libro que había presentado Alfonso X como una obra de su padre. Más de cien años después de estos tanteos de Amador, en una ponencia presentada ante el congreso sobre Alfonso en Madrid en el mes de abril de 1984, Jaime Ferreiro Alemparte, tomando como punto de partida algunas de las sugerencias hechas por Marchesi, propuso que las *Siete partidas* pudieron haber dado impulso a un libro tal como el *Tesoro*. Más en concreto sostuvo Ferreiro que las traducciones de versiones árabes de la *Ética* de Aristóteles hechas por Hernán el Alemán en los años 1240 y 1254 fueron justamente las utilizadas por Brunetto en las correspondientes secciones de su propia obra » (Spurgeon BALDWIN, *Versión castellana de Li livres dou tresor*, Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, p. v.). Voir l'article cité de Jaime FERREIRO, « La máxima transcendencia de las *Éticas* de Aristóteles...estriba sobre todo en el hecho de haber servido de fundamento teórico a la obra jurídica de Alfonso X denominada *Las Siete Partidas* » (art. cit., p. 11) et, du même auteur, « Recepción de las éticas y de la política de Aristóteles en las *Siete Partidas* del rey sabio », *Glossae : Revista de historia del derecho europeo* 1 (1988), p. 97-133.

« Amicitia en latin tanto quiere decir en romance como amistad: et amistad segunt dixo Aristotiles es una virtud que es muy buena en si et provechosa a la vida de los homes: et ha logar propriamente quando aquel que ama es amado del otro a quien ama; ca de otra guisa non serie amistad verdadera. »⁹¹

C'est d'ailleurs cette réciprocité de la relation d'amitié qui permet de la déterminer par rapport aux autres formes d'amour⁹², notamment l'amour en tant que tel, la bienveillance et la concorde.

En effet, l'amour se suffit du simple mouvement de l'âme qui pousse le sujet vers l'objet convoité. Tel est le cas, nous dit Alphonse, de l'amour pour les femmes : on peut parfaitement aimer une femme sans être aimé d'elle⁹³, c'est-à-dire, précise Alphonse, sans avoir avec elle de l'amitié : « puede home haber amor a la cosa et non haber amistad con ella ». L'amitié est véritablement mise ici pour le synonyme d'une réciprocité des affects. « Avoir de l'amitié » revient donc à établir une relation d'égalité affective, ce qui présuppose, de fait, deux sujets. C'est pourquoi il serait invraisemblable de parler d'amitié avec les êtres inanimés, alors que l'amour est tout à fait possible puisqu'il est simple mouvement vers l'objet :

« Otrasi han amor los homes a las piedras preciosas et a otras cosas que non han almas nin entendimiento para amar a aquellos que las aman, et asi se prueba que non es una cosa amistad e amor porque amor puede venir de la una parte tan solamente mas la amistad conviene en todas guisas que venga de amos a dos.⁹⁴

Il apparaît donc que l'amour est dans les *Partidas* le mode de l'affection dont l'extension est la plus vaste et par conséquent dont la plus compréhension est la plus réduite, comme nous l'évoquions en posant la problématique de notre recherche. Là encore, qu'il s'agisse de la passion amoureuse, de l'affection sociale ou du goût pour une chose déterminée, c'est toujours du même concept qu'il est question. Comme nous l'avons vu pour l'amour politique, le concept médiéval d'amour s'applique uniformément à toutes les formes de la relation, de l'attachement à un objet, quel qu'il soit.

⁹¹ *Partidas*, IV, XXVII, I, éd. cit., p. 145.

⁹² Voilà, sans doute, une des caractéristiques des discours sur l'amitié. Que ce soit dans l'optique alphon sine ou dans les discours humanistes sur l'amitié, cette dernière est toujours déterminée par la réciprocité. Dès lors l'économie de l'épreuve d'amitié, que l'on retrouve dans les discours didactiques, tiendrait à en être la démonstration.

⁹³ « asi como aviene a los enamorados que aman a las vegadas a mugeres que los quieren mal » (éd. cit., p. 145).

⁹⁴ Ed. cit., p. 146.

Quant à la bienveillance, elle se distingue de l'amitié en ceci qu'elle n'est qu'une prédisposition de l'âme à souhaiter le bien à celui dont on sait, par ouïe dire, qu'il le mérite⁹⁵. Les auteurs du XV^e siècle reprendront cette même idée en poussant encore plus loin l'opposition de la bienveillance à l'égard de l'amitié par le fait que la bienveillance se fait en dehors de tout commerce intime, avec quelqu'un qu'on ne « voit pas » (« que non vee ») ou qu'on ne « fréquente » pas (« non ha grant afacimiento »).

La concorde, en revanche, est le pendant politique de l'amitié et Alphonse s'empresse d'affirmer leurs ressemblances. Il s'agit de la vertu politiquement indispensable qui permet aux hommes de vivre en communauté, même s'il n'existe point entre eux de rapports d'amour ou d'amitié⁹⁶. Ce sont là des distinctions qu'Alphonse emprunte presque littéralement aux premiers chapitres du livre VIII de l'*Ethique* d'Aristote. Cet aristotélisme — plus « littéral » que « spirituel » — est précisé dans les lois suivantes. Celles-ci mettent en évidence ce qui dans les thèses aristotéliennes retient l'attention du législateur.

3. Amitié et sociabilité

La II^eme loi, « A que tiene pro la amistad », focalise la dissertation sur la thématique qu'Alphonse tient à développer : la nécessité collective, ou « sociale », de l'amitié. Or, sur ce point, un certain écart existe entre le texte juridique et le discours didactique. Ce dernier est éminemment pensé en fonction de l'individu, c'est-à-dire « par » et « pour » l'individu, comme en témoigne la presque constante forme dialogique des oeuvres didactiques. Les conseils qu'elles contiennent ne s'adressent pas à *tous* les hommes mais à *chaque* homme — chaque destinataire du discours —, dans son individualité propre. C'est peut-être pour cela que, dans la question précise de l'amitié, tous les textes didactiques sont entièrement fondés, comme nous l'avons vu, sur l'idée de cette méfiance que chaque homme doit ressentir face à son prochain, sur la nécessité de le mettre constamment à l'épreuve. Les conseils des oeuvres didactiques ont pour finalité de sauvegarder les intérêts de l'individu, ce qui les pousse à faire l'économie d'une vision collective, sociale, du monde. C'est pourquoi

⁹⁵ « [...] bienquerencia propiamente es buena voluntad que nasce en el corazon del home luego que oye decir alguna bondat de home o de otra cosa que non vee o con quien non ha grant afacimiento queriendol bien señaladamente por aquella bondat que oye del non lo sabiendo aquel a quien quiere bien » (éd. cit., p. 146).

⁹⁶ « [...] concordia es una virtud que es semejante a la amistad et desta se trabajaron todos los sabios et los grandes señores que fecieron los libros de las leyes, porque los homes viviesen acordadamente : et concordia puede seer entre muchos homes maguer non hayan entre si amistad nin amor » (id.).

parler de l'amitié revient à opposer l'individu au reste des hommes considérés comme une menace toujours possible, une menace que rien ne saurait *a priori* dissiper et dont il faut apprendre, par l'expérience, à déjouer les risques. Or, cette idée du risque individuel et de l'épreuve d'amitié est pratiquement absente des *Partidas* et, en tout cas, elle est entièrement subordonnée à la valeur sociale, politique même, de l'amitié. Le législateur s'attache à intégrer la valeur d'amitié au sein du contexte social, au sein de l'organisation collective du royaume. Le discours sur l'amitié débouche alors sur une vision des rapports humains sous l'angle de la sociabilité. Dans l'optique d'Alphonse, le discours sur l'amitié sert à faire état des nécessaires liens qui unissent les hommes entre eux dans une société que le droit aspire à normer. Amitié va donc ici de pair avec sociabilité, présuppose un corps social qui est un tout structuré et dans lequel les hommes sont absolument interdépendants, se doivent les uns les autres, à travers cette obligation dont nous avons vu qu'elle est une obligation naturelle, assistance et protection. Voilà sans doute la spécificité du discours juridique sur l'amitié : elle consiste à insérer cette vertu dans le macrocosme social; elle nous oblige à la penser à l'intérieur des rapports humains et non pas selon les intérêts privés d'une subjectivité, quelle qu'elle soit. En effet, Alphonse prend d'abord le cas de celui qui est choyé par la Fortune. Alors que, du point de vue subjectif de la littérature didactique, il est en devoir de se méfier le plus des amis, ici il devient l'homme qui a le plus besoin d'amis : « quanto los homes son mas honrrados et mas poderosos et mas ricos tanto mas han meester los amigos »⁹⁷. Les raisons qu'avancent les *Partidas* pour justifier une telle affirmation nous écartent de d'emblée de la sphère des intérêts privés pour faire de l'homme un véritable *animal politique*, un être de sociabilité. En effet, les biens de Fortune s'avèrent dénués de sens si on ne peut pas en user et la seule manière de le faire, c'est collectivement, par les amis. Le rôle de l'homme « fortuné » dans la société consiste donc à user de ses biens en cédant une part de sa richesse autres hommes :

« la primera es porque ellos non podrien haber ningunt provecho de las riquezas si non usasen dellas et tal uso debe seer en facer bien; et el bienfecho debe seer dado a los amigos. »⁹⁸

On ne saurait être plus catégorique. La jouissance individuelle, particulière, privée, des biens de fortune ne produit « ningunt provecho ». La conséquence va alors de soi : sans amis, point d'usage « bon » —dans le sens de politiquement « vertueux »— de

⁹⁷ Ed. cit., p. 146.

⁹⁸ Id.

la richesse. Le *Libro del tesoro* reproduit cette idée d'une utilisation « sociale » de la richesse en en faisant même la raison de la sociabilité :

« Por ende al onbre bien andante conviene aver gente a quien faga bien & con quien departa su bien andança. Et por esso naturalmente el onbre quiere bevir con los otros onbres ». ⁹⁹

La clé de la sociabilité se trouve donc, d'après le *Libro del tesoro*, dans le fait qu'en société, l'homme est porté à faire participer ses amis de ses richesses. Ainsi explique-t-on l'attachement « naturel » —on retrouve là l'idée alphonسية de « debdo »— de l'homme à la vie sociale.

En outre, sans amis, l'homme puissant est tout à fait soumis aux aléas de Fortune puisque les amis sont là pour défendre ses intérêts¹⁰⁰. Inversement, l'homme sans biens doit chercher dans les amis non seulement secours matériel mais aussi protection contre les dangers¹⁰¹. Cette même réciprocité des services, inhérente à l'amitié, se retrouve aussi dans le *Libro del tesoro* :

« El onbre a mester de sus amigos en el tienpo de su buen andança [+ *fr*: c'est a dire quant il a tous biens] , & a mester dellos en su tienpo de su mal andança, [+ *fr*: c'est a dire quant fortune li vient contrere]; mas en el tienpo de su buen andança conviene que aya amigos que ayan del bien & ayuda, et en el tienpo de su mal andança conviene que aya amigos por que sea ayudado & mantenido ». ¹⁰²

On a là, chez Alphonse et dans le *Libro del tesoro*, les deux versants de ce qui serait la vision « sociale » médiévale idéale. Les puissants ne doivent concevoir la jouissance de leurs biens qu'on y faisant participer ceux qui en sont démunis, seule justification possible de la richesse dans une société où la pauvreté, le besoin, sont un don divin. Le salut de chacun ne s'obtient que par celui de tous, et tous doivent y contribuer en fonction de ce que la Providence leur a réservé en ce bas monde.

Mais cette « sociabilité » de l'amitié va encore plus loin. C'est par l'amitié que l'homme apprend à vivre en société, quel que soit son âge. L'amitié permet l'éducation des enfants et des jeunes, une éducation que les *Partidas* ne placent pas sous les auspices des relations familiales mais des relations amicales. C'est l'ami et non pas les parents qui élève les enfants, qui leur montre le droit chemin :

⁹⁹ *Libro del tesoro*, éd. cit. p. 119a.

¹⁰⁰ « los amigos se guardan et se acrescientan las riquezas et las honras que los homes han; ca de otra guisa sin amigos non podrien durar, porque quanto mas honrado et mas poderoso es el home, peor colpe rescibe sil fallasce ayuda de amigos » (id.).

¹⁰¹ « Los otros homes que non son ricos nin poderosos han meester en todas guisas ayuda de amigos que los acorran en su pobreza et los estuerzan de los peligros que les acaescieren » (éd. cit., p. 147).

¹⁰² Ed. cit. p. 119a-b.

« ...ca si fuere niño ha meester amigo quel crie et le garde que non faga nin aprenda cosa quel este mal: et si fuere mancebo mejor entendera et fara todas las cosas que hobiere de facer con ayuda de su amigo que solo. »¹⁰³

Enfin, l'amitié s'avère indispensable dans la vieillesse pour faire face aux limitations que l'âge impose¹⁰⁴.

C'est aussi cet aspect collectif que retient le *Libro del tesoro*, dans sa présentation de l'amitié :

« Ca gran serviçio reçiben los onbres de sus amigos, & quanto es mas poderoso tanto a mester mas amigos, ca quanto el onbre es en mas alto estado tanto puede mas ligeramente caer, & el caer en los tales es mas peligroso. Et por ende son mester los amigos [muy poderosos], ca en todas cuytas & en todas aversidades que pueden acaesçer al onbre, es el amigo buen refrigerio & seguro puerto. & el que es sin amigo es señero en todas sus cosas; et quando es con buen amigo, esta bien aconpañado & a consigo acabamiento de ayuda para conplir sus fechos. Ca entre acabado & bueno nasce obra & entençion acabada. Et por ende aquel que fizo las leys esfuerça mas los çibdadanos a aver entre sy amor & caridat & justiçia, ca maguer que los onbres fuessen justos, aun les conviene que oviessen entre sy amor & caridat, pero que caridat segund natura es guardadera de amistança, & la defiende de todos destorvos & de todas discordias, & destruye toda varaja & toda mal querençia. »¹⁰⁵

Il va de soi que les *Partidas* autant que Brunetto Latini réalisent des choix sur le texte d'Aristote qu'il prétendent suivre. Or, tous les deux choisissent d'insister, dans la présentation de l'amitié, sur l'aspect social en y apportant même une certaine glose. Manifestement, c'est le côté « politique » de l'amitié telle que la présente Aristote, dans un premier temps, qui retient le plus leur attention, c'est-à-dire, l'amitié conçue sous l'angle du législateur, de « aquel que fizo las leys ». Il n'est pas étonnant que les *Partidas* suivent ici de très près l'exposition d'Aristote, car celle-ci offre, sur ce point précis, exactement ce qu'Alphonse, en tant que législateur, recherche : la justification « sociale » de l'amitié :

« Car sans amis personne ne choisirait de vivre, eût-il tous les autres biens (et de fait les gens riches, et ceux qui possèdent autorité et pouvoir semblent bien avoir plus que quiconque besoin d'amis : à quoi servirait une pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloge, à l'égard des amis? Ou encore, comment cette prospérité serait-elle gardée et préservée

¹⁰³ *Partidas*, éd. cit. p. 147.

¹⁰⁴ « et si fuere viejo ayudarse ha de sus amigos en las cosas de que fuere menguado o que non podiere facer por si por los embargos quel avienen con la vejez » (id.).

¹⁰⁵ Cf. Spurgeon Baldwin, éd. et étude du *Libro del tesoro* de Brunetto Latini, Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989, p. 114.

sans amis? car plus elle est grande, plus elle est exposée au risque). Et dans la pauvreté comme dans toute autre infortune, les hommes pensent que les amis sont l'unique refuge. L'amitié d'ailleurs est un secours aux jeunes gens, pour les préserver de l'erreur; aux vieillards, pour leur assurer des soins et suppléer à leur manque d'activité dû à la faiblesse. »¹⁰⁶

La paraphrase alphon sine de ce passage confère un statut axiomatique à ce qui n'est qu'une première approche chez Aristote, et, selon sa méthode progressive d'analyse, le compte rendu des opinions communes sur l'amitié (« les hommes pensent que... »), ce qui prouve que c'est dans cette « sociabilité » qu'Alphonse situe l'essentiel « pro » (« a que tiene pro la amistad » est le titre de cette 2^{ème} loi) — c'est-à-dire le *summum bonum*— de l'amitié, alors que, pour Aristote, ce n'est là qu'un point de départ précédant l'ultérieure détermination de la valeur de l'amitié comme sublimation de la *philia* entre les vertueux. Bien entendu, la pensée d'Alphonse n'est pas centrée sur la *philia* mais sur la *politiké* du souverain législateur.

Cependant, il ne se laisse pas aveugler par ce qui serait un idéalisme politique. Si les hommes doivent nécessairement et naturellement être amis et s'entraider, il n'en demeure pas moins qu'il est de faux amis, des amis trompeurs. Le réalisme des *Partidas* laisse donc une place à la méchanceté humaine mais celle-ci ne revêt pas le même caractère que dans la littérature didactique. En effet, à l'idée didactique d'épreuve Alphonse substitue celle — aristotélicienne — de la connaissance. Il n'est pas question de soumettre autrui à des épreuves hyperboliques parce que frisant l'*illégalité*¹⁰⁷, mais tout simplement de chercher à le connaître. La seule « épreuve » que les *Partidas* recommandent est celle de la fréquentation, car le simple commerce « de luengo tiempo » avec la personne vous permet de savoir s'il s'agit de quelqu'un de « bon ». A nouveau, c'est la « sociabilité » qui prend le dessus. Le commerce avec les hommes est à l'origine de la connaissance qu'on peut en avoir. La recherche du *bonum* d'autrui ne se fait pas immédiatement, par le biais d'une simple épreuve prétendument décisive, mais vient progressivement avec le temps. On n'est plus très loin du concept que développera le XV^e siècle, d'une amitié conçue comme affinité élective, où les hommes se retrouvent, en se fréquentant souvent, dans des goûts et des plaisirs communs¹⁰⁸. Le point commun entre les *Partidas* et cette vision

¹⁰⁶ Aristote, *Ethique à Nicomaque* VIII, 1, 1155a 5-15, trad. de J. Tricot, Paris : Vrin, 1987, p. 382.

¹⁰⁷ Se rendre complice d'un crime, comme dans l'*exemplum* du « demi-ami » revient à accepter de se mettre en dehors de la loi pour l'ami. Or, c'est ce que, d'après Cicéron, l'ami ne doit jamais exiger de l'autre. De même, il est bien évident que cela est aussi impensable dans le discours juridique d'Alphonse.

¹⁰⁸ Cf. la réponse du marquis de Santillane à la question de Fernando de la Torre au sujet de la différence entre amour et amitié : « se requiere, précise le marquis, continua e espresa conversacion [i.e. fréquentation] e convenir en las cosas que mas aman o que ayan convenido (...). lo propio de la

postérieure de l'amitié se trouve, sans aucun doute, dans l'utilisation directe d'Aristote que le texte alphonsin ne cesse, dans ce passage, de paraphraser :

« et por esto dixo Aristotiles que ha meester que ante que home tome amistad con otro, que puñe primeramente en conoscerlo si es bueno. Et esta conosciencia non puede home haber sinon por uso de luengo tiempo porque los buenos son pocos et los malos son muchos. »¹⁰⁹

C'est juste par ce « por uso de luengo tiempo » que les *Partidas* résolvent le problème du rapport à l'Autre que posaient les textes didactiques. A travers une espèce de confiance implicite dans le pouvoir de discernement de l'homme en société, Alphonse évacue ainsi la question de la méfiance. On doit certes se méfier de l'Autre, mais uniquement lorsqu'il s'agit d'un inconnu, quelqu'un avec qui on ne partage rien, avec qui on n'est pas encore « socialement » uni. Le faux ami ne peut exister que « non lo conosciendo et fiandose del ». C'est pourquoi, si le leurre est dans l'ignorance possible, il ne peut pas durer dans la connaissance (la « conosciencia ») . Aussi, les prétendues amitiés qui se nouent sans que cette connaissance soit complète se détruisent d'elles-mêmes :

« Onde los que amigos se fazen ante que bien se conoscan ligeramente se departe despues la amistad de entre ellos. »¹¹⁰

Pour Alphonse, l'amitié présuppose donc la bonté, une *bonitas* fondée en raison qui nécessairement transparait dans les actions humaines. Cela explique que l'absence de bonté, rendue évidente par le simple commerce humain, détruit l'amitié car « la amistad non puede durar sinon entre aquellos que han bondat en si »¹¹¹. Or, une telle bonté ne souffre point de simulacres.

4. Les formes d'amitié

La quatrième loi se propose d'établir les différentes formes d'amitié. Là, les *Partidas* prennent une certaine distance par rapport aux distinctions d'Aristote au 3^e chapitre du Livre VIII de l'*Ethique à Nicomaque*. Les *Partidas* retiennent, comme l'*Ethique*, trois formes fondamentales d'amitié mais il ne s'agit pas exactement des mêmes. Aristote divise l'amitié en amitiés fondées sur le plaisir, sur l'utilité et sur la

amistad que es conuersar e convenir muy a menudo e continuo » (M.J. DIEZ GARRETAS, éd., *La obra literaria de Fernando de la Torre*, Valladolid, 1988).

¹⁰⁹ *Partidas*, IV, XXVII, III (éd. cit., p. 147).

¹¹⁰ Id.

¹¹¹ Id.

vertu. Alors que le *Libro del Tesoro* reprend cette distinction¹¹², les *Partidas* mettent ensemble « amitié d'utilité » et « amitié de plaisir » afin d'intégrer à cette classification ce qui est capital dans la conception alphonsine de l'amitié, sa dimension « naturelle », son rapport au « debdo ». N'oublions pas que, dans les *Partidas*, la nature est essentiellement « lien affectif », comme il apparaît au titre XXIV de la IVème partida :

« Naturaleza tanto quiere dezir como debdo que han los onbres unos con otros por alguna derecha razon en se amar y en se querer bien. »¹¹³

Nature et amour sont donc, dans la perspective d'Alphonse, substantiellement liées. La nature semble être la forme de l'amour fondé sur le Droit puisqu'on ne peut aimer selon la nature qu'en raison de la « derecha razón ». Or, c'est au Droit que revient de déterminer quelles sont les « derechas razones ».

Ainsi, les trois formes d'amitié qu'établissent les *Partidas* sont : 1) l'amitié naturelle, 2) l'amitié « bonne », 3) l'amitié de profit ou de plaisir¹¹⁴. L'amitié naturelle (« amistad de natura ») recoupe le concept, déjà traditionnel à l'époque d'Alphonse, de l'*affectus naturalis*, c'est-à-dire les liens affectifs entre parents et enfants, entre époux et entre des personnes ayant des liens de sang¹¹⁵. Les *Partidas* ajoutent à cette catégorie affective les liens « nationaux » de co-territorialité qui font aussi partie, dans l'optique du législateur, des attachements « par nature », la nature se confondant ici avec la naissance, comme dans le concept de « seigneur naturel ». Il s'agit là de l'amitié de ceux qui sont « naturales de una tierra » :

« Et amistad han otrossi segunt natura los que son naturales de una tierra, de manera que quando se fallan en otro logar extraño han placer unos con otros, et ayudan en las cosas que les son meester, bien assi como si fuesen amigos de luengo tiempo. »¹¹⁶

Cette amitié liée à la terre natale qu'Alphonse assimile à l'*affectus naturalis* peut donc, dans certaines circonstances, adopter la forme de l'amitié accomplie et vertueuse, celle des « amigos de luengo tiempo ». Il s'agit là d'une extrapolation qu'introduit Alphonse à partir de sa lecture du texte aristotélicien. Dans ses

¹¹² « Las maneras de amistança son conosçidas por las maneras de las cosas amadas & estas son tres: bien, provecho, deleyte, que cada uno ama aquello quel semeja bien, provechable o delectable » (*Libro del Tesoro*, éd. cit., p. 114b).

¹¹³ *Partidas*, IV, XXIV, I.

¹¹⁴ « La primera es de natura, la segunda es la que el home ha con su amigo por uso de luengo tiempo por bondat que ha en el; la tercera es la que ha home con otro por algunt pro o por algunt placer que ha del o espera haber » (*Partidas*, IV, XXVII, IV, éd. cit., p. 148).

¹¹⁵ « amistad de natura es la que ha el padre et la madre a sus fijos, et el marido a la muger... » (id.)

¹¹⁶ Id.

considérations préliminaires, le Stagirite évoque l'hypothèse d'un *affectus naturalis* concernant les hommes et leur progéniture, les animaux et les « individus de même race » :

« De plus, l'affection est, semble-t-il, un sentiment naturel du père pour sa progéniture et de celle-ci pour le père, non seulement chez l'homme mais encore chez les oiseaux et la plupart des animaux; les individus de même race ressentent aussi une amitié mutuelle, principalement dans l'espèce humaine, et c'est pourquoi nous louons les hommes qui sont bons pour les autres. Même au cours de nos voyages au loin, nous pouvons constater à quel point l'homme ressent toujours de l'affinité et de l'amitié pour l'homme. »¹¹⁷

Il ne fait pas de doute que c'est ce passage qu'Alphonse a sous les yeux en rédigeant ses considérations sur l'*affectus naturalis*. Cependant, il reprend entièrement à son compte le dernier exemple sur « les individus de même race ». Indépendamment du fait que le terme *ethnos* ait pu poser à Hermann quelques problèmes de traduction¹¹⁸, il semble qu'Alphonse ait voulu donner à cet exemple une dimension politique qui s'écarte entièrement du propos du Stagirite. En effet, chez Aristote, l'exemple est d'ordre anthropologique et philosophique. Le philosophe constate que l'identité de l'espèce — c'est en ce sens qu'il parle de « race » — provoque une affinité. Ainsi existe-t-il une amitié abstraite entre tous les individus de l'espèce humaine qui devient manifeste dans les voyages. Sur ce point, l'exemple d'Aristote et l'usage qu'en fait Alphonse tendent même à s'opposer. Selon Aristote, l'homme qui se trouve loin de sa terre natale ressent quand même de l'affection pour les hommes qui lui sont entièrement étrangers, ce qui met en évidence cette affinité universelle propre aux êtres d'une même espèce. La glose d'Alphonse cherche, en revanche, à démontrer exactement le contraire : c'est dans un pays étranger que les compatriotes cherchent à s'unir par des liens affectifs, en raison donc de leur origine nationale, et par conséquent politique, et non pas en raison de leur appartenance à l'espèce humaine¹¹⁹. A nouveau, l'esprit juridique et politique d'Alphonse l'emporte sur le

¹¹⁷ *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1, 1155a 15-25, éd. cit. p. 382.

¹¹⁸ Nous n'avons pas pu vérifier quel est le terme choisi dans la *translatio hispanica*. Mais, étant donné la lecture d'Alphonse, il doit s'agir d'une traduction évoquant une identité « nationale ».

¹¹⁹ Il est, d'ailleurs, intéressant de comparer la glose d'Alphonse à celle que fera beaucoup plus littéralement Alfonso de Madrigal, au sujet du même passage aristotélicien, dans son *Breviloquio de amor y amiciónia* : « todos los que son de vna gente tienen entre si vn amor en quanto son de vna gente. et los ombres vnos a otros por seer ombres se tienen vn amor avn que non tengan alguna amiciónia causada por vso. de esto dize aristotiles enel octauo delas ethicas. segund naturaleza paresçe seer el amor del engendrante al engendrado. et non solo en los ombres mas avn en las aues & en las mas delas animalias. et en todos los que son de vna gente entre si. mayormente en los ombres. onde a los amadores delos ombres alabamos esto vera alguno en los errares delos camjnos. ca todo ombre es entonçe a otro ansi como familiar & amjgo » (Salamanque B.U. ms. 2178, fol. 27v, a).

modèle philosophique sur lequel il travaille. Cette extrapolation sur « los que son naturales de una tierra » est à mettre en rapport avec le projet alphonsin de doter, à travers le discours juridique, les habitants d'une « terre » de tous les moyens pour mettre en oeuvre une identité politique et « nationale », comme en témoignent les différentes lois de la II^e Partida, en particulier celles qui concernent les devoirs à l'égard de la « terre » dont le premier consiste à l'aimer. Or, le sens politique qu'a, dans les *Partidas* le concept de « terre » est une conséquence directe de l'idée de « nature ». On a vu que la nature était lien affectif, était *affectus naturalis*. Mais, si on regarde de près les modalités de cette nature, l'importance, tout politique, que revêtent le sol et la naissance devient très claire. Parmi les dix formes de nature, telles qu'elles sont définies dans les *Partidas*, les trois premières concernent très particulièrement « los que son naturales de una tierra » :

« Diez maneras pusieron los sabios antiguos de naturaleza ... la primera y la mejor es la que han los onbres asu sennor natural por que tan bien ellos como aquellos de cuyo lineaie descenden nascieron y fueron raygados y son en la tierra onde es el sennor ... la segunda es la que aviene por vasallaie ... la tercera por criança... »¹²⁰

Quant à la dixième forme de nature, elle reprend la valeur juridique de la terre mais par rapport non pas à la naissance mais à la résidence :

« la dezena por morança de diez annos que fagan en la tierra maguer sea natural de otra. »¹²¹

La nature se détermine donc à la naissance et établit un lien affectif immédiat et nécessaire, un « debdo », avec un seigneur et une terre. Parler de « los que son naturales de una tierra » revient partant à parler de ceux qui sont placés naturellement sous la tutelle d'un même seigneur¹²². Quel que soit le domaine, la nature sert de *nexus* politique à partir duquel l'affect —amour et amitié— peut être fondé sur la droite raison (« derecha razon »). L'idée initiale d'une amitié conçue comme « debdo que han los homes entre si » trouve donc ici, par le biais d'un exemple extrapolé, à se déterminer. Il n'est pas tant dans la nature humaine de l'homme de concevoir des liens d'amitié avec son semblable —ce qui serait le sens de l'exemple

¹²⁰ *Partidas* IV, XXIV, II.

¹²¹ Id.

¹²² Inversement, « desnaturar » est défini dans les *Partidas* comme suit : « desnaturar segund lenguaje de espanna tanto quiere dezir como sallir onbre dela naturaleza que ha con su senor o con la tierra en que biue...quando el natural hiziese traycion al senor o ala tierra...es desnaturado de los bienes y delas onrras del senor y dela tierra... » (IV, XXIV, V). On trouvera toutes ces définitions des *Partidas* dans l'ouvrage cité de Marilyn STONE (p. 152-167) que nous suivons dans ces dernières citations.

aristotélien— que dans sa nature politique de nécessairement se lier d'amitié avec celui qui dépend, par naissance, du même seigneur et de la même terre que lui.

Si la notion de nature a, dans les *Partidas*, des implications politiques si importantes on comprend l'attachement du texte alphonsin à l'*affectus naturalis*. Or, il s'agit d'un point relativement original puisque ce type d'affect ne constitue un idéal ni dans la pensée antique —chez Aristote ou Cicéron— ni dans la pensée médiévale sur l'amitié. Un théoricien du XII^e siècle comme Pierre de Blois se montre singulièrement sceptique au sujet de l'affection naturelle. Celle-ci est, à ses yeux, un empêchement pour la complète réalisation spirituelle de l'individu. Elle est une sorte de « gâterie » qui fait de l'homme un être assisté et par conséquent « mou » :

« Une telle affection suscite la mollesse et recherche les délices, ce qui est voluptueux, ce qui est tendre et ce qui charme; au contraire elle fuit et déteste ce qui est ardu, âpre, utile, vertueux, elle s'en éloigne et en a horreur. »¹²³

L'affection naturelle est assimilée à l'amour de soi et donc à une forme d'égoïsme. Aussi le rôle de la raison consiste à s'en écarter :

« Si l'homme éprouve naturellement de l'affection pour lui-même et pour les siens, il faut cependant que sa raison impose une mesure à cette affection. »¹²⁴

Il va de soi que la sphère doctrinale de Pierre de Blois est bien différente de celle d'Alphonse. A l'instar de l'ouvrage d'Aelred de Rielvaulx —dont on a pu dire qu'il constituait la source directe du traité de Pierre de Blois¹²⁵—, les thèses de Pierre de Blois incarnent le point de vue cénobitique sur l'amitié, directement influencé par Cicéron et saint Augustin. La comparaison entre les deux visions de l'*affectus naturalis* met en évidence le fait qu'en dehors du propos politique et juridique —sur lequel s'appuie le texte d'Alphonse— ce type d'amitié était considéré, d'un point de vue philosophique, négativement.

Cependant, en dépit de l'importance capitale que revêt dans les *Partidas* l'*affectus naturalis*, il ne constitue pas pour autant la forme idéale d'amitié. Il est la forme « politiquement nécessaire », issue du « debdo de natura », mais il est inférieur en noblesse à la deuxième forme d'amitié qui est l'amitié « bonne » :

¹²³ Cf. M.M. DAVY, *Un traité de l'amour du XII^e siècle : Le De Amicitia christiana de Pierre de Blois*. Paris : E. de Boccard, 1932, p. 544.

¹²⁴ Id.

¹²⁵ C'est le point de vue de J. DUBOIS, éditeur du *De spiritali amicitia* d'Aelred.

« La segunda manera de amistad es mas noble que la primera porque puede seer entre dos homes que hayan bondat en si; et por ende es mejor que la otra porque esta nasce de bondat tan solamente. »¹²⁶

Il s'agit de ce qu'Aristote appelle l'amitié « parfaite » ou « amitié des vertueux ». Il convient de souligner que la vision alphon sine de l'amitié parfaite est entièrement fondée sur la bonté. Le concept de « vertu », qui fonde la théorie aristotélicienne de la *philia* parfaite, est totalement absent du texte des *Partidas*. S'il s'agit là d'un phénomène assez général dans les lectures médiévales de l'*Ethique* d'Aristote, où, par le biais des traductions latines, on glisse souvent de la « vertu » à la « bonté », certains textes font tout de même apparaître la notion de « vertu » à côté de celle de « bonté ». C'est le cas du *Libro del tesoro* de Brunetto Latini. Le fondement de l'amitié parfaite est, certes, le bien, la bonté¹²⁷. Mais quand Brunetto glose la définition de l'amitié parfaite il écrit :

« [...] mas la derecha amistança que es por bien & por bondat que es buena & complida es entre los buenos onbres, que son conplidos de *virtudes*; et estos se aman & se quieren bien *por semejança de virtudes* que a entre ellos. »¹²⁸ (nous soulignons)

En développant l'idée d'une amitié fondée sur la reconnaissance réciproque des vertus le *Libro del tesoro* semble être plus proche de la source antique de la *philia*, telle qu'elle est exprimée par Aristote et Cicéron et telle qu'elle retiendra, comme nous le verrons, l'attention des penseurs espagnols du XV^e siècle.

La troisième forme d'amitié, due au profit ou au plaisir, reprend l'idée aristotélicienne des amitiés « accidentelles », c'est-à-dire celles qui sont tributaires d'un « accident », la plaisir ou le profit matériel qu'on peut en tirer. Sur ce point, Alphonse ne s'écarte guère de la pensée d'Aristote en affirmant que l'existence de tel type d'amitié est cantonnée à celle du « bien » qu'on en attend égoïstement. Dès que ce « bien » cesse l'amitié aussi¹²⁹ :

« [...] aquel que ama al otro por su pro o por placer que espera haber del, luego quel haya ol desfallesca la pro o el placer que espera haber del amigo, desatase por ende la amistad que era entrellos, porque non habie raiz de bondat ». ¹³⁰

¹²⁶ *Partidas* IV, XXVII, IV, ed. cit. p. 148.

¹²⁷ « Las maneras de amistança son conosçidas por las maneras de las cosas amadas, & estas son tres : bien, provecho, deleyte... » (éd. cit. p. 114b)

¹²⁸ Ibid. p. 115a.

¹²⁹ Cf. *Ethique à Nicomaque* VIII, ch. 3, 1156a 5-1156b 5.

¹³⁰ *Partidas*, éd. cit. p. 148.

Pour Alphonse, comme pour la plupart des auteurs médiévaux, il s'agit là d'une fausse amitié, puisqu'elle n'a pas, comme point de départ, ce qui fonde en raison l'amitié, c'est-à-dire la « vertu », chez les anciens, appelée « bonté » par les médiévaux. Aussi est-il dit, dans les *Partidas*, de cette forme d'amitié : « non es verdadera amistad »¹³¹. Les auteurs de l'humanisme écartèrent aussi cette forme d'amitié parce qu'incompatible avec l'idée, tout antique, qu'ils se feront de l'amitié véritable¹³².

5. L'amitié artificielle

Cependant, Alphonse ne s'en tient pas aux formes d'amitié établies par Aristote. Il se permet un petit décrochage par rapport à sa paraphrase du texte de l'*Ethique à Nicomaque* pour introduire, dans son exposition, une forme d'amitié directement issue des pratiques aristocratiques espagnoles. Avec cette adjonction, Alphonse semble mettre en évidence deux formes opposées d'amitié : celle qu'il est en train de définir à travers la paraphrase du texte aristotélicien, et celle qui existe déjà, qui est un fait, une pratique courante au sein de la communauté qu'il appelle « España » :

« Et aun hi ha otra manera de amistad segunt la costumbre de España, que posieron antiguamente los fijosdalgo entre si, que se non deben deshonnar nin facer mal unos a otros, a menos de se tornar la amistad et se desafiar primeramente. »¹³³

Cette « costumbre de España », qui s'écarte résolument de la *philia* aristotélicienne, nous fait retrouver la thématique médiévale du « pacte d'amitié », c'est-à-dire une des formes de l'*affectus officialis*. Elle ne concerne plus le droit général des gens (celui du « debdo » par nature), mais un droit coutumier établi par les usages de la noblesse espagnole. Cela explique peut-être le fait qu'il ne fasse pas l'objet, dans les *Partidas*, d'un long développement. En effet, dans cette oeuvre, Alphonse s'attache davantage à réaliser la mise en place d'un droit général applicable à l'ensemble de la société qu'à relever les différents usages « territorialement » marqués, ce qui est plutôt le fait d'autres textes, comme les multiples « fueros » médiévaux. Or, cette « costumbre » fait partie des « fueros », concerne donc la vision coutumière de l'amitié. On la retrouve dans le *Libro de los fueros de Castiella*, au titre LXXXVI, « de commo dessaffia vn fijo dalgo a otro » :

¹³¹ « La tercera manera que desuso fablamos non es verdadera amistad... » (id.)

¹³² Il sera question, plus loin, de la vision humaniste de l'amitié.

¹³³ *Partidas*, éd. cit. p. 148.

« Esto es por fuero de Castiella en Razon delos dessaffiamientos delos fijos dalgo sy a querrella de otro. ante quel faga otro mal ninguno deuel tornar amistad. Et sy aqueste a quien torna amistad dixiere que lo resçibe et otro que sy quel torna amistad fasta ix. dias non se pueden fazer mal el vno al otro. Et de ix. dias adelante puede le dessaffiar & desonrrar le depues de terçer dia adelante. Et delos ix. dias adelante matar le sy pudiere. »¹³⁴

Ainsi, avant de se battre, les gentilshommes espagnols devaient « rendre » leur amitié, ce qui se disait « tornar amistad »¹³⁵, et attendre une période de neuf jours¹³⁶ avant de pouvoir s'entre-tuer. Or, si, pour donner suite aux défis, l'amitié doit être « rendue », c'est bien parce que, selon un autre usage, les gentilshommes espagnols étaient liés par un tacite pacte d'amitié qui leur interdisait de se nuire. Ce « pacte d'amitié » apparaît dans le *Fuero Real* :

« Los fijosdalgo con consentimiento de los reyes pusieron entre si amistad e dieronse fe unos a otros de la tener, e guardar de no facer mal unos a otros ». ¹³⁷

On apprend, dans un autre texte, que cette coutume a trouvé son origine dans la volonté du pouvoir royal, en la personne d'Alphonse VII :

« Esto es fuero de Castiella, que estableció el emperador [Don Alonso] en las cortes de Najera por raçon de sacar muertes e desonras e desheredamientos e por sacar males delos fijosdalgo de España que puso entre ellos pas e asesegamiento e amistad e otorgaronlo asi los unos a los otros con prometimiento de buena fe sin mal engaño : Que ningun fijodalgo non firiese nin matase uno a otro ». ¹³⁸

¹³⁴ *Libro de los fueros de Castiella*, Madrid : B.N., ms. 431, fol. 154 r., l. 10-20. Nous suivons la transcription de K. BARES et J.R. CRADDOCK. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989 (microfiches), p. 152.

¹³⁵ Nous ne sommes pas d'accord, après lecture des textes des « fueros », avec M. STONE dans sa compréhension de l'expression « tornarse amistad ». Elle semble dire que « tornarse amistad » signifie un retour à la paix, à l'amitié : « were they to quarred or engage in a duel, they were required to observe a period of good faith and amnesty for nine days before they could resestablish peaceful relations, «tornarse la amistad» » (*op. cit.*, p. 121). On peut, d'ailleurs, citer à l'appui de notre interprétation un texte de Pero Díaz de Toledo, tiré du *Dialogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana*, où il fait référence à cette « costumbre de España » : « E por quanto segund costumbre de España, entre los fijosdalgo esta puesta amistad antigua, el que ofende al otro sin tornar primero la amistad, incurre crimen de aleve, e pierde la mitad de los bienes, que es mucha mayor pena que non aquella que segund derecho incurriria aquel que delinque e ofende e yerra, sy la tal amistança non oviese sydo puesta » (in *Curiosidades bibliográficas*. Ed. de Paz y Melia. Madrid, 1892, p. 302).

¹³⁶ Au sujet de ces neuf jours, ils semblent être le délai juridique établi par le droit coutumier espagnol médiéval. On le retrouve pour d'autres questions dans la plupart des « fueros ».

¹³⁷ Cf. *Los códigos españoles*, A. de San Martín, 1872, p. 419. Le texte est cité par M. STONE, *op. cit.* p. 121.

¹³⁸ Le texte, tiré du *Fuero Viejo* (I, 5, 1), se trouve dans *Los códigos españoles* (éd. cit. p. 259). Il est aussi cité par M. STONE (même réf. que pour la n. préc.) et par R. PRIETO BANCES, « Los «amigos» en el fuero de Oviedo », *Anuario de Historia del Derecho Español* 23 (1953), p. 203-246, p. 204.

Loin d'être cette « affection naturelle » entre les hommes (le « *debo que han los onbres entre si* ») dont parlaient idéalement les *Partidas*, elle est ici le résultat d'une décision politique féodale : une ordonnance royale proclamée par-devant le ban réunissant l'ensemble de la noblesse castillane. L'amitié peut donc être pur *affectus officialis*, un acte et un pacte politiques dont le but n'est autre que « la paix du royaume ». Dans ce cas, nous avons l'illustration de ce que les historiens du Droit nomment « la fraternité artificielle »¹³⁹, dont la définition correspond assez à celle que donnait de l'amitié médiévale, d'une manière globale, Menéndez Pidal : « un pacto tácito o expreso de paz y de concordia entre hidalgos »¹⁴⁰. De fait, cette « fraternité artificielle », ce pacte d'amitié entre hidalgos, n'est qu'une des trois formes d'amitié médiévale que relèvent les historiens du Droit. Comme l'écrit R. Prieto Bances :

« amistad, pues, aparte del afecto, es la paz, y los que conviven en paz son « amigos », están unidos por un vínculo social que puede tener efectos jurídicos porque el Derecho es un orden de paces.

Pero la paz es diversa, según su origen, hay paz nacida del amor y paz nacida del interés mutuo o de la violencia, y a estas distintas paces corresponden amistades distintas; en el primer caso, tendremos la amistad natural, aristotélica; en el segundo caso, la amistad pactada, y en el tercero, la amistad impuesta ».¹⁴¹

Prieto Bances semble avoir en tête, dans son établissement des trois formes d'amitiés politiques, d'abord le texte des *Partidas* —qu'il cite immédiatement après dans son article— pour ce qui est de l'amitié naturelle, puis les textes des « fueros » pour le pacte d'amitié, et les « traités de paix » pour l'amitié imposée.

La « fraternité artificielle » ne se limite pas à cette coutume des hidalgos castillans dont font état le *Fuero real* et le *Fuero viejo*. Elle se retrouve aussi dans des rites ancestraux d'affrèment, aux valeurs parfois sacrées, inhérents à certains groupes. Ainsi, dans la *gens* primitive du Haut Moyen Age, des liens sacrés d'amitié se nouent à partir de cérémonies d'affrèment par le sang¹⁴². De même, on retrouve ce pacte sacré d'amitié dans les milieux chevaleresques. Nous avons déjà évoqué le cas de *Tirant le Blanc* qui devient « frère d'armes » (« germà d'armes ») du roi Escariano à travers un serment solennel :

¹³⁹ Cf. E. HINOJOSA. *La fraternidad artificial*. Madrid, 1905, Emilio SEEZ. « Un diploma interesante para el estudio de la fraternidad artificial », *Anuario de Historia del Derecho Español* 17 (1946), p. 751-752 et R. PRIETO BANCES, art. cit.

¹⁴⁰ Cf. *Cantar del Mio Cid*, Madrid, 1911, p. 463. Le texte est cité par R. PRIETO BANCES, art. cit., p. 203.

¹⁴¹ Art. cit., p. 205.

¹⁴² Cf. R. PRIETO BANCES, art. cit., p. 212 et E. HINOJOSA, *op. cit.*

« Jo, Escariano, per la divina Gràcia rei de la Gran Etiòpia, com a fel crestià e verdader catòlic, pose les mans sobre los sants quatre Evangelis e faç jurament a tu, Tirant lo Blanc, d'èsser-te bo e lleal germà d'armes, tant e tant llongament com los nostres dies duraran, ab promesa fe d'èsser amic de l'amic e enemic de l'enemic. E per bona germandat te promet de tots mos béns presents e esdevenidors de partir ab tu la mitat, e si per cas d'adversa fortuna tu eres pres, de posar a perill de mort la mia persona e los béns en ajuda e favor tua. E dic ara per llavors, e m'obligue sots virtut de la promesa fe, de complir totes les coses qui a bona e pura germandat se requiren ». ¹⁴³

Ce « pacte » va de toute évidence plus loin que le simple « traité de non-agression » des « fijosdalgo ». Pacte affectif, économique et militaire, cet « affrèment d'armes » est à mettre en rapport avec le serment d'assistance réciproque des membres d'une mesnie, d'une « mesnada », qui, comme ceux de la mesnie du Cid sont unis par l'« amour »¹⁴⁴. Comme le souligne R. Prieto Bances, « los « amigos » del Campeador son sus « mesnadas » »¹⁴⁵.

Fondée sur le modèle de la « fraternité d'armes », ce serment d'assistance réciproque se retrouve dans les « pactes d'amitié » entre les grands seigneurs, voire entre les rois. C'est ce type d'accord qu'exprime l'expression « poner amizad » (ou « amistad »), récurrente dans le *Poema de Mio Cid* — où elle donne lieu aux concepts « amigo de paz » et « amigo de guerra » — mais aussi dans les textes juridiques et dans les chroniques émanant directement de l'autorité royale, dans lesquels le pacte est appelé « pleyto de amizad ». Les *Fueros de Castilla* précisent les détails juridiques de ce type de pacte qui doit toujours être gagé sur des possessions :

« Esto es por fuero de Castiella que sy vn Rico omne pleito pone de amizad con otro assi que se aiudaran contra todos los omnes del mundo por goardae [sic] este pleito dan se castiellos & villas muradas el vno al otro & dan los en fieldat a caualleros que los tengan de mano dellos [...]. Et sy qualquier destos Ricos omnes o de los Reyes fallesçieren el pleito & el otro demandar los castiellos del cauallero que los tenye por el diziendo quel fallesçio el

¹⁴³ « Moi, Escariano, roi de la Grande Ethiopie par la grâce de Dieu, en tant que fidèle chrétien et catholique véritable, pose mes mains sur les quatre saints évangiles et fais le serment à toi, Tirant le Blanc, d'être pour toi un frère d'armes bon et loyal, aussi longtemps que nous serons en vie, et te donne ma foi d'être l'ami de ton ami et l'ennemi de ton ennemi. Et, au nom de cette bonne fratrie, je te promets de partager avec toi la moitié de tous mes biens actuels et futurs, et de mettre ma personne en danger de mort et mes biens afin de t'aider et te secourir au cas où, par un revers de fortune, tu étais fait prisonnier. Et je le dis maintenant pour toujours, et m'oblige, sous couvert de la foi donnée, à satisfaire à toutes les choses que requiert bonne et pure fratrie ». *Tirant lo Blanc*, ch. 330. Nous suivons l'édition de Martí de Riquer, Barcelona : Ariel, 1990, p. 909-910.

¹⁴⁴ Cf. Georges MARTIN, « Le mot pour les dire. Sondage de l'amour comme valeur politique médiévale à travers son emploi dans le *Poema de Mio Cid* », in *Le discours amoureux*. Paris : Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1986.

¹⁴⁵ Art. cit., p. 224.

pleito aquel que tuyere los castiellos en fieldat non gelos deue dar. Mas deue los dar al sennor cuyo natural es. »¹⁴⁶

L'exemple de cette coutume est donné par le pacte d'amitié passé entre les rois de Castille et d'Aragon, gagé sur les châteaux « castillans » de Navarre :

« Et esto fue juzgado por muchos Ricos omnes en castiella & depues fue juzgado por Roy sanches de nauarra que tenya castiellos en nauarra en fieldat por el Rey daragon que auya fecho pleyto con el Rey de castiella que se ajudassen contra todos los omnes del mundo. & depues demando los castiellos el Rey daragon a Roy sanches diziendo quel fallaçiera el pleito el rey de nauarra por que pusiera con el amor el rey de castiella. »¹⁴⁷

Ainsi, à la différence de la « fraternité d'armes », les « pleytos de amistad » entre les grands seigneurs ne sont donc pas éternels, ils peuvent « fallesçer ». C'est d'ailleurs contre la fragilité de ces « pleytos », contre l'inconsistance des liens politiques d'amitié que s'insurge Alphonse X dans son testament, inclu dans le ms. 431 de la Bibliothèque Nationale de Madrid qui contient les *Fueros de Castilla*¹⁴⁸. Il se plaint de ne pas avoir obtenu l'aide des différents rois européens, en dépit des liens « naturels » et « politiques » d'amitié qui l'unissaient à eux, lors du soulèvement du prince Sanche :

« [...] & touyemos oio por el Rey de portogal que era nuestro nieta. fijo de nuestra fija que nos ajudasse de guisa que non pasase sobre nos tan auel fecho commo este. Mas el catando la su mançebia et el conseio quel dieron contra dios & contra derecho que gelo conseiaron non catando el bien que les estudiera si lo fiziesse & el grant pro que lis ende viniera non lo abondo en lo non querer fazer nin tornar cabeçça en ello. Mas touo que era mucho que non nos fazia mal. conseieramientre. Mas fizonos lo en otras muchas maneras a furto que se torno en grant danno. assi que mas lo fallamos amigo de nuestros enemigos que por nuestro. Otrosy prouamos al Rey de aragon que es nuestro cunnado de dos par(a)tes & nuestro amigo de tiempo antiguo aca de amiztad que ouyeron el nuestro linage & el suyo. Et sennaladamente el auya agora puesta connusco de muy çierta que nos prometiera de ajudar contra todos los omnes del mundo que non saco ninguno. Et esto juro sobre sanctos euangelios en la mayor penna seglar si lo non touyesse que podrie seer entre todos los omnes del mundo quanto mas contra Reyes. Et mostrandol este fecho que contra nos fiziera era contra dios. et contra todos los Reyes & los padres que auyan fiios o vasallos. & demas caye bien delo fazer & delo ajudar por muchas razones. Ca de vna par(a)te era nuestro amigo por muchas maneras por que nos suffriemos & fizieramos muchas cosas mas que por otro Rey del mundo en muchas maneras contra el que seli

¹⁴⁶ *Fueros de Castilla*, Rubr. 81, « Título de las amiztades que ponen los Reyes & los Ricos omnes vnos con otros », fol. 152v., l. 5-24, éd. cit. p. 150-151.

¹⁴⁷ *Fueros de Castilla*, fol. 153 r., l. 3-11, éd. cit. p. 151.

¹⁴⁸ Cf. fol. 162 r : « Aqui se acaba el fuero de castiella. Este es traslado del testamento que fizo el muy noble Rey Don alfonso... » (éd. cit. p. 160).

tornarian en grant pro & en grant onrra [...] mas el de guisa se escuso con la cruzada que fazian por conquerir africa que sol non torno cabeça en el nuestro fecho. Al Rey de inglatierra enbiamos otrosy que es nuestro pariente & nuestro cunnado et nuestro amigo amostrar le que el nuestro mal suyo era et la nuestra desonrra suya era. & de su muger nuestra hermanna & de sus fijos nuestros subrinos [...]. Et por ende le rogamos que catando lo de dios que nos ayudasse. Otrosy que catasse los muchos deudos de bien & grandes amiztades que auyamos en vno [...]. Al Rey de françia lo jnbiamos. Otrosy mas a postremas que a los otros. & por estas tres razones. La primera por que non era nuestro amigo estonçe ca non li plazia ser la otra por que sabiamos que el fiziera entender que este desamor fuera entre nos a don sancho non fuera otra cosa sy non mostrar encubierta que trayamos contra el. Et la tercera por que non auyamos prouado en algunas cosas delas que eran passadas que aquello por que el solia rogar por auer amor conusco sy nos gelo ouyesses agora & gelo rogassemos que se nos pararia mas en caro o por aventura que lo non faria... »¹⁴⁹

Apparaissent, dans le texte d'Alphonse, les différents degrés de l'amitié, pour montrer qu'aucun des engagements n'a été respecté. Il est question du « debdo de linage », ou « amistad natural », qui unit le monarque aux autres rois, mais aussi de « l'amitié jurée », comme par exemple avec le roi d'Aragon, une amitié qui tient lieu autant de « pleito de amiztad »¹⁵⁰ que de « fraternité d'armes », puisque nous retrouvons des expressions semblables à celles qui formeront le serment entre Tirant et le roi Escariano. On comprend le singulier dépit d'un monarque dont les écrits sur l'amitié prouvent à quel point il était attaché à cette notion.

L'amitié artificielle, dans le droit médiéval, concerne aussi les pactes collectifs cherchant à mettre fin aux différentes luttes privées entre des communautés. La plupart des fois, ces pactes d'amitié collective avaient lieu entre des villes ou des places fortes et des monastères, pour régler des dissensions au sujet de terres ou de biens immobiliers¹⁵¹. Les différends étaient généralement dissipés au moyen d'un « marchandage » du litige : cession de terres, droit pour une municipalité de les peupler et les exploiter... Dans d'autres cas, en l'occurrence celui de communautés religieuses qui se sentaient en danger, amitié était faite avec une place forte en échange de secours et protection, en cas d'agression.

¹⁴⁹ Madrid : B.N., ms. 431, fol. 166r.-167r., éd. cit. 164-165.

¹⁵⁰ Cf. les formules du « pleito de amiztad » telles qu'elles apparaissent dans les *Fueros de Castilla* : « se ajudaran contra todos los omnes del mundo ... »

¹⁵¹ La question a été traitée par R. PRIETO BANCES, art. cit., p. 224, et par María Isabel ALFONSO DE SALDAÑA. « Sobre la *amicitia* en la España medieval », *Boletín de la Real Academia de Historia* CLXX (1973), p. 376-386.

6. Les « amis » selon le droit

Autant de législations, de coutumes et d'actes notariaux prouvent que l'amitié, dans le droit médiéval, constitue un concept juridique à part entière. Cependant, il s'agit davantage d'une réalité dont les textes juridiques se servent que d'une notion qui fasse l'objet d'une réglementation précise. Les « amis » existent déjà comme réalité sociale avant qu'apparaisse le discours juridique. D'où la singularité des chapitres des *Partidas* concernant l'amitié : ils essayent de donner à ce concept un statut juridique qui est absent du droit coutumier. En effet, l'amitié n'apparaît nullement, en tant que telle, dans aucun des grands textes médiévaux espagnols de jurisprudence. Elle ne fait jamais l'objet d'un « titre » à part. En revanche, « amitié » et « amis » sont des entités qui ont, pour ce qui est d'autres questions de droit civil, une véritable valeur juridique. Qui sont les « amis » au regard de la loi ?

Tout d'abord, l'amitié entre deux personnes fait l'objet d'une déclaration qui doit être confirmée par chacune des parties. Pour se dire « ami » de quelqu'un il faut que cette amitié soit reconnue ouvertement par celui dont on se dit l'ami. On obtient alors la « *amiztad parada* », une amitié prouvée et reconnue : « *amigo con quien auya amiztad parada. Et el otro la conosçe la amiztad* »¹⁵². Cette reconnaissance est importante, car un litige sur la vente d'une propriété qu'on n'arrive pas à exploiter sera résolu différemment en justice si la propriété a été vendue ou pas « d'ami à ami » (« *la vendio commo a su amigo* »). Ainsi l'amitié, dans ce type de litiges, est un gage de bonne foi qui détermine la sentence du juge :

« *Esto es por fuero que si un omne uende vna heredat a otro omne & despues dize que non la puede sanar et que la vendio commo a su amigo con quien auya amiztad parada. Et el otro la conosçe la amiztad. & el lo puede prouar commo es derecho con omnes buenos deue el otro que la heredat compro prouar le con çinco omnes buenos derechos que la puede sanar la heredat. & digal verdat el otro commo deue decir amigo a amigo que non la puede sanar e de lo qui auia dado por la heredad e mision si hauia alguna fecho e degel.* »¹⁵³

L'amitié ne relève pas uniquement de la vie privée puisqu'elle concerne la procédure civile. Les « amis » font ainsi partie de ce qu'on appelle les « personnes juridiques », au même titre que le « seigneur » ou les « parents ». En effet, dans bien de lois, les amis closent souvent la liste des « personnes » juridiquement concernées. Ainsi, au sujet du partage de biens entre des conjoints, on précise :

¹⁵² Cf. *Fueros de Castilla*, fol. 55v., éd. cit. p. 56.

¹⁵³ Id. La résolution de l'affaire est plus claire dans la deuxième occurrence de cette loi qui figure un peu plus loin dans les *Fueros de Castilla* : « *Et deuel dar lo que auya tomado por la heredat et la mision sy ouyere fecha alguna. & dexar le su heredat* » (fol. 124r., p. 122).

« [...] las ganancias que fizieron depues que casaron en vno [...] deuen lo auer por meytad. Saluo si ganare alguno dellos cosa quel den en donadio assy commo sennor o pariente o amigo que gelo de. »¹⁵⁴

On a la même énumération de personnes, dans le *Especulo de las leyes*, au sujet des enterrements : « Assoterramiento de ssu sennor o de pariente o de amjgo connoçido »¹⁵⁵. Les amis peuvent aussi jouer le rôle de mandataires juridiques, recevant alors et définitivement les pleins pouvoirs pour s'occuper d'une affaire concernant leur ami :

« Esto es por fuero de castiella que sy algunos omnes an pleyto el vno con el otro. & anbas las par(a)tes son abenydas delo meter en mano de amigos & depues que lo an metido en mano de amigos. & firmado non lo pueden sacar de sus manos si non por quatro cosas... »¹⁵⁶

Certaines dispositions des lois présupposent aussi une vision très ancienne des « amis » comme faisant partie de la *gens* — presque de la mesnie — d'un seigneur. Associés aux « criados », c'est-à-dire les parents et les membres extérieurs à une famille qui ont été élevés dans une « maison », formant par là la « maisonnée », les « amis » d'un seigneur forment le gros d'une sorte de milice ou d'escorte personnelle dont il peut disposer selon certaines règles établies par la jurisprudence. Ainsi, un « merino » peut avec ses « amis » capturer un homme poursuivi par la justice :

« Esto es por fuero de castiella que sy el Rey pone algun merino en la tierra & acahesçe que por algunas malfetrias que faze algun fidalgo el meryno ajunta sus amigos & sus conpannas que puede auer & prende aquel malfechor. »¹⁵⁷

On retrouve cette même assimilation des « amis » à la mesnie lorsqu'un seigneur est mis au ban par le roi. Le seigneur banni a, en effet, le droit de partir accompagné de ses vassaux et ses amis :

« Esto es por fuero de castiella que sy el rey echa dela tierra a algun Rico omne que sea su vasallo por alguna Razon. sus vasallos o sus amigos pueden yr con el & goardar le fasta quel aiuden a ganar sennor quel faga bien. Et sy el Rey dessafuera a algun Rico omne. Si este Rico omne que se tienne por dessaforado se fuere dela tierra. sus vasallos & sus amigos pueden yr con el sy quisieren et aiudar le fasta que el Rey le Resçiba a derecho en su corte. »¹⁵⁸

¹⁵⁴ *Ibid.*, fol. 130v., p. 128.

¹⁵⁵ *Especulo de las leyes*, Madrid : B.N., ms. 10123, fol. 131r., l. 20. Nous suivons la transcription de R. A. MACDONALD. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989 (microfiches), p. 370.

¹⁵⁶ *Fueros de Castilla*, fol. 137r., p. 135.

¹⁵⁷ *Ibid.*, fol. 141v., p. 140.

¹⁵⁸ *Ibid.*, fol. 149v., p. 147-148.

Evidemment, ce cas d'espèce n'est pas sans nous rappeler le *Poema de Mio Cid*. L'assistance et le secours à l'ami, en cas de danger ou simplement de rixe entre gentilshommes, sont absolument reconnus et permis par la loi. Les amis peuvent même tuer pour défendre leur ami :

« Esto es fuero de castiella que sy algun fijo dalgo a contienda con otro. & viene mesage a qualquier de sus amigos quel vayan acorrer. Et los que salieren en apellido. & tomaren armas. si cada vno de aquestos quando liegaren al apellido. sy los fallaren peleando cada vno dellos que pueden ajudar a su amigo. Et sy mataren o firieren a algunos en tal Razon non les puede ninguno dezir que fizieron tuerto nin valen menos por ello. Mas sy ellos yendo en apellido sy quedaren en algun lugar & dexaren las armas depues desto non pueden fazer mal los vnos a los otros fasta que se tornen amistad & se dessafien. »¹⁵⁹

Cette loi ne fait que justifier davantage l'ordonnance d'Alphonse VII aux Cortès de Nájera, plus ou moins implicite ici dans l'expression « tornarse amistad ». En effet, l'amitié met en place un système de « clans » armés qui pouvaient déboucher, s'ils n'étaient contrôlés par la loi, sur de véritables tueries. Ce contrôle concerne ici l'effectivité du fait d'armes. S'il n'y a pas lutte effective, on doit attendre la mise en place de la procédure des « défis » et le délai de neuf jours, à partir desquels l'amitié entre les gentilshommes sera « rendue ». Cette amitié tacite entre gentilshommes, issue des Cortès de Nájera, est aussi « rendue » lorsque l'une des parties refuse d'admettre sa responsabilité dans un affront. Dès lors, la loi prévoit le défi, c'est-à-dire le fait de ne plus être « ami » tacite mais directement « ennemi » : « tener lo a enemizado » :

« Et sy algun fijo dalgo desonrra a otro si quisiere el desonrrado deve rescibir emyenda de quinientos sueldos. Et si non quisiere deuel dessafiar & matar le por ello si quisiere. Et esso mismo faria el otro sy quisiere non le dara quinientos sueldos et tener lo a enemizado. »¹⁶⁰

L'amitié a donc, dans la société médiévale, ses propres règles qui héritent souvent de coutumes extrêmement anciennes. Ces coutumes concernent, comme il a été évoqué, l'assimilation des « amis » à la *gens* et l'établissement des rapports entre les différentes « gentes » en termes de paix ou de discorde, c'est-à-dire d'amitié ou d'inimitié. Tel est le cas d'une loi concernant les femmes séquestrées. Etant donné qu'une maisonnée doit toujours chercher à être « amie » d'une autre, si la femme est séquestrée et ensuite rendue, à la demande de la famille, l'inimitié pourra être dissipée. Mais, si la femme déclare avoir été violée, l'inimitié entre les deux

¹⁵⁹ *Ibid.*, fol. 156v., p. 155.

¹⁶⁰ *Ibid.*, fol. 157r., p. 155.

maisons est inévitable¹⁶¹. Le resserrement de l'amitié autour de la maisonnée peut parfois être tellement fort que, selon certains « fueros », comme celui d'Oviedo — analysé par R. Prieto Bances¹⁶²—, les femmes doivent être demandées en mariage aux parents et aux « amis » de la famille : « omne que muller prende pedida asus parientes o asus amigos »¹⁶³. On remarque une coutume semblable dans le *Codi de Tortosa* : « ...si per aventura los amics de la dona pare o frares o altres personas maridaran lur filla o lur sor o lur parenta... »¹⁶⁴.

Que nous montrent donc les différents recueils de jurisprudence où il est question d'amitié? Tout d'abord que l'amitié ne peut être qu'un *affectus officialis*, qu'un pacte artificiel d'affrèment, s'opposant à l'idée alphonsine d'une amitié fondée sur l'*affectus naturalis*, sur les liens de nature. Il semble, en effet, que cette amitié artificielle n'ait eu, au Moyen Age que très peu de rapports avec les liens naturels, et, en particulier les liens parentaux. Comme l'écrit René Nelli, qui a consacré de nombreuses pages aux fondements éthno-sociologiques de l'amitié artificielle, dans son *L'Erotique des troubadours* :

« il est sûr qu'au Moyen Age [...] les rites d'affrèment chevaleresques avaient perdu, s'ils l'avaient jamais eu, tout caractère parental; et qu'ils ne déterminaient qu'une amitié pure fondée sur un libre choix »¹⁶⁵

L'affrèment chevaleresque s'oppose même à la fraternité naturelle, c'est-à-dire celle qui est due à la naissance. L'union des sangs, que l'on retrouve dans la plupart des rites d'affrèment, sert justement à créer entre les amis une nouvelle nature, une nature acquise par le biais de l'union libre de leurs volontés, une nature qui substitue un nouveau lien de sang à celui de la naissance et tend à le dépasser en même temps qu'il se substitue à lui. Mais, du fait que cette union est uniquement le fruit de la volonté de deux personnes — indépendamment de toute entité de pouvoir qui leur serait supérieure — cette amitié artificielle dont parle le droit coutumier présuppose une vision aristocratique, féodale, de la société : son modèle se trouve dans les lois non-écrites qui établissent les rapports entre les différents « clans ». Or, il s'agit très précisément du modèle que les *Partidas* tentent d'enrayer par la constitution d'un

¹⁶¹ « Et deue venyr el padre o los hermanos o los parientes. & deuen sacar la duenna & meter la en comedio del cauallero & delos parientes. Et sy la duenna fuere al cauallero deue la leuar & seer quito dela enemiztad. Et sy la duenna fuere al padre o a los hermanos o a los parientes. & ella dixire que fue forçada deue seer el cauallero enemigo dellos. & deue salir dela tierra. Et sy el Rey le pudiere auer deuel justicijar » (*Ibid.*, fol. 133v., p. 132).

¹⁶² Cf. art. cit., p. 230.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ Cité par PRIETO BANCES, art. cit., p. 241.

¹⁶⁵ R. NELLI, *L'Erotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963, p. 279.

nouveau droit, qui sera un droit « royal », un droit qui aspire à transcender les bons vouloirs des personnes privées, et, tout particulièrement, ceux des « seigneurs. On comprend alors que dans cette conception alphonsine du droit une place puisse être faite à l'amitié comme « notion juridique » établie a priori et pour l'ensemble des personnes placées sous l'autorité d'un même souverain « naturel », c'est-à-dire, celui auquel on est soumis « par naissance ». L'amitié artificielle est l'espace d'un non-droit, d'un anti-droit, puisqu'elle n'est pas une obligation rationnelle universelle — comme le prétend Alphonse— mais un simple consensus, cantonné à la sphère des intérêts privés, dont les modalités ne sauraient être définies *a priori*. Il apparaît alors que ces deux visions de l'amitié sont tout à fait opposées. C'est pour essayer d'en finir avec l'*affectus officialis* de l'amitié artificielle qu'Alphonse entreprend sa paraphrase d'Aristote. Les modèles antiques fournissent à Alphonse la possibilité de fonder en droit l'amitié, c'est-à-dire de l'intégrer aux deux concepts fondamentaux du discours juridique d'Alphonse : nature et raison.

7. Les *praecepta* de l'amitié

Quelles sont les conséquences que tire Alphonse de sa définition de l'amitié? A partir des lois V à VII du titre des *Partidas* que nous commentons, Alphonse X se rapproche davantage du *De amicitia* de Cicéron que de l'*Ethique* d'Aristote. Il cherche, dans ces lois, à savoir ce qui permet à l'amitié de durer, comment on doit aimer et les raisons pour lesquelles l'amitié peut être détruite. Il s'agit donc, dans cet exposé de type cicéronien, des *praecepta* sur l'amitié, qui font suite au *quid* et au *quale* déjà traités dans les lois précédentes.

La V^e loi définit, en suivant la 3^e partie du *De amicitia* de Cicéron, les trois moyens grâce auxquels on peut entretenir l'amitié. Ces trois moyens sont 1) la loyauté, 2) la circonspection, et 3) la constance.

La loyauté, dans la relation d'amitié, est fondée sur la « bonne foi » («buena fe») qui en est « el firmamiento et el cimientto »¹⁶⁶. Le passage de la *benevolentia* cicéronienne à cette « buena fe » est à mettre en rapport avec le principe éthico-religieux de la *fides* qui marque, dans la terminologie juridique de la *gens*, la sujétion, l'attachement amical¹⁶⁷. Selon cette terminologie, les accords d'amitié sont

¹⁶⁶ *Partidas*, IV, XXVII, V, éd. cit. p. 148 : « siempre deben ser leales el uno al otro en sus corazones; et sobre esto dixo Tulio que el firmamiento et el cimientto de la amistad es la buena fe que home ha a su amigo ».

¹⁶⁷ Cf. R. PRIETO BANCES, art. cit., p. 213.

conclus avec des expressions du type « in fidem esse » ou « in fidem accipere ». La (bonne) foi constitue, non seulement dans le droit médiéval primitif mais pour Alphonse, le principe par lequel l'amitié est rendue viable, crédible, en somme, « digne de foi ». C'est pourquoi cette *fides* est la condition même de la loyauté. Une loyauté bien ordonnée qui, grâce à la foi, commence par soi-même :

« ca ningunt amor non puede seer firme en que fe non ha, porque la loca cosa serie et sin rason de demandar lealtad el un amigo al otro, si el non la hobiese en si ». ¹⁶⁸

La *fides* est le gage de l'amitié parce qu'elle est d'abord gage sur la personne; gage sur sa « constance » et sur ces bonnes intentions. Alphonse retrouve alors l'exigence de Cicéron dans le choix des amis, mais aussi Aristote : « et sobresto dixo Aristotiles que firme debe seer la voluntad del amigo » ¹⁶⁹.

Le deuxième *praeceptum* sur l'amitié est tout à fait cicéronien. Il concerne la circonspection, et tout spécialement celle qui concerne le langage : il ne faut jamais dire du mal des amis ¹⁷⁰ puisque, dans l'optique de Cicéron, la sphère privée de l'amitié ne doit pas être perturbée par l'espace public, qu'il soit social —dans le commerce avec les autres hommes— ou politique —dans les rapports avec l'Etat—. D'où la nécessité de cette prudence, de cette réserve, qu'Alphonse justifie avec l'*auctoritas* biblique de Salomon ¹⁷¹. Cette même réserve explique le fait que, selon Cicéron et Alphonse, les amis ne doivent nullement faire état des « services pratiques » qu'ils se sont rendus. Chez Cicéron, ce précepte a pour but d'éloigner l'amitié d'une dimension uniquement « utilitaire » qui la transformerait en amitié « vulgaire » ou « moyenne », alors que l'orateur ne s'attache qu'à l'amitié « vera et perfecta » ¹⁷². Ce silence que s'impose l'amitié est la marque de son désintéressement passionnel : une affection sans calcul où la réserve que l'on porte à soi-même fait de l'autre un autre soi-même ¹⁷³. L'amitié passe donc par la maîtrise de soi, par le rejet des passions et tout particulièrement de l'égoïsme, cet égoïsme qui attendrait la reconnaissance de l'autre, à la suite des services rendus. Cette « circonspection »

¹⁶⁸ *Partidas*, IV, XXVII, V, éd. cit. p. 148.

¹⁶⁹ Id.

¹⁷⁰ « La segunda guarda deben haber los amigos en las palabras guardandose de decir cosa de su amigo de que podiese seer enfamado ol pueda venir mal por ende » (éd. cit., p. 149).

¹⁷¹ « por que dixo Salomon en el Eclesiastico: qui deshonna a su amigo de palabra, desata la amistad que habia con el » (Id.).

¹⁷² Il ne faut pas oublier, cependant, qu'il n'y a pas, dans la conception cicéronienne de l'amitié, un rejet total de l'« utilitarisme ». L'amitié devient, en effet, un mode de « faciliter et d'agrémenter la vie » en lui ménageant « plurimas et maximas commoditates » (*De amicitia*, VII, 23).

¹⁷³ Cf. *De amicitia*, XXI, 80.

justifie aussi ce qui est une des lois de l'amour courtois : le secret. Les amis ne doivent pas révéler les secrets qu'ils se communiquent, « que non descubran las poridades », de même que les amoureux courtois doivent maintenir en secret l'intimité de leur relation¹⁷⁴, au risque de « perdre la foi », c'est-à-dire ce sentiment mêlé de confiance et loyauté : « qui descubre la poridad de su amigo desata la fe que habia con el »¹⁷⁵.

Le troisième *praeceptum* est une conséquence de l'idée selon laquelle l'ami est un *alter ego*, un autre soi-même. Il faut faire pour lui tout ce qu'on ferait pour soi : « como lo farie por si mesmo », et, par conséquent, l'aimer avec la même constance avec laquelle on s'aime soi-même. C'est pourquoi l'amitié, à la différence de l'amour dont l'intensité est toujours variable¹⁷⁶, doit être à un degré constant, et — faut-il ajouter— maximal. Alphonse s'appuie sur saint Augustin pour manifester que l'amitié est toujours « égale », constante :

« ca asi como dixo sant Agostin, en la amistad non ha un grado mas alto que otro, ca siempre debe seer equal entre los amigos ».¹⁷⁷

L'idée est non seulement un *topos* cicéronien mais aussi la conséquence d'un axiome aristotélicien : c'est la notion de « stabilité » qu'Aristote attribue uniquement à l'amitié vertueuse, par opposition au caractère instable et accidentel des autres types d'amitié, en l'occurrence, l'amitié fondée sur l'utilité et celle fondée sur le plaisir¹⁷⁸.

La VI^e loi est d'une *inventio* cicéronienne mais d'une *dispositio* entièrement aristotélicienne. Nous voulons dire que la résolution de la question posée reprend les idées de l'orateur romain alors que la manière de poser le problème correspond à une technique chère au Stagirite et qu'il a été le premier à introduire dans le style philosophique. Il s'agit du compte-rendu des différentes opinions sur une même question¹⁷⁹. La lecture des textes aristotéliciens a sans doute été le point de départ,

¹⁷⁴ Lieu commun des *artes amandi*, fondé sur le conseil d'Ovide dans *Ars amatoria* (II, 602-608). On le retrouve chez André Le Chapelain —chez qui l'association entre l'art d'aimer d'Ovide et la théorie de la l'amitié de Cicéron est fréquente— : « Qui suum igitur cupit amorem diu retinere illaesum eum sibi maxime praecavere oportet, ut amor extra suos terminos nemini propaletur, sed omnibus reservetur occultus » (*De amore*, II, 1).

¹⁷⁵ *Partidas*, éd. cit. p. 149.

¹⁷⁶ Voici encore une « loi » de l'amour courtois, tel qu'il est défini par André : « semper amorem crescere vel minui constat ». Il s'agit de la quatrième des *regulae amoris* (*De amore*, II, 8).

¹⁷⁷ *Partidas*, éd. cit. p. 149.

¹⁷⁸ Cf. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 4, 1156b 15-20.

¹⁷⁹ On a vu, dans cette nouveauté de la méthode aristotélicienne, l'introduction de l'«histoire de la philosophie» au sein de la réflexion philosophique. La question de l'amitié n'échappe pas, dans l'*Ethique à Nicomaque* à cette méthodologie. Le chapitre 2 du livre VIII concerne précisément « les diverses théories sur la nature de l'amitié ».

dans les *Partidas* de cette prise en considération de la divergence des opinions¹⁸⁰ : « pero en la quantitat del amor fue departimiento entre los sabios »¹⁸¹. La question examinée est celle de savoir quelle est la « quantité » d'amour que doit avoir l'ami à l'égard de son ami. Même si le problème est abordé par Aristote dans la question de la proportionnalité de la relation d'amitié¹⁸², c'est Cicéron qu'Alphonse choisit de suivre¹⁸³.

La première opinion sur la « quantité » d'amitié consiste à la rendre égale à celle que l'ami a pour vous¹⁸⁴. Cette opinion est écartée, sous couvert de l'autorité de Cicéron, parce qu'elle transforme l'amitié en marchandage utilitaire : « esto non era amistad con bienquerençia, mas era como manera de merca »¹⁸⁵. Evidemment, une telle position est irrecevable dans la vision idéaliste des *Partidas* sur l'amitié. Or, nous le verrons, cet amour « mercantiliste », nous pourrions dire « à la défensive », retiendra l'attention du désabusé Don Juan Manuel. La deuxième opinion identifie « quantitativement » l'amitié à l'amour que l'ami porte à lui-même¹⁸⁶. Mais, elle présente l'inconvénient qu'on ne peut pas préjuger de l'amour que l'ami a pour lui-même. L'Autre demeurant une sorte d'énigme, on ne peut pas appliquer à la sphère de l'Autre ce qui est valable pour soi. En effet, l'amour de soi paraît incontestable, inhérent à la nature humaine. Pourquoi ne pas attribuer à l'Autre ce qui est valable pour soi? Or, l'Autre peut ne pas s'aimer, peut même ne point savoir, ou ne point pouvoir aimer. Voilà ce qui rend la relation incertaine :

« puede seer que el amigo non sabe amar, o non quiere o non puede, et por ende non serie complida tal amistad que desta guisa hobiese home con su amigo ».

Manifestement, les *Partidas*, malgré les sources anciennes qui donnent forme à leur vision de l'amitié, n'arrivent pas à récuser l'altérité. Le problème de l'amour met en

¹⁸⁰ Il s'agit aussi d'un trait scolastique dont ont dû hériter les collaborateurs « universitaires » (les différents « maestros » qu'on doit supposer dans les ateliers alphonsins) d'Alphonse. En effet, la confrontation des opinions fait partie de l'examen scolastique d'une *quaestio* dont la synthèse finale passe souvent par le *topos* « non sunt adversi sed diversi » qui dissipe le danger d'une « double vérité ».

¹⁸¹ *Partidas*, éd. cit., p. 149.

¹⁸² Cette question est traitée, d'une manière diffuse, dans les derniers chapitres du livre VIII, au sujet des relations d'inégalité, et au début du livre IX, pour ce qui est de la « rémunération proportionnelle » de l'amitié.

¹⁸³ Cf. *De amicitia*, XXI, 79 à XXII, 85.

¹⁸⁴ « los unos dixieron que home debe amar a su amigo quanto el otro ama a el » (*Partidas*, éd. cit., p. 149).

¹⁸⁵ Id.

¹⁸⁶ « debe home amar a su amigo quanto el se ama » (Id.). Ce «el» correspond à l'autre, à l'ami.

évidence le fait que ce qui est valable pour moi ne l'est pas nécessairement pour l'Autre. L'Autre ne peut pas encore être le Même. L'amour de soi —qui fait l'objet de l'opinion suivante— est incontestable. On pourrait donc bâtir une amitié idéale en fondant l'affection pour l'ami sur celle que l'on porte à soi-même. Mais, suivant à nouveau l'autorité de Cicéron, cette formulation peut être améliorée. En effet, il arrive très souvent qu'on fasse preuve d'un plus grand dévouement pour l'ami que pour soi. C'est pourquoi l'amitié idéale est celle que l'on a pour l'ami en l'aimant non pas tel que l'on s'aime soi-même, mais tel qu'on « devrait » s'aimer :

« E otros sabios dixieron que debe home amar a su amigo tanto como a si mesmo. Et como quier que estos dixieron bien; pero dixo Tulio que mejor lo podieran decir; ca muchas cosas ha home de facer por su amigo que non las farie por si mesmo: et por ende dixo que home ha de amar a su amigo tanto quanto el debie amar a si mesmo ». ¹⁸⁷

Cette formulation qui introduit l'idée d'un devoir envers soi-même que l'on découvre par le biais de l'amitié est à mettre en relation avec une des conséquences de la *philia* dans la vision aristotélicienne. L'altruisme de la relation amicale débouche sur un retour à soi, à ce « souci de soi » qui, selon Michel Foucault¹⁸⁸, définit la pensée grecque. Dans la pensée aristotélicienne, l'amour pour l'Autre donne consistance à une autre conception du *philautos*, l'amoureux de soi, qui ne se confond plus avec l'égoïste vulgaire. L'« égoïste » issu de la *téleia philia*, de l'amitié achevée, est celui qui veut pour lui ce qu'il y a de meilleur, un « meilleur » qu'il ne peut se représenter qu'à partir de la relation amicale à autrui¹⁸⁹. Comme le dit J.C. Fraisse, en commentant l'idée de *philautos* chez Aristote : « il n'est donc légitime de s'aimer soi-même qu'à la manière dont on aime autrui »¹⁹⁰.

Si, dans une telle conception de l'amitié, on doit donner ce qu'il y a de « meilleur » à autrui et à soi, s'il faut être prêt à braver tous les dangers et même la mort pour secourir son ami —comme le montrent les *exempla* au sujet de l'« ami intègre », et comme Alphonse lui-même l'affirme¹⁹¹—, les *Partidas* restent, tout de même, très attachées à cette idée de *decorum* dans l'amitié qui est véhiculée par le *De amicitia* de Cicéron. On ne doit pas confondre cet empressement presque chevaleresque et ce qui serait du pur servilisme au cours duquel on perdrait son

¹⁸⁷ *Partidas*, éd. cit., p. 149.

¹⁸⁸ Cf. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard.

¹⁸⁹ Cf. *Ethique à Nicomaque*, IX, 4.

¹⁹⁰ J.C. FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris : Vrin, 1974, p. 236.

¹⁹¹ « Bien debe home poner su persona o su haber a peligro de muerte o de perdimiento por amparanza de su amigo et de lo suyo quando meester le fuere » (*Partidas*, éd. cit., p. 150).

honneur. Alphonse retient bien, de la lecture du *De amicitia*, que l'amitié ne doit jamais aller à l'encontre de l'*honestum*¹⁹², surtout si cet *honestum* concerne l'espace public, le politique. Cicéron et Alphonse se retrouvent dans le discours du politicien, de l'homme d'état. En tant que législateur, Alphonse ne peut qu'opiner aux limites « politiques » et « juridiques » que Cicéron impose à l'amitié. Il ne faut donc pas que les exigences de l'amitié aillent à l'encontre du droit :

« Pero como quier que el home se debe atrever en la amistad de su amigo, con todo eso nol debe rogar que yerre o faga cosa quel este mal; et maguer le feciese tal ruego afincadamiente non gelo debe el otro caber, porque si cayese en pena o en mala fama por ende, nol cabrien la excusacion, maguer diga que lo fizo por su amigo ». ¹⁹³

Du texte de Cicéron à celui des *Partidas* s'effectue un « glissement » du purement « politique » au « juridique ». Alors que Cicéron se contente d'affirmer que l'amitié ne doit pas entrer en conflit avec l'Etat, Alphonse qui, ne l'oublions pas, est en train de rédiger une « loi », adopte le ton de l'amendement juridique : l'amitié ne pourra en aucun cas être considérée comme une excuse (« excusacion »), comme une « circonstance atténuante », si la loi est enfreinte. Il apparaît clairement, à nouveau, que c'est la valeur juridique de l'amitié qui prend le dessus dans le discours alphonsin.

Cette valeur juridique est aussi manifeste dans la septième et dernière loi de ce titre XXVII consacré à l'amitié. Le sujet en est ce qui provoque la rupture des amis : « por quales razones se desata el amistad ». Le thème de la rupture de l'amitié se trouve déjà dans les modèles que suit Alphonse, autant chez Aristote (*Ethique à Nicomaque*, IX, 3) que chez Cicéron (*De Amicitia*, XXI, 76-78). Mais, alors que dans les modèles le chapitre consacré à ce sujet occupe une position intermédiaire, dans les *Partidas* il est le dernier. C'est pourquoi, Alphonse lui donne une forme de synthèse générale qui montre sans ambages ce que nous avons voulu démontrer, le fait que pour Alphonse l'amitié a essentiellement une valeur et une fonction juridiques. Il passe en revue les raisons pour lesquelles chacune des formes d'amitié qu'il a définies peut être détruite. Mais cela l'amène à reconsidérer la classification qui avait été faite des différentes amitiés. A partir de la paraphrase du texte aristotélicien les *Partidas* établissaient trois formes d'amitié, l'amitié naturelle entre parents, l'amitié « bonne » et l'amitié fondée sur l'utilité et sur le plaisir. Or, étant donné que cette dernière amitié est écartée puisqu'elle ressemble à de l'amitié sans en être une (« semeja amistad et non lo es ») on ne gardera, dans une nouvelle

¹⁹² Cf. *De amicitia*, XI, 36 à XIII, 44.

¹⁹³ *Partidas*, éd. cit. p. 149-150.

classification, que ce qui sert le propos juridique alphonsin. C'est-à-dire, les deux formes « naturelles » de l'amitié, l'une fondée sur la famille et l'autre sur la « terre », et l'amitié « bonne ». Telles sont, pour Alphonse, les trois formes fondamentales d'amitié.

La rupture de l'amitié parentale concerne la jurisprudence des droits de succession qui sont abordés dans la VI^e Partida. L'application concrète de ces lois, c'est-à-dire le « desheredamiento » se trouve, non sans pathétisme, au début du testament d'Alphonse X, dans le passage où le monarque passe en revue toutes les lois qui le poussent à déshériter son fils Sanche :

« Et quiere el derecho de dios que quien en el seruiçio destorba que pierde el poder de todas las cosas con que la podria destorbar. Otrasy que va contra derecho natural non consçiendo el deudo de natura que a con el padre. Quiere dios & manda la ley. & el derecho que sea deseredado delo que el padre a. Et non aya par(a)te en ninguna cosa delo suyo por Razon de natura. Et otrasy el fijo que desonrra al padre contra mandamiento de dios que manda la ley que a padre o a madre desonrra que muera por ello. Por ende don sancho por lo que fizo contra nos deue seer desonrrado de todas las cosas en que puede venyr desonrra. Et otrasy por el deseredamiento que nos el fizo tomando nuestras heredades en nuestra vida a muy grant quebratamiento de nos non queriendo esperar fasta la nuestra muerte por auer lo con derecho & commo deuye es deseredado de dios & de natura. & nos deseredamos le asy por fuero & por ley del mundo que non herede en lo nuestro el nin los que del vinieren por iamas ». ¹⁹⁴

L'amour —et non plus l'amitié— paternel se chargera, tout de même, de faire une exception dans l'application de ces lois. Le texte cité est, cependant, tout à fait emblématique de cette législation concernant la privation d'héritage qui est, pour Alphonse, la preuve de la rupture de l'« amitié parentale ».

Quant à la deuxième forme d'amitié qui est, dans cette synthèse finale, l'amitié des compatriotes, elle peut être détruite pour des raisons entièrement dépendantes de ce que nous avons évoqué en analysant l'extrapolation d'Alphonse à l'exemple aristotélicien : son côté éminemment politique de sujétion à une « terre » et à un « seigneur ». Si, comme nous l'avons vu, ce qui justifie cette amitié est l'identité de la terre et donc du « seigneur naturel », il n'est plus possible, selon le droit, de se dire l'ami de celui qui en est l'ennemi :

« Et la otra que han por naturaleza los que son de una tierra desatase quando alguno dellos es manifestamente enemigo della o del señor que la ha de gobernar et de mantener en justicia; ca pues que el por su yerro es enemigo

¹⁹⁴ *Testamento del Rey alfonso*, Madrid : B.N., ms. 431, fol. 165r., l. 8-25, éd. cit. p. 163.

de la tierra, non ha por que seer ninguno su amigo por razon de la naturaleza que habie con el ». ¹⁹⁵

Les liens de « nature » sont donc des liens « politiques », ce qui prouve bien qu'il serait totalement anachronique de voir dans cette amitié entre compatriotes une quelconque idée de « sentiment national ». Cette amitié ne se fait pas entre les hommes, mais dans leur rapport à la terre et donc au seigneur. Pas de « sentiment national » mais une simple identité dans la « loyauté » politique.

Les *Partidas* retrouvent, pour ce qui est de la troisième forme d'amitié, les modèles antiques. A la suite d'Aristote et de Cicéron, la seule raison qui explique la rupture entre des amis « bons » est la perte définitive de bonté ou de vertu chez l'un d'eux, de sorte que l'ami n'arrive plus à le remettre sur le droit chemin :

« quando el amigo que era bono se face malo, de manera que se non puede castigar, o yerra tan gravemente contra su amigo de guisa que non puede nin quiere emendar el yerro que fizo ». ¹⁹⁶

* * *

Les *Partidas* d'Alphonse X proposent donc une nouvelle conception de l'amitié. Nouvelle parce, comme on l'a vu, elle s'oppose à l'idée traditionnelle de l'amitié artificielle. Nul doute que dans cet abandon du droit coutumier, dans cette substitution de l'*affectus officialis* féodal par l'*affectus naturalis*, il faut situer la volonté alphonsine de fonder une nouvelle idéologie d'état. Mais quelle est cette idéologie dans le cadre précis de l'amitié? La synthèse de la Loi VII met donc en évidence le fait qu'il est, aux yeux d'Alphonse, seulement deux espèces d'amitié. L'amitié naturelle et l'amitié élective. L'une est « politique », l'autre est « sociale ». L'une est le fait de la « nature », c'est-à-dire de la naissance, ce qui place l'homme dans une situation de dépendance et d'assujettissement familial, politique et juridique. L'autre est le fruit d'un choix délibéré qui situe les hommes dans des rapports de sociabilité, obéissant eux aussi à certaines règles qui sont subordonnées à cette notion de *bonitas* qu'Alphonse se garde bien de définir, ne serait-ce que parce qu'elle ne relève pas d'un discours purement juridique mais d'un discours moral. Mais, dans un cas comme dans l'autre, c'est le ralliement nécessaire de l'homme à des rapports, tantôt verticaux, tantôt horizontaux, qui conditionnent sa vie, qu'exprime l'analyse alphonsine de l'amitié. S'il est question de l'amitié dans les *Partidas* c'est parce que l'idée d'un homme indépendant —ce qui ne veut pas dire libre—, d'un homme qui ne serait pas défini par rapport à une *gens*, à une terre, à un

¹⁹⁵ *Partidas*, éd. cit., p. 150.

¹⁹⁶ Id.

seigneur, ou, tout simplement, à des pairs, est, dans l'univers médiéval d'Alphonse, absolument impensable.

Il n'en demeure pas moins que cette analyse de l'amitié reste, du fait de ses sources —Aristote et Cicéron—, entièrement étrangères à l'univers médiéval, une vision « idéale » de l'amitié. Il s'agit, en fait, de ce que l'amitié « devrait être » plutôt que de ce qu'elle est véritablement. Et la formulation finale, parfaite, de la manière dont on doit aimer l'ami —comme on « devrait » s'aimer soi-même¹⁹⁷—, en est bien la preuve. Cet « idéalisme » au sujet de l'amitié est à mettre en rapport avec l'ensemble du projet alphonsin des *Partidas*, celui d'un « manuel » de droit idéal, conçu non pas tellement en vue d'une application effective mais d'un apprentissage, d'une propédeutique juridiques à l'usage des générations futures.

C'est pourquoi il nous faut prendre le contre-pied d'une telle vision en regardant de près la synthèse, réaliste et presque désabusée, qui, des différentes traditions sur l'amitié, est réalisée par l'infant Don Juan Manuel dans l'opuscule *De las maneras del amor*, consacré entièrement à la question de l'amitié.

¹⁹⁷ « home ha de amar a su amigo tanto quanto el debie amar a si mesmo » (*Partidas*, éd. cit., p. 149).

C. La synthèse de Don Juan Manuel

Nous avons évoqué l'oeuvre de Don Juan Manuel dans le chapitre consacré à la vision didactique de l'amitié, c'est-à-dire au concept d'amitié tel qu'il était véhiculé par des *exempla* dont l'origine « hispanique » remontait au XII^e siècle, avec l'oeuvre de Petrus Alphonsi. Il a été question, dans ce chapitre, du *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel alors que nous avons laissé de côté l'analyse du texte le plus important de l'Infant consacré à l'amitié, l'opuscule *De las maneras del amor* qui clôt le *Libro enfenido*¹⁹⁸. Aux dires de Don Juan Manuel, il composa l'opuscule sur l'amour pour répondre à une question de Fray Juan Alfonso, et comme il était dans la définition du titre du *Libro enfenido* de lui adjoindre d'autres textes, il décida de placer l'opuscule sur l'amitié à la suite de l'ouvrage qu'il avait composé à l'attention de son fils Ferdinand¹⁹⁹. De fait, la particularité des thèses énoncées dans cet opuscule nous a amené à lui consacrer un chapitre à part. A part et faisant suite aussi bien à la réflexion sur le didactisme qu'à celle sur la valeur juridique de l'amitié, parce que Don Juan Manuel réalise, dans *De las maneras del amor*, une synthèse complète des sources, des idées et des présupposés que la pensée médiévale pouvait lui fournir au sujet de l'amitié. On y trouvera un « didactisme » justifié par le genre de la littérature d'« assajamiento y castigo » auquel appartient le *Libro enfenido*, dans le même esprit que les *Castigos* de Sanche. Une certaine « scolastique » dans la présentation —on dirait aujourd'hui dans la « typologie »— des quinze formes d'amitié et dans la structure de la « dissertation », en tant que résolution, d'une *quaestio* particulière, celle de Fray Juan Alfonso (*quid, utrum, quale*, etc.). Mais aussi, l'héritage de codes et de coutumes dont le droit fait état. Ainsi, plusieurs sources se mêlent, dans cet opuscule, pour produire un texte du désenchantement dont le ton s'écarte sensiblement de celui de ses modèles. L'originalité de l'opuscule de Don Juan Manuel se trouve dans le fait de mener à bout une grande synthèse des idées sur l'amitié afin d'en être absolument désenchanté, détrompé. L'idéal de l'amitié —dont part l'opuscule— est vite considéré comme absolument irréalisable

¹⁹⁸. On peut consulter deux éditions : celle de Pascual de GAYANGOS, dans la Biblioteca de Autores Españoles (vol. 51), Madrid, 1952, p. 276-278; et une autre, plus récente, de José Manuel BLECUA, *Don Juan Manuel, Obras completas* (t. I), Madrid : Gredos, 1982, *Libro enfenido* [cap. XXVI], p. 182-189.

¹⁹⁹ « Fijo don Ferrando: ya desuso vos dixere que a este libro pusiera nombre el *Libro enfenido*, et y se dize la razon por que pus este no[n]bre. Et por que despues que fiz este libro me rogo fray Iohan Alfonso, nuestro amigo, quel scribiese lo que yo entendia en la manera del amor et commo las gentes se aman vnas a otras, [et] por que prouere algunas cosas mas de las que auia prouado, quiero vos fablar en lo que despues prouere, et avn segund lo que adelante prouere, con la merced de Dios, asi lo porne en este libro » (*Libro enfenido*, J.M. BLECUA éd., p. 182).

en ce bas monde. Les rêves de « sociabilité », l'idée d'une amitié fondée sur une *bonitas* complètement désintéressée, s'effacent rapidement sous la plume de Don Juan Manuel. L'amitié, dans la plupart de ses formes, est prise dans le jeu des égoïsmes, des intérêts, et des aléas d'une Fortune aussi cruelle que les hommes eux-mêmes. Et, si l'amitié reste « le plus grand des trésors qui soit donné à l'homme » ce n'est plus, comme dans les sentences des philosophes, parce qu'elle est un bien sublime en soi, mais parce que, si on sait en tirer profit, elle permet à l'homme de survivre parmi les loups. Elle n'est plus une fin en soi, mais un moyen au service de la *praxis* humaine. L'amitié n'a plus de sens que si elle est « pratique », « efficace », que si elle fait partie des ruses et des stratagèmes grâce auxquels un homme pour qui l'« enfer, c'est les autres » pourra sauver le moule de son pourpoint.

On a vu, dans ce désabusement de Don Juan Manuel, l'influence du contexte historique de sa biographie. Comme l'écrit Reinaldo Ayerbe-Chaux :

« La idea de la amistad en los escritos del Infante Don Juan Manuel va a estar sujeta a la influencia de la época tormentosa que al Infante le tocó vivir. Las luchas entre el rey y la nobleza, la desconfianza entre los mismos nobles, la necesidad de sobrevivir en medio de intrigas y peligros y finalmente, el elevadísimo rango de su nacimiento, hacen muy difícil la aplicación en la realidad de un concepto ideal de la amistad... »²⁰⁰

Certes, une conjoncture historique comme celle du XIV^e siècle castillan, dans laquelle les querelles intestines étaient monnaie courante, a pu influencer l'Infant. Mais, les époques précédentes, autant que les temps ultérieurs, n'ont point été un havre de paix ni un moment de concorde séraphique. Cela n'a pas empêché quelqu'un comme Alphonse X, qui a personnellement fait les frais de ces temps agités, de développer, au sein d'un projet épistémologique très vaste, une théorie idéale de l'amitié. En outre, c'est le contexte historique du XV^e siècle, comme nous le verrons, qui a contribué à mettre sur pied une nouvelle conception idéale de l'amitié. Nous pensons que, pour le cas précis de Don Juan Manuel, il faut chercher des raisons supplémentaires qui expliqueraient son désenchantement singulier. Ces raisons concernent le fait que l'Infant adopte, dans son opuscule, un point de vue éminemment synthétique. Il rassemble et compile des informations aux origines diverses. Se côtoient, dans *De las maneras del amor*, le fruit de l'expérience personnelle —qu'il faudrait là associer au contexte historique—, les sources du didactisme oriental —en particulier l'idée d'« épreuve »—, la littérature des « castigos » —qui définit un ton de pédagogie intime—, des lectures « classiques »

²⁰⁰ R. AYERBE-CHAUX, « El concepto de la amistad en la obra del Infante Don Juan Manuel », *Thesaurus* (Bogotá) 24 (1969), p. 37-49, p. 37.

de seconde main —tirées d'anthologies et recueils—, et surtout, les us et coutumes d'une classe sociale —déterminant un nombre considérable d'obligations—. Autant de sources différentes font que Don Juan Manuel, à la différence de la plupart des auteurs qui ont écrit sur l'amitié²⁰¹, n'a aucun texte précis sous les yeux qu'il chercherait à suivre ou à paraphraser. Sa classification des amitiés est tout à fait originale et, pour ainsi dire, chaque forme d'amitié obéit à un champ référentiel différent. Cela explique qu'il ne soit pas obligé de suivre un point de vue déterminé sur l'amitié et encore moins un idéal prédéfini d'amitié. Face à la diversité des informations qu'il réunit, l'amitié est plurielle, changeante, et toujours dépendante de certaines circonstances, de certaines situations. Or, voilà la raison fondamentale de cette impression de « réalisme » désabusé qui est suscitée par la lecture de l'opuscule. L'amitié étant toujours prise dans un jeu et un réseau de relations multiples, elle ne saurait constituer une forme « parfaite » qu'en dehors de ce monde, qu'en dehors de ces relations. Autrement, elle reste prise dans un chassé-croisé de volontés et d'obligations qui la déterminent à chaque fois, à tel point qu'elle s'éparpille dans une multitude de formes que Don Juan Manuel essaye de rassembler.

Don Juan Manuel n'aborde, en dépit du titre de l'opuscule, le problème de l'amour que sous l'angle de l'amitié. Le texte est construit à partir de l'opposition entre une amitié parfaite, absolue, qui n'existe pas en ce bas monde et quatorze formes d'amitié qui sont toutes relatives et conjoncturelles. Au total, quinze formes d'amitié que Don Juan Manuel définit tour à tour :

- | | | |
|---------------------|-----------------------|---------------------|
| 1. Amor complido | 6. Amor de prouecho | 11. Amor de palabra |
| 2. Amor de linage | 7. Amor de mester | 12. Amor de corte |
| 3. Amor de debdo | 8. Amor de varata | 13. Amor de infinta |
| 4. Amor verdadero | 9. Amor de la ventura | 14. Amor de danno |
| 5. Amor de egualdad | 10. Amor de tienpo | 15. Amor de enganno |

1. Définition absolue de l'amour:

Suivant le schéma scolastique, Don Juan Manuel commence par donner ce qui serait une définition absolue de l'amour. Cette définition correspond à la question *quid est* qui, dans les *quaestiones* scolastiques sert à exprimer l'essence (*quidditas*) du concept. L'Infant s'attache donc à établir ce qui serait l'essence de l'amitié avant

²⁰¹ Les textes didactiques réécrivent des *exempla*; Alphonse X, comme les auteurs du XVe, suit d'assez près Aristote et Cicéron.

d'en montrer les différentes formes concrètes (*quale*) et l'attitude que l'on doit avoir face à chacune d'elles (*praecepta*) :

« Primera mente que cosa es amor; despues quantas maneras ha de amor et commo prouaredes et entendredes de qual destas maneras de amor es el amigo et commo deuedes obrar con el amigo que uos amare por cada vna destas maneras ».²⁰²

Le plan de la « dissertation » est donc tout à fait conforme à la rhétorique scolastique. Celle-ci est, de plus, flanquée d'un destinataire direct (« uos ») qui est la marque de rattachement de l'opuscule au *Libro enfenido* adressé au fils de Don Juan Manuel.

Quelle est donc l'essence de l'amitié, l'amitié conçue absolument? Don Juan Manuel écrit : « amor es amar omne vna persona sola mente por amor; et este amor do es nunca se pierde nin mengua »²⁰³. L'amitié est refus de la multiplicité, elle est un amour exclusif. On ne voue son amour qu'à « une » (« vna ») personne, ce qui est encore plus manifeste dans la transcription de Gayangos : « una persona *sola* solamente por amor » (souligné par nous). De plus, elle est justifiée par elle-même. Rien d'extérieur et, surtout, aucune raison pratique ou utilitaire, ne saurait la faire naître. Il jaillit du rapport même à une personne concrète : « sola mente por amor ». Cette définition insiste aussi sur l'impossibilité que cet amour d'amitié puisse s'altérer, se dégrader. L'affirmation est intéressante si on songe à la règle, déjà évoquée, selon laquelle l'amour courtois ne cesse de s'altérer : « semper amorem crescere vel minui constat », selon André le Chapelain²⁰⁴. Ici, l'amour est invariable, ce qui est impensable pour André! Aussi bien pour ce dernier que pour nombre d'autres théoriciens de l'amour, si l'amour est une force sans bornes, c'est bien parce qu'il incarne la permanence de la mutation, au même titre que les deux autres forces capables de transformer le monde: Fortune et Argent. Le dénominateur commun aux trois forces radicales, c'est bien de toujours toucher l'individu par la variation. C'est à travers la variabilité, la volubilité, qu'on les appréhende, ce qui est avant tout perçu comme risque, comme menace. Tout amour peut s'estomper, toute fortune peut tourner, tout argent peut disparaître. Le mal d'amour, le malheur (le coup du sort) et la ruine sont sans doute les trois angoisses fondamentales de l'homme médiéval. Rien de tout cela dans cette vision de l'amitié. L'amitié définie absolument, comme devrait l'être aussi la société dont Don Juan Manuel voudrait qu'elle fût l'émanation, est une force *statique* : « nunca se pierde nin mengua ». Amitié parfaite alors?

²⁰² *De las maneras...*, p. 183. Toutes les citations du *De las maneras del amor* sont tirées de l'édition citée de José Manuel BLECUA.

²⁰³ Ed. cit., p. 183, l. 42-43.

²⁰⁴ Il s'agit de la quatrième des *regulae amoris* (*De amore*, II, 8).

Assurément, à ceci près que cette amitié n'existe pas. Si tel est le *quid* de l'amitié, l'*utrum*, deuxième question scolastique — celle qui s'interroge sur l'existence du concept—, lui, fait défaut, car cette amitié est tout idéale :

« Mas digo vos que este amor yo nunca lo vi fasta oy, et adelante oydrede las razones por que yo cuydo que non a tal amor entre los omnes ».²⁰⁵

L'essence de l'amitié a donc ceci de malencontreux qu'il lui manque l'existence. Il ne reste plus, alors, qu'à faire la taxinomie des différentes formes qu'adopte l'amitié entre les hommes, à savoir au sein de la cour. Chacune de ces formes ou presque — on le verra— semble remettre en cause chaque terme de la définition absolue qui a été donnée. Mais, voyons d'abord la glose que fait Don Juan Manuel à cette même définition qui correspond à la première des quinze formes d'amour.

2. Les quinze formes d'amitié

a) L'amour parfait (complido):

« Amor conplido es entre dos personas en tal manera que lo que fuere pro de la vna persona o lo quisiere que lo quiera la otra tanto commo el et que non cate en ello su pro nin su danno; asi que avn que la cosa su danno sea quel plega de coraçon de la fazer pues es pro et plaze a su amigo ».²⁰⁶

Il s'agit donc non seulement d'une communauté de biens, mais d'une soumission de la personne à ce qui fait le bien de l'ami, même si ce bien est en fait un mal pour soi. Le point de départ (faire le bien de l'ami) n'est pas sans rappeler l'amitié vertueuse aristotélico-thomiste, appelée « amitié parfaite » chez Aristote et « amour d'amitié » chez saint Thomas. Cette amitié consiste dans la recherche du bien d'autrui comme si ce bien s'appliquait à soi-même :

« l'amant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens et les maux de son ami comme siens et la volonté de son ami comme sienne à tel point qu'il semble que ce soit lui-même à qui ces biens ou ces maux arrivent [...]. C'est pourquoi le propre des amis est de vouloir les mêmes choses et de s'attrister ou se réjouir de la même chose... »²⁰⁷

saint Augustin avait déjà développé ce concept, qu'il tirait de Cicéron. Se profile ainsi une même idée de l'amitié parfaite entre hommes vertueux qui, dans la lignée Aristote-Cicéron-Augustin-Thomas, arrive jusqu'à Don Juan Manuel. Cependant, dans la conception aristotélico-thomiste l'amitié revient toujours, comme nous l'avons vu, au *souci de soi*, à la vertu individuelle, ce qui implique que l'altruisme

²⁰⁵ Ed. cit., p. 183, l. 43-45.

²⁰⁶ Id., l. 55-59.

²⁰⁷ *Summa th.*, I^a IIae, qu. 28, art. 2, Concl.

sert à parfaire l'égoïsme. Cette conception individualiste n'a pas de sens dans l'optique chrétienne de Don Juan Manuel. En effet, il pousse beaucoup plus loin le dévouement à l'Autre, jusqu'à un complet sacrifice de soi qui aurait été impensable chez Aristote. Cicéron suggère, dans le *De Amicitia*, la possibilité d'un sacrifice de soi, mais limité aux strictes bornes de l'*honestum*, c'est-à-dire de l'éthique et de la raison sociales:

« Il y a bien des circonstances dans lesquelles les hommes de bien sacrifient leurs avantages [...] pour que leurs amis en jouissent de préférence à eux mêmes ».

Auparavant, il avait déjà affirmé que toute amitié exigeant des actions « malhonnêtes » (surtout, d'ailleurs, si cette malhonnêteté s'appliquait à l'Etat) n'était pas digne de ce nom. Chez Don Juan Manuel le sacrifice est inconditionnel, et reprend, en quelque sorte l'idée christique, de sacrifice de soi par amour: « quel plega de corazon de la facer ». Jusque là, Don Juan Manuel semble suivre les consignes de l'amitié « vertueuse », telle qu'elle a pu la trouver chez les tenants de la *philia*, et « christianisée » comme il se doit. Mais, voilà qu'est pris le contr-pied de cette vision; voilà que, tout à coup, on s'écarte de sources et modèles, pour faire parler le réalisme. Don Juan Manuel s'empresse de mettre en lumière l'aspect « hypothétique » de cet amour sacrificiel. L'application de ce principe serait considérée par tous comme une « folie » (« mas es locura del que asi ama »), car, l'amitié étant une réciprocité, le bien que l'on souhaite pour l'ami vous est aussi souhaité par celui-ci, seule condition pour que cet amour soit « conplido de cada parte », parfait de part et d'autre. On revient donc, en quelque sorte, à Aristote et à Cicéron et à Thomas où, par la vertu, l'altruisme est une communauté d'égoïsmes: « non querria que su amigo ficiesse por el cosa que fuesse su danno ». Tout idéalisme — celui, par exemple d'un Alphonse X — est évacué. Mais, il y a plus. Si les grands auteurs qui ont écrit sur l'amitié vertueuse insistent sur la difficulté, la rareté même d'une telle relation (puisqu'elle présuppose deux hommes absolument vertueux), sa réalité ne fait pourtant pas de doute. Or, pour Don Juan Manuel, cette amitié ne saurait exister sur terre :

« Mas por que los amigos non pueden ser eguales en amar et en poder et en entendimiento o en otras muchas cosas por que el amor seria igual por esto vos digo que yo nunca vi fasta oy amor conplido ».²⁰⁸

Il apparaît donc que l'inégalité est pour Don Juan Manuel au coeur de toute relation. L'altérité en est, bien sûr, la source. Si aimer revient à être porté vers l'Autre, c'est

²⁰⁸ Ed. cit., p. 184, l. 65-78.

aussi et nécessairement prendre conscience d'une radicale différence, d'une inégalité fondamentale. L'amour met en lumière l'impossibilité pour l'homme de surmonter la différence. Car, étant différent, nécessairement chaque homme aime différemment. Aimer, c'est instaurer un déséquilibre: déséquilibre d'affection («en amar»), de rang («en poder»), de savoir («en entendimiento»), et de tout ce qui, au fond, ramène l'homme à une irréductible individualité. Pour Don Juan Manuel, cet *autre soi-même* qu'est l'ami dans l'Antiquité (chez Aristote ou Cicéron) est impossible. Il refuse catégoriquement la possibilité réelle que l'ami puisse être conçu comme *double*. Au contraire, l'amour individualise, et il n'est alors d'aucun secours pour fonder un quelconque ordre social. Non seulement l'amitié se surajoute à des structures sociales déjà constituées (ce qui veut dire qu'il ne participe pas de la *fundatio* sociale) mais elle n'est pas même utile à la conservation desdites structures. Comment ne pas le remarquer alors que l'idée d'une amitié responsable de la cohésion sociale était si fréquente sous bien des plumes nobiliaires et cléricales!²⁰⁹

A partir du moment où l'amour s'avance sur la scène du monde, tout ce qu'il gagne en réalité il le perd en perfection; il n'est plus en lui-même —en essence— mais par rapport à des conditionnements externes, à des accidents, qui le rendent le plus souvent bas, intéressé et mesquin. Et, face à des amitiés qui « ne peuvent cacher l'humain », qui mettent à nu le conflit des passions humaines, tantôt concupiscibles, tantôt irascibles, Don Juan Manuel ne saurait plus croire aux bons sentiments, ne va pas conseiller à son fils de tendre à nouveau sa joue pour recevoir une amicale gifle. Face à ces amitiés corrompues, de la Prudence; un *festina lente* avant la lettre qui, très économiquement, oserions-nous dire « machiavéliquement », vous permettra de tirer le maximum de profit de ces amis dont on doit avant tout se méfier, avec, bien sûr, un minimum de risque. Don Juan Manuel a dû se rendre compte très rapidement que l'ami, à l'instar de toute forme qui se donne le visage angélique du Bien, pouvait très souvent être le masque du Diable²¹⁰.

b) Amour de lignage (linage):

On retrouve, avec le « amor de linage », cet *affectus naturalis* qui est la pierre de touche de la vision alphonsine de l'amitié. Bien évidemment, Don Juan Manuel ne

²⁰⁹. Songeons à ce que nous avons évoqué au sujet des *Partidas* d'Alphonse X. Dans le même esprit, développeront cette idée les *Castigos* de Sanche IV, la traduction anonyme du XV^e, *Amor entre los ciudadanos* (Séville : B. Colomb., ms. 5-3-20), ou le *Scacorum ludus* de Jacme de Cesulis (fac-similé, édité par l'Avenç, Barcelone, 1900. Autre édition : Barcelone : Francisco X. Altés, 1902) et d'autres.

²¹⁰. N'est-ce pas là, précisément, l'aspect le plus « diabolique » du mythe de Don Juan: que le Méchant s'incarne dans le plus aimable des corps et qu'il n'offre que ça, l'amour?

le nie pas, mais il est, tout de même, sujet à caution. Le sang n'est pas un lien incontestable, d'où la nécessité d'un examen préalable pour savoir si cette amitié est digne de foi. Les parents sont donc ici replacés dans la sphère de l'Autre, celui dont l'affection doit toujours être éprouvée :

»Et commo quier que natural mente los que son de vn linage se deuen amar, por que a las vezes non lo fazen todos commo deuriens, consejo vos que por muy pariente que sea que ante prouedes lo que tenedes en el [ante que] mucho vos aventuredes por el ». ²¹¹

Il convient d'insister sur l'expression « por muy pariente que sea ». Elle met tout à fait en évidence le fait que les liens parentaux ne sauraient constituer un gage de bonne foi. Sans doute, pouvons-nous retrouver dans cette affirmation, l'idée qui était avancée par R. Ayerbe-Chaux, d'un Don Juan Manuel influencé par le contexte historique. Les rixes dynastiques déchaînés par la révolte de Sanche IV et, d'une façon générale, par la succession d'Alphonse X ont touché suffisamment de près l'Infant Don Juan Manuel pour qu'il considère nécessaire de conseiller une telle prudence à son fils.

c) Amour de « debdo »:

« quando vn omne a recebido algun bien de otro commo criança o casamiento o heredamiento o quel acorrio en algun grant mester o otras cosas semejantes destas. Este es tenuto de amar aquella persona por aquel debdo ». ²¹²

On remarque que le « debdo » n'a pas du tout le même sens, ici, que dans les *Partidas* d'Alphonse X. Il est question, dans l'opuscule de Don Juan Manuel, de ce que l'on pourrait appeler une obligation sociale (« es tenuto de... »). L'amour se présente comme l'expression de la reconnaissance après un service rendu ou un bien reçu. Il s'agit d'un engagement *mercantiliste* qui présuppose une conception féodale de l'éducation (« criança »), du mariage (« casamiento ») ²¹³, de l'héritage (« heredamiento »), du secours (« acorrio en algun grant mester »). On peut donc dire que l'amour s'inscrit ici dans la logique de la structure du *don* ²¹⁴. Il fait figure de *contre don*, annule la « dette » (c'est en ce sens que Don Juan Manuel parle de

²¹¹ Ed. cit., p. 184, l. 76-80.

²¹² Id., l. 85-89.

²¹³ Cf. l'ouvrage de G. DUBY, *Mâle Moyen Age* (Paris : Flammarion, 1988) : le mariage est conçu au Moyen Age comme un acte social qui s'intègre dans une claire structure de *l'échange*; c'est en quelque sorte une *transaction*.

²¹⁴ Cf. Marcel MAUSS, *Essai sur le don*, éd. cit.

« debdo ») de celui qui s'est vu accorder un bénéfice. Les termes de Don Juan Manuel ne prêtent pas à confusion : l'homme doit *payer* avec son amour.

« el que ha recebido algunas destas cosas que es *debdo que a de pagar* et debe amar por este debdo... » (nous soulignons)²¹⁵

L'amour se présente donc comme une *réparation* obligatoire qui rétablit l'équilibre dans la structure de l'échange, permettant aussi, de ce fait, l'équilibre de l'ordre social. Don Juan Manuel conseille donc vivement de pratiquer cet amour par les « oeuvres » et les « discours » (»por fecho et por dicho »), vu que d'aucuns ne témoignent pas suffisamment de reconnaissance (»algunos algunas veces non catan estos debdos commo deuen »). Inversement, il faut aussi exiger de celui qu'on a aidé qu'il montre cette reconnaissance.

d) Amour véritable (verdadero):

L'amour « verdadero » ressemble au précédent. Il en est une sorte de degré supérieur puisqu'à partir du moment où l'amour de « debdo » a été amplement prouvé par des actes concrets et en semettant en danger (»en grandes fechos et peligros ») on sort de la structure de l'obligation sociale du contre-don et on se trouve face à une amitié sincère :

« quando algun omne, por debdo sennalado o por buen talante, ama a otro et lo a prouado en grandes fechos et peligros, et fallo en el sienpre verdat et ayuda et buen consejo ».²¹⁶

Un ami qui répond ainsi à ses obligations de « debdo » devient un ami vertueux, car il déploie une sollicitude constante et sincère, le secours et les bons conseils. Don Juan Manuel fait de cet amour « verdadero » un cas à part et non pas une modalité de l'amour de « debdo » parce qu'il est entre les deux une différence essentielle. Le « debdo », étant obligatoire, ne concerne pas la volonté, alors que l'amour « véritable » est celui par lequel on s'acquitte volontairement et presque à vie de toutes ses obligations. Il va de soi que cette amitié vertueuse (qui n'est pas fondée soulignons-le sur une réciprocité absolue) est très difficile à trouver. C'est, d'ailleurs, la seule forme d'amitié dans laquelle Don Juan Manuel s'investit subjectivement. Il avoue n'avoir jamais eu, en cinquante ans d'existence, qu'un seul de ces amis²¹⁷.

²¹⁵ Ed. cit., p. 184, l. 89-91.

²¹⁶ Ibid., p. 185, l. 99-102.

²¹⁷ Il pourrait s'agir de son beau-frère, Don Juan de Aragon (mort en 1334), archevêque de Tolède, fils de Jacques II d'Aragon, frère de Constance, deuxième épouse de Don Juan Manuel. Cf. Andrés Giménez Soler, *Don Juan Manuel, biografía y estudio crítico*. Zaragoza, 1932.

C'est donc la forme qui s'approcherait le plus de l'amitié parfaite, « *complida* », dont l'Infant a écarté la possibilité d'existence.

e) Amour de « *egualdad* » :

« *quando vn omne ha egualeza con otro en entendimiento et en poder* ». ²¹⁸

On pourrait penser à l'ami cicéronien : l'égalité des hommes sages. Il n'en est rien, car Don Juan Manuel, nous l'avons vu avec l'amour « parfait », récuse la valeur positive « réelle » de l'égalité. Contrairement à ce qu'ont pu penser Aristote ou Cicéron, l'égalité de savoir et de pouvoir n'est aucunement, pour Don Juan Manuel, quelque chose de positif. L'homme qui se veut votre égal et se sert de cette égalité pour justifier son amitié doit avant tout susciter en vous la *méfiance*. La similitude a pour Don Juan Manuel quelque chose de radicalement dangereux. C'est pourquoi, avec cet amour, plus qu'avec n'importe quel autre, il faut examiner les « œuvres » de ce prétendu ami : « *Este tal amigo deue omne parar mientes a sus obras* » ²¹⁹. C'est ce type d'ami, plus que n'importe quel autre, qui exige l'épreuve :

« *Et consejo vos que si tal amigo ovieredes quel prouedes antes que vos mucho aventuredes por el* ». ²²⁰

Un engagement tout relatif, donc, qui le place aux antipodes de l'amour parfait selon lequel on devait être prêt à tout accepter. L'égal mérite, certes, notre attention, notre secours, on doit même chercher à le rendre meilleur (« *si fallaredes en el buenas obras guisar [sic] de gelas fazer mejor* »), mais sans s'investir jusqu'au bout (« *toda via [non] aventurando tanto de que vos podades arrepentir* » ²²¹). Cette impossibilité d'appréhender l'« égalité » chez Don Juan Manuel est peut-être une conséquence de sa situation sociale. Si on tourne quelques pages du *Libro enfenido* en amont, on trouve un passage où Don Juan Manuel parle à son fils de trois types d'amitié. L'amitié avec un supérieur, celle avec un égal et celle avec un inférieur. Or, quand il doit expliquer à son fils comment il doit se tenir avec un égal, il n'arrive pas à lui en trouver un seul. Le roi de Castille et son fils sont des supérieurs et tous les autres des inférieurs :

« *dezir vos he en este en qual manera deuedes pasar con los amigos que fueren vuestros eguales. Bien vos digo que commo quier que esto pongo general mente por que es manera de fablar asi pero desque vengo a cuydar*

²¹⁸ Id., l. 114-115.

²¹⁹ Id., l. 115-116.

²²⁰ Id., l. 116-118.

²²¹ Id., l. 121-122.

en ello digo vos que en este capitulo non se commo vos fable en ello quanto lo que tanne a vos ca yo en Espanna non uos fallo amigo en equal grado. Ca si fuere el rey de Castiella o su fijo eredere estos son vuestros sennores; mas otro infante nin otro omne en el sennorio de Castiella non es amigo en equal grado de vos ca loado a dios de linage non deuedes nada a ninguno ». ²²²

On comprend qu'une situation si exceptionnelle ait pu influencer l'image que se fait Don Juan Manuel de cette « igualdad de grado », puisqu'il est lui-même le premier à ne pas la connaître « socialement ». Cela pourrait expliquer le fait que, dans l'optique de Don Juan Manuel, la prétension d'égalité que contient l'amitié est toujours l'usurpation d'un rang. Dans une représentation aussi inégalitaire de la société que la sienne, on ne peut que se méfier de celui qui aspire à être votre égal parce que, pour ce faire, il doit soit s'élever soit s'abaisser jusqu'à votre rang.

f) Amour de « prouecho »:

Cas classique d'amitié fondée sur le profit, ou « amitié égoïste vulgaire » (car axée sur la partie de l'âme dépourvue de raison). La question, comme nous l'avons vu, a été abondamment abordée par Aristote ²²³. Don Juan Manuel reprend, et encourage même, l'idée d'instabilité, de fragilité d'une pareille amitié qui n'existe que par le profit *reciproque*, comme le suggère Aristote:

« Les amitiés de ce genre sont par suite fragiles, dès que les deux amis ne demeurent pas pareils à ce qu'ils étaient: s'ils ne sont plus agréables ou utiles l'un à l'autre, ils cessent d'être amis ». ²²⁴

Or, alors que ce type d'amitié est absolument écarté par d'autres auteurs, tout particulièrement Alphonse X qui considérait qu'il ne s'agissait pas même d'une amitié (« semeja amistad e non lo es » ²²⁵), Don Juan Manuel ne semble aucunement gêné par cette idée de « profit », pour autant que ce dernier soit réciproque:

« tanto le amedes quanto fizieredes vuestra pro con el. Et guardat vos de fazer por el vuestro danno ». ²²⁶

Suit une citation en latin qu'on n'a pas pu identifier mais qui pourrait bien être tirée d'un florilège aristotélicien : « *non diligo te pro te se[d] de tua propter (...)*, « non te

²²² Ed. cit., p. 162, l. 4-13. Cité aussi par R. AYERBE-CHAUX, art. cit., p. 39.

²²³ Cf. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 3.

²²⁴ Id. Ce type d'amitié est courant, selon Aristote, chez les personnes âgées, les jeunes étant portés au contraire vers les amitiés fondées sur le plaisir.

²²⁵ *Partidas*, IV, XXVII, VII, éd. cit., p. 150.

²²⁶ Ed. cit., p. 186, l. 129-130.

amo por ti mas amote por lo que me cuydo aprouechar de ti »²²⁷. Une telle position au sujet de l'amitié utilitaire écarte Don Juan Manuel des conceptions idéalistes de l'amitié. L'infant introduit, avec sa vision de l'amitié de « profit », la dimension, singulièrement considérée comme positive, de l'intérêt personnel. Comme l'écrit R. Ayerbe-Chaux : « No se trata precisamente de la amistad cultivada a causa de su belleza esencial, sino por razón del propio provecho, móvil éste bastante egoísta »²²⁸. Nous n'avons pas avec « l'amour de profit » un cas isolé dans l'oeuvre de Don Juan Manuel. Dans *El conde Lucanor*, la moralité de *l'exemplum* « Del pleito entre los frailes y los canonigos de Paris », ne laisse pas de doutes :

« Si muy grand tu pro puedes facer,
Nol des vagar que se pueda perder »

La possibilité des satisfaire égoïstement ses intérêts personnels est perçue comme une « occasion » qu'il faut à tout prix saisir, comme un *kairos* au sens stoïcien du terme. Sans doute doit-on mettre en rapport ce passage au premier au plan de l'égoïsme, voire de l'individualisme, avec d'autres modifications des valeurs médiévales qui, au XIV^e siècle et jusqu'à ce que l'humanisme retrouve les valeurs collectives d'un « civisme » antique, tendent à s'individualiser. Comme nous le verrons²²⁹, il en va ainsi, par exemple de l'idée de « fama » (dont l'évolution a été étudiée par María Rosa Lida de Malkiel²³⁰), qui connaît, à la même époque, un glissement de l'idée désintéressée de la renommée chevaleresque vers une volonté personnelle d'ascension sociale. Dans un tel contexte, l'égoïsme que prône Don Juan Manuel ne détonne nullement.

g) Amour de « mester »:

L'amour de « mester » (dans le « besoin ») obéit à la même logique des intérêts personnels que dans le type précédent. On passe, ici, de l'idée d'un profit externe à celle d'un secours interne. La fragilité de la relation est encore plus forte que dans l'amour de « prouecho » car elle n'est pas fondée sur la réciprocité :

« en quanto esta aquel mester muestral grant amor et desque aquel fecho es
acabado vasse esfriando et alongando de su amor ».²³¹

²²⁷ Id., I. 131-134.

²²⁸ art. cit., p. 42.

²²⁹ Cf. *infra*, « La vertu plus forte que la vie, plus forte que la renommée ».

²³⁰ Cf. *La idea de la fama en la Edad Media española*, México : Fondo de Cultura Económica, 1952. Cf., au sujet de Don Juan Manuel, p. 211. L'ouvrage est cité par R. Ayerbe-Chaux, art. cit., p. 42.

²³¹ Ed. cit., p. 186, I. 138-139.

Il s'agit donc d'une amitié négative et ingrate: on ne doit pas secourir ce genre d'amis qui sont dans le besoin car ils ignorent la reconnaissance et le bien que vous leur avez causé se retourne contre vous:

« quanto mas fiziere su pro por vuestra ayuda tanto lo tornara en vuestro danno cada que pudiere ».²³²

On tombe alors dans une espèce de « loi naturelle » où prévalent les intérêts égoïstes. Face à ce genre d'amis, il faut soi-même user du même égoïsme : tirer le maximum de profit et faire fi de l'amitié qui semble se porter sur vous :

« Et vos fazet quanto pudieredes por vos aprouechar del al vuestro menester, et guardat vos del su amor et non fagades por el cosa que se pueda tornar en danno ».²³³

Nous avons là des consignes qui semblent s'écarter des bons principes de la morale chrétienne. On franchit, avec l'amour de « mester » un pas de plus dans la disparition des principes éthiques de l'action humaine.

h) Amour de « varata »²³⁴:

« quando vn omne ama a otro et le ayuda porque el otro [amo] ante a el et le ayudo et falla que esto le es buen varato ».²³⁵

L'amitié devient donc la reconnaissance d'un amour antérieur. En quelque sorte, il s'agit du versant « positif » de la forme d'amour précédente. Don Juan Manuel indique, d'ailleurs, qu'il y a des ressemblances entre les deux formes, quoiqu'il y ait surtout des différences qu'il n'exprime pas afin de ne pas allonger le livre. On se doit donc, selon une sorte de code social de la reconnaissance, d'aimer celui qui vous a aimé et secouru. Il faut, en outre, garder et entretenir cette amitié.

« Amad le et fazed por el en quanto sacaredes varata del su amor et de la su ayuda. Pero sienpre guisat de fazer por el lo que debieredes en guisa que finquedes sin vergüenza ».²³⁶

²³² Id., l. 142-143.

²³³ Id., l. 143-146.

²³⁴ Le concept de « varata » (ou « barata ») peut poser des problèmes de compréhension. Selon Martín Alonso dans son *Diccionario Medieval Español* (Salamanque : Universidad Pontificia), Don Juan Manuel utilise « varata » dans le sens de « ganancia, interés o rédito ». D'autres sens coexistent tels que : 1/ Precio o valor 2/ Fraude o engaño, trampa —sens qui s'est finalement imposé, comme en témoigne la définition qui est donnée par le *Diccionario de Autoridades*.

²³⁵ Ed. cit., p. 186, l. 148-150.

²³⁶ Id., l. 153-156.

Cela dit, cette obligation de reconnaissance ne fait donc pas de concessions aux bons sentiments. L'expression « *sacar varata del su amor* » exprime cette ambiguïté. On est tenu d'être reconnaissant, mais uniquement parce que la société attache un « prix » à cette reconnaissance. On aurait là une illustration de ce que nous évoquions, en songeant à l'ouvrage cité de M.R. Lida de Malkiel, au sujet du concept de renommée, la « fama », à l'époque de Don Juan Manuel. La « *varata* » chez Don Juan Manuel fait partie des éléments qui constituent cette nouvelle conception de la « fama » : la « *varata* » coïncide avec la valeur, avec le prix, mais dans le sens de l'intérêt, du gain. « *Sacar varata* » revient à s'assurer cette « renommée » qui s'identifie de plus en plus avec le regard social, et par conséquent avec quelque chose qui peut être « quantifié ». C'est pourquoi cette amitié permet d'éviter la « mauvaise renommée », ce que Don Juan Manuel appelle, dans le texte, la « *vergüença* ». Car, il vaut mieux s'exposer à tous les dangers plutôt que de perdre son « rang » établi par le regard social; plutôt le « *danno* » que la « *vergüença* » :

« *pero sienpre guisat de fazer por el lo que debieredes, en guisa que finquedes sin vergüença. Et tan vien en esto, commo en todas las otras cosas, vos consejo que ante vos aventuredes al danno que a la vergüença, seyendo por igualdad* ». ²³⁷

Il apparaît donc clairement que le problème de la « fama » est au coeur de cette amitié de « *varata* ».

i) Amour de « *ventura* » :

L'amitié de *ventura* concerne ceux qui aiment quelqu'un pour sa fortune, pour sa chance. *Topos* classique d'amitié instable puisque conditionnée par Fortune. Le dicton le prouve assez:

« *Cum fueris felix, et çetera. Que quiere dezir: 'Quando fueres bien andante muchos fallaras que se faran tus amigos et si se te rebuelve la ventura fincaras en tu cabo'* ». ²³⁸

Le dicton se trouve dans le *De Amore* d'André le Chapelain, plus ou moins repris à Ovide²³⁹. Il s'agit presque d'un lieu commun transmis par André et souvent cité au

²³⁷ Id., l. 155-158.

²³⁸ Ibid., p. 187, l. 165-167.

²³⁹. « *Donec eris sospes (ou felix) multos numerabis amicos : Tempora si fuerint nubila, solus eris* », *Tristes* I, IX, 5-6. Le premier « *sabio* » serait donc effectivement, comme l'avait suggéré M^a R^a Lida de Malkiel, Ovide, mais le dicton, dans sa forme « *quum fueris felix* », est tiré directement d'André et ses lecteurs médiévaux.

Moyen Age. Martínez de Toledo finira par donner « al antiguo proverbio » une forme entièrement espagnole :

« El que es amigo verdadero en el tiempo de la necesidad se prueba e fallase mas fiel e amigable a su amigo segund dize el antiguo proverbio: 'mientras que rico fueres, o quantos puedes contar de amigos!; empero si los tiempos se mudan e anublan, ay, que tan solo te fallaras!' »²⁴⁰

On remarquera, au passage, le progressif glissement sémantique de « felix » à « rico », qui va de pair avec l'identification de la Fortune à la richesse²⁴¹. Notons aussi qu'Andre Le Chapelain cite deux fois dans son traité le dicton en question avec deux intentions différentes: 1) Au l. II, ch. 3, par rapport au bon amant qui doit être heureux et choyé par la Fortune. Si celui-ci est tourmenté par la misère, il sera abandonné par tous. 2) Au l. III, pour illustrer la différence entre les bons et les mauvais amis. Les faux amis vous quittent dès que vous connaissez des revers de fortune. C'est bien entendu dans ce sens qu'il est aussi cité chez Don Juan Manuel et dans le *Corbacho*.

j) Amour de « tiempo » :

Il convient, d'abord, de s'interroger sur le sens de « tiempo ». Selon Martín Alonso, dans son *Diccionario Medieval Español*, il n'y a pas d'acception qui ne soit pas absolument « temporelle ». Cependant, le contexte nous force ici à comprendre « tiempo » dans le sens de « moment propice », « occasion », voire *kairos*. Il suffit d'ailleurs de mettre ensemble les occurrences pour s'en convaincre: « en aquel tiempo », « desque aquel tiempo es pasado », « aprovechedes del en el tiempo », « pugnad en conoscer el tiempo et aprovechad vos del » (n'est-ce pas là clairement chercher à connaître et saisir la bonne occasion?), « segund el tiempo lo demanda »... En outre, l'analogie avec « el buen tafur », le pipeur au jeu qui devine ses chances, va tout à fait dans ce sens. La bonne occasion d'amour est ici perçue comme une preuve de sagesse qui rapporte gros:

« Et si quisieredes fazer vna de las mayores corduras del mundo punnad en conoscer el tiempo et aprovechad vos del, et obrad en toda cosa segund el tiempo lo demanda ».²⁴²

²⁴⁰. *Arcipreste de Talavera*, I, 3. Ed. Michael Gerli, Madrid: Cátedra, 1981, p. 72

²⁴¹. Au sujet de ce dicton on peut consulter H. WALTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, 6277, 6535... et E.S. O'KANE, *Refranes y frases proverbiales de la Edad Media Española*, Madrid: Real Academia Española.

²⁴² Ed. cit., p. 187, l. 178-181.

Evidemment, dès que le tiempo s'évanouit l'amour aussi. On se trouve à nouveau face à un amour instable et circonstancié qui suscite chez Don Juan Manuel les mêmes conseils de recherche de profit immédiat.

k) Amour de « palabra » :

Il s'agit de l'amour fondé sur la parole, sur la foi de l'ami. Cet amour est considéré comme positif (« es bueno »), car les mots constituent pour Don Juan Manuel un engagement réel. Si on « donne » sa parole, on doit être cru jusqu'à ce que les « actes » (« obras ») démontrent le contraire. Ce type d'amour ne peut, bien sûr, être positif que dans le cadre du statut médiéval de la parole.

« Las buenas palabras sienpre son de creder fasta que paresçe lo contrario ».²⁴³

Ce qui peut surprendre, c'est que ces « bonnes paroles » sont chez Don Juan Manuel l'exorde aux bonnes actions, comme s'il accordait au langage une espèce de valeur performative. Les bonnes paroles d'amour sont déjà, presque, de bonnes actions d'amour :

« et avn de las buenas palabras pueden venir los buenos fechos, en guisa que el amor de palabra torna en amor de obra et de fecho ».²⁴⁴

Petite restriction, tout de même, à la fin du paragraphe, étant donné que, dans cet opuscule, Don Juan Manuel est tout sauf un idéaliste : il ne s'agit que d'une « prédisposition » à un bon amour. Il ne faut point oublier, par conséquent, de ne jamais baisser la garde :

« non aventuredes por el tanto de vuestra fazienda de que vos podades arrepentir mucho fasta que ayades prouado su obra ».²⁴⁵

l) Amour de « corte » :

Corollaire « courtois » de la précédente forme d'amitié : les bonnes paroles sont accompagnées d'amabilités, d'invitations, et de cadeaux, qui servent à prouver la bonne foi.

m) Amour de « infinta » :

²⁴³ Id., l. 188.

²⁴⁴ Id. l. 189-191.

²⁴⁵ Ibid., p. 188, l. 195-197.

Voici, sans doute, la forme d'amitié qui préoccupait le plus les hommes médiévaux, car dans une société qui est fondée sur des codes tendant à fixer très nettement les lieux de la vérité et ceux de l'erreur, on ne peut supporter que l'une occupe l'espace de l'autre ou en ait ses attributs. Or, c'est bien ce qui se passe, comme on l'a vu dans le chapitre consacré au didactisme, dans la tromperie. Tromper, c'est mettre en crise le code d'une société entière. L'« ami trompeur » en est sans doute une des formes paroxystiques, puisque responsable de la plus grande trahison du code établissant les rapports à l'Autre. On retrouvera la même idée dans l'exemple 137 du *Libro de los enxemplos*, intitulé « El que non lo es e se finge ser amigo / Este es mas cruel e peor enemigo »²⁴⁶.

« Amor de infinta es quando vn omne non ama a otro de talante²⁴⁷ et por alguna pro que cuyda sacar del muestral quel ama mucho ».²⁴⁸

Cet amour est non seulement intéressé, comme l'amitié de « prouecho » et toutes celles qui s'y rapportent, mais, surtout, feint, à savoir hypocrite. Dès lors, la conclusion s'impose: « este es mal amor e falso ». Cela n'empêche pas qu'on puisse le retourner comme un gant et en tirer profit. Voilà sans doute le sommet du « pragmatisme » de Don Juan Manuel. Il faut, certes, se méfier de ce genre d'amitié, mais il faut surtout savoir en user, c'est-à-dire ruser. Ainsi, on ne doit jamais montrer à ce type d'ami qu'on a compris sa tromperie :

« mostrad le buen talante et non le dedes a entender quel tenedes por tal amigo ni quel entendedes ».²⁴⁹

Cela permet, en effet, de gagner sa confiance, et, de ce fait, soit de le transformer en ami véritable, soit d'en tirer le maximum de profit.

n) Amour de « danno »:

Cette amitié implique une incompatibilité d'intérêts. D'où son caractère pernicieux, ce « danno ». En effet, nous avons vu que Don Juan Manuel n'est pas véritablement gêné par l'utilitarisme d'une relation amicale. Cependant, il faut toujours qu'il puisse déboucher sur une réciprocité, sur une communauté d'intérêts.

²⁴⁶ D'ailleurs, parmi les *exempla* qui figurent dans le n° 137, on retrouve l'amitié « de ventura » de Don Juan Manuel, qui est toujours à mettre en rapport, comme nous l'avons vu pour André et Martínez de Toledo, avec le « mauvais ami ».

²⁴⁷ « de talante » : volontairement, de bon gré.

²⁴⁸ Ed. cit., p. 188, l. 211-213.

²⁴⁹ Id., l. 215-217.

Or, ce qui fait le propre de cette amitié de « danno », c'est précisément le fait que l'intérêt de l'une des parties entraîne nécessairement le tort de l'autre :

« Amor de danno es quando vn omne nmuestra a otro quel ama et es en tal manera su fazienda de entramos que lo que es pro del vno es danno del otro ». ²⁵⁰

Comment agir, alors, afin de sauvegarder ses intérêts? S'il ne s'agit pas de quelqu'un avec qui on est brouillé, il faut se protéger de lui et s'en écarter. Si c'est le cas, on doit lui montrer qu'on n'est pas dupe mais, noblesse oblige, sans le traiter en ennemi puisqu'il se dit votre ami.

o) Amour de « enganno »:

Cette dernière forme d'amitié constitue le paroxysme de la précédente. Ici, c'est l'ennemi qui se fait passer pour un ami afin de mieux vous nuire :

« amor de enganno es quando vn omne desama a otro, et vee quel non puede empesçer commo el querria, mostrando se manifesta mente por su enemigo, et por lo engannar muestra se por su amigo ». ²⁵¹

Voici la forme d'amour la plus négative. Il faut donc se protéger d'un tel ami et surtout, autant que faire se peut, ne point montrer qu'on a compris sa tromperie. La fin du texte fait réapparaître des conseils moraux chrétiens: il vaut mieux être trompé que tromper soi-même (« mas vale ser omne engannado que non engannador »). Quiconque trompe Dieu veut qu'il soit à son tour trompé.

Si on récapitule, on se rend compte que Don Juan Manuel adopte surtout un point de vue réaliste et pragmatique sur l'amitié. Constamment il est question de mettre l'ami à l'épreuve et surtout d'essayer de tirer du profit de l'amitié, même lorsque celle-ci est très loin des « bons sentiments ».

En outre —conséquence de ce « réalisme »—, il ne s'agit pas du tout d'un panégyrique sur l'amitié. En effet, il y a certes de bonnes amitiés, mais elles sont rares (une seule pour les cinquante ans d'existence du noble Don Juan). Avant tout, l'amitié met en lumière le conflit des intérêts égoïstes et son inhérente loi du profit. Aussi ne serons-nous pas étonnés de constater que sur les quinze formes d'amitié, les jugements franchement négatifs l'emportent sur les autres. Si le point de départ « idéal et hypothétique » nous rendait à l'univers de la Vertu Antique, flanquée de l'esprit sacrificiel chrétien, l'arrivée, où l'amitié devient le masque de l'inimitié,

²⁵⁰ Id. , l. 224-226.

²⁵¹ Ibid., p. 189, l. 236-239.

laisse le lecteur profondément désabusé et averti. Pour mener à bien l'amitié, sont donc toujours de bon aloi prudence et ruse puisque, comme Don Juan Manuel ne cesse de le répéter tout le long de son livre, « los que esto guardaron que se fallaron ende bien et el contrario ».

II. AMIÇIÇA OU LA DÉCOUVERTE DU MÊME : LE BREUILOQUIO DE AMOR & AMIÇIÇA D'ALFONSO DE MADRIGAL

« What is that, cried my father, to what is told us of Alphonsus Tostatus, who, almost in his nurse's arms, learned all the sciences and liberal arts without being taught any of them? »

Laurence STERNE, *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*, VI, 2.

A. Le nouveau discours sur l'amitié : un cadre institutionnel nouveau

1. Le renouveau universitaire

On a vu qu'aux XIII^e et XIV^e siècles, le discours sur l'amitié se développe, d'une part, dans les oeuvres didactiques et, d'autre part, dans les textes juridiques. Il apparaît donc que son terrain d'application a été essentiellement la Morale et le Droit. Dans les deux cas, il convient de remarquer la valeur sociale de cette notion. L'amitié est la notion-clé qui détermine les rapports humains. Mais jusqu'au XV^e siècle, ce discours sur l'amitié émane soit de l'univers littéraire soit de celui du pouvoir. Ce que découvre, en quelque sorte, le XV^e siècle c'est la dimension « technique », ou, si l'on veut, scientifique du thème. Ce dernier devient matière à étude et à enseignement au sein du cadre institutionnel qui se porte garant de la scientificité médiévale : l'Université. Elle cesse, dès lors, d'être un élément de la législation ou de faire l'objet des conseils pratiques pour bien vivre. Elle se transforme en un objet d'étude et de science, et trouve sa spécificité et son domaine d'étude, l'Ethique.

Le nouveau discours sur l'amitié est inhérent à l'apparition de l'Ethique comme science dans les universités espagnoles, et, en particulier, à Salamanque où elle prend un essor considérable. Avec la Politique et l'Economie, elle constitue un des trois volets de la philosophie pratique d'Aristote. Cet enseignement nouveau passe par une nouvelle étude des textes éthiques du Stagiritte, ce qui entraîne le développement d'une conception « humaniste » de l'amitié fondée sur un retour au sens antique de la *philia*. Nous disons "nouvelle étude" car l'Ethique a été totalement absente des universités espagnoles jusqu'à la première moitié du XV^e siècle. En effet, les

différents textes relatifs aux universités espagnoles ne mentionnent aucun enseignement de morale. Même en 1411, Pedro de Luna, le Pape Benoît XIII, établit à l'intention de l'université de Salamanque, des Constitutions certes très rigoureuses mais qui ne font aucune place à une chaire de philosophie morale. Il institue quatre chaires de Théologie dans l'université, une chaire de thomisme dans le Collège de San Esteban et une autre de scotisme dans celui de San Francisco. Il est permis de supposer que l'enseignement moral, s'il y en avait un, devait être inclus dans l'exégèse du *corpus* thomiste, en particulier son commentaire sur l'*Ethique*. Cette situation est fort singulière si on se rappelle que dans d'autres centres universitaires européens, comme l'université de Paris, nous trouvons dès le XIII^e siècle des documents concernant cet enseignement¹. Il faut attendre 1422 pour voir apparaître à Salamanque la première législation concernant l'*Ethique*. On la trouve dans les statuts du Pape Martin V : le titre de licencié en Arts est décerné à l'étudiant qui a fait une année de Logique, une autre de Philosophie et une dernière de Morale². Les statuts suivants, ceux de 1538, entérinent cette situation.

Nous avons essayé, dans une autre étude³, de comprendre les raisons de ce vide institutionnel au sujet de l'*Ethique* avant le xv^e siècle. Outre le risque d'hétérodoxie que contenait un tel enseignement⁴, nous pensons que la morale avait déjà pris une autre forme discursive. Ce changement est imputable à la politique culturelle d'Alphonse X et de ses successeurs. Comme on l'a vu, les collaborateurs anonymes d'Alphonse X ont voulu faire entrer certaines questions de morale, comme l'amitié, dans le champ de la jurisprudence et se sont approprié, de ce fait, une espèce de droit de regard sur ces questions, et enlevé aux universités, dont le monarque essayait de limiter les domaines d'exercice, la possibilité de s'adonner à une telle étude. En outre, ce même pouvoir politique a développé une conception "littéraire" de la morale qui l'a enfermée dans ce didactisme que nous avons déjà analysé. La distribution des savoirs issue de la politique culturelle d'Etat enfermait la philosophie théorique (théologie et logique) dans les Ecoles et la morale dans le palais. Il n'y avait donc pas de place pour l'*Ethique* d'Aristote ni dans les unes ni dans l'autre.

¹ En 1215, Robert de Courçon approuve les statuts de l'Université de Paris selon lesquels on doit enseigner, dans la faculté des Arts les livres de Logique et d'*Ethique* d'Aristote.

² Cf. les Statuts de Martin V, titre XVI, dans l'édition de E. ESPERABE ARTEAGA, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*. Salamanca : Francisco Núñez, 1914, t. 1, p. 57.

³ Cf. notre « Entre didacticismo y heterodoxia. Vicisitudes del estudio de la *Etica* en la España escolástica », *La Corónica* 19:2 (1990-1991), p. 89-99.

⁴ Surtout après les divagations averroïstes des artiens parisiens, condamnées par Etienne Tempier en 1277, qui a pu écarter cette étude pendant un certain temps de la très orthodoxe université espagnole du XIV^e siècle.

Après les statuts de 1422, dus à Martin V, c'est Alfonso de Madrigal, dit "el Tostado", maître en Arts dès 1432⁵, qui a été l'un des premiers à mettre en place un enseignement de morale au sein de la Faculté des Arts de l'université de Salamanque. Nous ignorons quel était le contenu exact de son enseignement, mais il apparaît clairement que le support textuel utilisé était l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote que le Tostado connaissait parfaitement⁶ et dont la nouvelle traduction de Leonardo Bruni avait été dédiée à Martin V, le pontife qui avait résolu de développer l'enseignement de la morale à Salamanque⁷. Or, si l'on considère l'oeuvre du Tostado correspondant, au sens large — vu que la datation de l'*opus* tostadien pose maint problème —, à l'époque de son enseignement dans la faculté des Arts, on se rend compte que seuls deux textes sur cinq abordent d'une manière complète la philosophie morale d'Aristote. Parmi ces cinq oeuvres on compte deux *repetitiones*, *De statu animarum post hanc vitam* et *De optima politia*, rédigées sans doute vers 1436⁸. La première est certes fondée sur une question morale⁹, celle de la béatitude de l'âme après la mort du corps, mais elle reçoit un traitement qui est plutôt spéculatif et eschatologique, échappant par là au terrain de la philosophie morale qui est, aux dires du Tostado lui-même, un savoir pratique qui sert à agir et non pas à comprendre¹⁰. D'autre part, le *De Optima politia* est une répétition fondée sur un passage de la *Politique* d'Aristote, celui qui concerne la critique du communisme platonicien (cf. *Polit.*, II, 1-5). Le *Libro de las çinco paradoxas* a été rédigé un an après, en 1437, date qui apparaît explicitement dans le texte. Il s'agit d'une oeuvre de divulgation que le Tostado composa à la demande de la reine Marie, épouse de Jean II. Restent donc les

⁵ Cf. Joaquín BLAZQUEZ HERNANDEZ, « El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca », in *XV Semana Española de Teología*, Madrid: C.S.I.C., 1956, p. 434-435 et 442.

⁶ Les différents renvois à de multiples passages de l'*Ethique à Nicomaque* dans le *Breuioloquio de amor & amiçia* dénotent chez le Tostado une connaissance directe et très approfondie de cette oeuvre du Stagirite.

⁷ Le prologue de Bruni à sa nouvelle traduction dédiée à Martin V est un véritable plaidoyer en faveur de l'utilité de l'*Ethique* : « Assi que los libros de Aristotiles que de costumbres se intitulan muy suaves y muy elegantes : y para nuestra vida mucho necessarios » (nous suivons la traduction qui se trouve dans l'édition de celle du Prince de Viana : *La philosophia moral de Aristotel...* Saragosse : Jorge Coci, 1509). Nous pensons que cette déclaration de principes de l'Arétin n'a pas été sans conséquences auprès du souverain pontife.

⁸ Cf. N. BELLOSO MARTIN, *Política y humanismo en el siglo xv. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Valladolid : Universidad, 1989, p. 16.

⁹ C'est le développement d'un passage de l'*Ethique à Nicomaque* (livre I, chap. 11) dans lequel on s'interroge sur la nature et la faculté des morts.

¹⁰ Cf. les *Questiones de philosophia moral* : « E de la moral es el fruto obrar segun uirtud, e esto es propiamente tomar filosofia moral, ca en quanto se toma para entender no es moral, mas es propiamente vna parte de filosofia natural » (in *Obras escogidas de filósofos*. B.A.E., t. 65, Madrid, 1953, p. 150).

Questiones de Philosophia moral et le *Breuilquoio de amor & amiçia*. Il convient de rappeler que les *Cuestiones de filosofia moral* n'existent pas en tant qu'oeuvre séparée. Elles sont une pure invention éditoriale du XIX^e siècle¹¹. A l'origine elles font partie du *Libro intitulado las catorze questiones del Tostado* (ce sont, très exactement les questions IV et XI) qui avait déjà, à son tour, fait l'objet de plusieurs éditions séparées¹² alors qu'elles étaient comprises dans le *Eusebio de las Crónicas o tiempos*¹³, datant de 1446. Même si le *Eusebio* est si tardif, nous pensons que les *Questions morales* (les IV et XI des *Catorze questiones*) sont d'une rédaction nettement antérieure à 1446, probablement entre 1436 et 1441. En effet, en 1446, le Tostado n'est plus concerné par la problématique morale et toute sa production se concentre sur l'exégèse biblique et sur la doctrine religieuse¹⁴. Or les *Questions morales* relèvent tout à fait des activités artiennes du Tostado. Seulement, pour revenir à notre propos, ces *questiones* correspondent à un genre universitaire récapitulatif et synthétique, plus proche des *conclusiones* — où l'on donne les principales thèses aristotéliennes avec des argumentations brièvement esquissées et loin du texte lui-même — que des *quaestiones* proprement dites qui étaient une variante de la *disputatio*, donc, dans un cas comme dans l'autre, un genre "hors-chaire"¹⁵. Le genre des *conclusiones* laissait à l'enseignant une grande part d'originalité lui permettant, de ce fait, de s'écarter de ce qu'avait été la réalité de l'enseignement¹⁶. Il est donc difficile de se faire une idée exacte d'un enseignement à partir d'oeuvres appartenant à ce genre.

Qu'en est-il du *Breuilquoio*, dont la rédaction, en tant qu'enseignement universitaire, a dû s'étendre entre 1433 et 1437? Cette oeuvre comprend dans sa partie centrale, et de loin la plus longue, une véritable *expositio*, c'est-à-dire une analyse complète, incluant paraphrase et glose (concentrée sur l'interprétation de

¹¹ Invention déterminée par la Biblioteca de Autores Españoles, qui les publia comme oeuvre séparée dans le tome 65, *Obras escogidas de filósofos*, Madrid : Rivadeneyra, 1873 (réimpr. en 1913).

¹² La première s'intitule *Diez quæstiones vulgares*, Salamanque : Hans Gysser, 1507. Le *Libro intitulado las catorze questiones del Tostado* est une édition postérieure : Burgos, 1545.

¹³ Salamanque, 1506-1507.

¹⁴ Cf. des oeuvres comme le *Traité sur la messe*, ou celui *Contre les clercs concubinaires* ou, même, le *Confessional*.

¹⁵ Il convient de distinguer dans une université comme celle de Salamanque les genres "réguliers" et les genres "extraordinaires", hors-chaire", comme la *repetitio* et les différentes formes de *disputatio*.

¹⁶ L'origine textuelle des *Questiones* pourrait être un cours d'introduction à la philosophie morale qui ferait suite à l'enseignement de la philosophie naturelle. En effet, le sujet principal de ces *Questiones* est une comparaison entre la philosophie naturelle et la philosophie morale. Or, comme il apparaît dans les statuts de Martin V, l'enseignement de la morale venait après celui de la philosophie naturelle. Mais la forme ultérieure que lui donna le Tostado est plutôt celle d'une conférence extraordinaire.

passages particulièrement difficiles), des livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque*. Or ce genre est celui qui reflète le plus la réalité des pratiques d'enseignement universitaires héritées de la scolastique. On peut donc supposer que cette *expositio* des livres VIII et IX de l'*Ethique* contenue dans le *Breuioloquio* reproduit un cours du Tostado qui eut effectivement lieu dans la faculté des Arts de Salamanque. Ainsi, le seul passage de l'*Ethique* d'Aristote dont nous ayons la certitude qu'il a fait l'objet d'un enseignement *complet* du Tostado concerne les livres VIII et IX, précisément ceux qui traitent la question de l'amitié. Avec l'exposition du Tostado sur l'amitié, cette notion non seulement fait son irruption dans les pratiques universitaires, mais nous pouvons même dire qu'elle constitue un des points centraux de l'enseignement de morale dans l'université salmantine de la première moitié du XV^e siècle. En tout cas, c'est la seule qui ait fait l'objet d'une *analyse systématique*, alors que les autres éléments de la morale aristotélicienne, comme la théorie des vertus, ont plutôt suscité de rapides synthèses récapitulatives. La question de l'amitié a trouvé, avec l'enseignement du Tostado, un cadre institutionnel nouveau qui a permis son développement. Mais elle englobait d'autres problèmes d'ordre juridique, social économique et politique qui ont fait d'elle la question de morale par excellence. Il nous faut donc essayer de comprendre comment l'amitié arrive à être perçue, au sein de l'université, non pas comme une question secondaire, périphérique, sous-jacente à toute étude de la morale, mais comme un sujet essentiel dont l'importance dépasse celle de l'amour, de la justice, de la loi, de la politique...

L'étude universitaire de l'amitié permet de replacer cette notion dans son contexte originel. Nous avons vu que la paraphrase alphonsine des thèses aristotéliciennes sur l'amitié n'était qu'un prétexte, une justification tendant à affermir une nouvelle conception du droit et des rapports sociaux que le monarque tentait de fonder en raison. En quelque sorte, cette notion n'était que le moyen d'une démonstration qui lui était extérieure. Avec le Tostado nous assistons à un mouvement inverse. Ce n'est pas l'amitié qui doit se plier à une vision politique et sociale du monde, mais cette vision politique et sociale qui doit servir une conception de l'amitié. L'amitié passe donc au premier plan. Elle n'est plus le moyen de la démonstration mais sa finalité. De ce fait, sera façonnée une conception de l'homme et des rapports sociaux qui tendra à démontrer cette nouvelle conception de l'amitié. L'amitié devient alors le concept qui structure l'ensemble des rapports entre les hommes ainsi qu'une vision particulière et moralement idéale de l'homme. C'est pourquoi cette nouvelle lecture de l'*Ethique* peut faire de l'amitié la pierre de touche d'une vision « humaniste » du monde. Humaniste puisqu'elle est, d'une part fondée sur une conception antique, inspirée des auteurs grecs et latins, et, d'autre part,

puisqu'elle met en place une théorie de l'homme¹⁷. Le Tostado s'approprie les fondements même de la pensée éthique d'Aristote, qu'il n'hésite pas à appeler "nuestro Aristóteles", pour établir ce qui serait un nouvel idéal de l'homme vertueux. Et telle est sans aucun doute la valeur "morale" de cet enseignement et les raisons pour lesquelles ce dernier a pu se concentrer sur cette notion. L'amitié, telle que la présente le Tostado, nous apprend à vivre selon la Vertu, et parmi les hommes. Elle fait le lien entre la morale individuelle — le rapport de l'homme à lui-même — et l'éthique collective — les règles qui permettent la vie en société.

En effet, telle que la présente le Tostado, l'amitié arrive à faire le lien naturel et nécessaire entre le "bon" amour de soi et l'affection vertueuse — « sainte » s'écriera même Don Alonso — pour autrui. L'« humanisme » de l'amitié se trouve donc aussi dans son civisme. Un civisme qui se veut universellement fondé sur la nature humaine¹⁸, « el humanal linaje », selon le mot du Tostado. L'amitié est donc inhérente à la nature humaine et au Droit des hommes. Ce n'est pas une "circonstance" dans la vie d'une homme mais une partie de son essence humaine. Comme l'écrit le Tostado :

« Esta compañía, diligentemente & santamente guardada, que juncta a nos ombres con otros ombres et judga seer algund derecho comun de todo el humanal linaje, mucho para aquella interior compañía de amiçia, de la qual fablamos, aprouecha »¹⁹

Le terme de « derecho comun » n'est pas sans importance si on se rappelle le contexte juridique dans lequel s'est déployée jusque là la notion d'amitié. Comme on l'a vu, dans le droit hispanique l'amitié ne fait partie que du droit coutumier. C'est donc à l'encontre de cette conception que prend forme ici avec le Tostado une idée naturaliste de l'amitié qui, en ce qui concerne le droit, ne s'exprime qu'à l'intérieur d'un "droit commun", comme, d'ailleurs, celui que tente d'implanter Alphonse X. Mais ne nous laissons pas porter par ce qui est ici une appellation somme toute logique puisqu'elle est la conséquence du naturalisme. Le point de vue d'Alonso de Madrigal ici n'est pas du tout juridique, ou plutôt, il ne s'intègre pas à un macro-projet juridique comme c'était le cas dans les *Partidas* d'Alphonse X. Même s'il parle de droit avec l'idée de « derecho comun », ce qui intéresse ici le Tostado, c'est plutôt l'idée d'une amitié qui concerne la totalité de la nature humaine, l'« humanal linaje ».

¹⁷ Au sens où l'homme passe au premier plan, où il devient la "mesure de toutes choses".

¹⁸ Le Tostado précise que l'amitié convient à la nature humaine: « [...] en lo qual la primera inquisiçion sera commo la amiçia sea conueniente a la naturaleza humana... » (*Breuilquoio*, fol. 20v a).

¹⁹ *Breuilquoio de amor & amiçia*, Salamanca : B.U., ms. 2178, chap. 55, fol. 25v a.

L'amitié est fondamentale grâce à ce qu'elle confère à l'homme : son essence, son humanité. La vie offerte à autrui nous permet de découvrir ce que nous sommes nous-mêmes : « *cumple que vnas a otro si quissieres uiuir a ti* »²⁰, précise le Tostado. Être essentiellement, absolument homme implique nécessairement, aux yeux du Tostado, se vouer à la communauté sociale d'amitié. Notre auteur fait appel à l'autorité de Sénèque pour développer cette idée : « *Todas las cosas terna comunes con el amigo quien tiene muchos comunes con el ombre* »²¹. Qu'est-ce donc que l'humanité si ce n'est cette faculté à dépasser l'égoïsme, l'individualisme animal, afin de constituer une véritable communauté où les intérêts privés n'ont guère plus de sens? L'amitié est donc indissociable de l'humanité, ce qui revient à dire qu'elle est un des éléments constitutifs de la dignité de l'homme, cette *dignitas hominis* qui, au même moment, est en train de devenir la pierre de touche des nouveaux discours humanistes qui fleurissent en Italie. Avec le Tostado et sa conception de l'amitié, l'« humanisme civique », tel que le conçoivent maints historiens des idées, comme Ottavio di Camillo²², fait son irruption dans les lettres castillanes.

2. Des destinataires nouveaux

Le contenu « civique » du traité d'Alonso de Madrigal sur l'amitié se concrétise dans l'élargissement de son champ de réception. Nous avons évoqué le genre auquel appartiennent les chapitres du *Breuioloquio* consacrés à l'amitié. Il s'agit d'une *expositio* dans le plus pur style universitaire, c'est-à-dire la paraphrase glosée d'un passage d'Aristote. Cela n'aurait rien de surprenant dans le cadre d'une oeuvre à usage universitaire dont la circulation serait cantonnée au négoce des stationnaires, comme tous ces ouvrages scientifiques plus ou moins aristotéliens qui ont circulé dans la Péninsule au cours du xv^e siècle²³. En revanche, il est tout à fait singulier que le Tostado ait reproduit littéralement cette *expositio*, fruit d'un enseignement universitaire, dans une oeuvre composée à la demande du roi de Castille, Jean II, pour les membres de sa cour. A la suite de cette demande, le Tostado, qui faisait

²⁰ Loc. cit.

²¹ Id. Les deux dernières citations correspondent à *Epist.*, V, 48, 3.

²² Cf. O. DI CAMILLO, *El humanismo castellano del siglo xv*. Valencia : F. Torres, 1976. Il est quelque peu regrettable que, pour l'auteur, cette tradition de l'humanisme civique soit uniquement représentée en Castille par Cartagena. Le sort qu'il réserve à la figure du Tostado — en qui il voit un universitaire borné et scolastique — peut s'expliquer par la méconnaissance dans laquelle se trouvait l'oeuvre de Madrigal à l'époque où Di Camillo réalisait ses recherches.

²³ Cf. Jeremy LAWRENCE, « Las Lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media », *Atalaya* 2 (1991), p. 135-155; et notre « Index des Commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote », *Atalaya* 2 (1991), p. 157-175.

figure de "consulteur" dans les milieux lettrés de la cour de Jean II²⁴, "assembla" différents textes issus de son enseignement dans la faculté des Arts aboutissant ainsi à une première version en latin de son *Breuilquoio*. Plus surprenant encore est le fait que Jean II ait demandé par la suite au même auteur de traduire son oeuvre en castillan afin qu'un plus large public, étranger à la lecture en latin, la « prudente lengua de los theoricos » selon l'expression de Fernando de la Torre²⁵, pût connaître l'ouvrage. C'est le Tostado lui-même qui, dans la préface du *Breuilquoio*, retrace la genèse de son oeuvre :

« Rey et prinçipe muy poderoso. El vuestro muy humilde & deuoto vasallo maestro Alfonso de Madrigal, con toda la reuerençia que puede et deue besa las manos de la vuestra rreal alteza, la qual a mi su seruidor ouo mandado sobre vn dicho de Platon en stillo proçeder. Et esto por mi en stillo latino acabado, avnque tantas non fueron las fuerças commo la voluntad de servir, la vuestra real alteza a mi rescruio que todo el latino comento en fabla vulgar tornasse. Et esto, señor, yo non entendi a mi ser mandado porque vuestra exçellente señoria en el comento dicho alguna dificultad fallasse. Ca nin la materia era de tan elevada speculacion nin el stillo tan escondido que la vuestra real altesa en ello podiesse alguna cosa dubdar. Mas ansi commo la bondad diuinal en quanto mas exçede a todas las bondades de las animas tanto mas se estiende et se comunica a todas las cosas. Et las otras intelligençias, cognosçiendo la inmensa bondad diuinal en todas las cosas comunica por prinçipar en ellas alguna semejadura de la dicha diuina bondad, mueuen los çielos porque por este mouimiento su bondad sea en las cosas corporales partiçipada, segund pone Aristotiles, en el duodeçimo libro de la Methafisica commo sea condiçion del bien estender para obrar et aprouechar segund dize sant Dionisio en el libro de los Nonbres de dios. La real bondad, sin medida exçediente a las otras bondades, non solamente para si queriendo delectacion o exerçio en leer por el dicho comento, la qual por el primero scripto a ella era muy façile de auer, & mas avn queriendo aprouechar a los otros que del latino stillo non expertos, podian por el stilo vulgar exerçitar sus ingenios, el dicho latino comento en romançe castellano mando interpretar, porque si en la dicha obra algund fructo ouiesse a todos fuesse maniffestado. Et yo con promptissima voluntad obedesçiendo, commo a mi sea muy singular alegria servir a la tan exçellente real alteza et complido plazer entender los mis trabajos seer en seruiçio açeptado & gratos a la rreal magestad, lo a mi mandado con todas mis fuerças execute. »²⁶

²⁴ Cf. Pedro CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 18.

²⁵ Cf. *Libro de las veinte cartas e questionnes* : "De un gradesçimiento e salva de Mosén Fernando a una señora", in M.J. DIEZ GARRETAS (éd.), *La obra literaria de Fernando de la Torre*. Valladolid : Universidad, 1983, p. 188.

²⁶ *Breuilquoio*, fol. 2r a-b.

Ainsi, l'auto-translation en castillan est justifiée par la volonté du monarque de donner à l'oeuvre une diffusion maximale, et non pas dans son intérêt personnel puisque, comme le souligne le Tostado, le latin n'était pas pour Jean II un obstacle pour la compréhension du texte. Il faut bien insister sur des expressions telles que « a los otros que del latino stillo non expertos... », ou plus loin, « ...si en la dicha obra algund fructo ouiesse a todos fuesse maniffestado », car elles évoquent l'idée d'une volonté divulgatrice qui est absolument extraordinaire dans le cadre d'un ouvrage théorique, et plus particulièrement universitaire. Ici, les deux notions fondamentales sont « aprouechar » et « manifestar », c'est-à-dire, l'idée que si un savoir est utile il doit être communiqué à tous. Or, voilà justement un des principes de cet "humanisme civique", dont nous parlions et qu'Ottavio di Camillo attribue, lui, à Alonso de Cartagena²⁷. De fait, le champ textuel d'application de cet esprit de diffusion était, chez Cartagena, beaucoup plus réduit que ne semble le penser le professeur Di Camillo. On ne lui refusera pas que l'évêque de Burgos ait voulu donner une plus grande diffusion à certains auteurs "littéraires" classiques, n'exigeant pas une lecture "professionnelle", tels que Sénèque ou Cicéron. Mais cela ne saurait concerner les auteurs "professionnels", c'est-à-dire ceux qui étaient enseignés dans les Ecoles et, en premier lieu, Aristote. Ses positions, au sujet de ce dernier, se manifestèrent sans ambiguïté lors de la fameuse polémique avec Leonardo Bruni, dont la nouvelle traduction tendait à transformer le Stagirite, justement, en auteur "non-professionnel". En outre, Cartagena s'exprime encore plus clairement sur ce point dans la lettre qu'il envoya au comte de Haro, Pedro Fernández de Velasco, illustre membre de la cour littéraire de Jean II qui n'était pas même, si l'on en croit Fernando del Pulgar²⁸, de ceux qui, dans cette cour, étaient « del latino stillo non expertos ». Cette lettre, la *Epistula ad Petrum Fernandi de Velasco*, accompagnait un beau codex contenant les *Distica Catonis* et le *Contemptus mundi* que Cartagena offrait à monsieur le comte pour exaucer la curiosité intellectuelle de ce dernier. Or, comme le remarque Jeremy Lawrance²⁹, il s'agit là d'un cadeau qu'on pourrait presque considérer comme offensant — contenant des textes élémentaires utilisés pour l'enseignement des adolescents — s'il ne présupposait un partage des fonctions

²⁷ Au sujet des traductions vernaculaires de Cartagena, DI CAMILLO précise : « el autor español no sólo tradujo a Cicerón y a Séneca a la lengua vernácula, sino que además escribió en ella preferentemente, con el objeto de poder ser leído por el más amplio número posible. Ya le hemos visto afirmar, en la mejor tradición del humanismo cívico, que el saber y las ideas solamente tienen valor si comunicados, y si aplicados al bienestar de la sociedad » (*El humanismo castellano...*, p. 219).

²⁸ « Aprendió letras latinas y dávase al estudio de corónicas e saber fechos pasados », écrit du comte de Haro Fernando del Pulgar (*Claros varones de Castilla*, éd de Robert B. Tate, Oxford, 1971, p. 18).

²⁹ Cf. J. LAWRENCE, « La Autoridad de la letra : un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV », *Atalaya* 2 (1991), p. 85-105.

sociales que Cartagena explicite dans la lettre d'accompagnement. Si la société est divisée en *oratores*, *laboratores* et *defensores*, les lectures de ces deux derniers ne doivent pas se confondre avec celles des premiers. Comme l'indique Jeremy Lawrance : « según este esquema estamental, como Cartagena mismo deja concluir unos párrafos más adelante, el pleno acceso a la ciencia era restringido a una élite de expertos profesionales, mientras que la *infinita multitud* de la población *qui scientie nullam operam dant* queda relegada a la perpetua condición de ser poco más que brutos animales »³⁰. Un tel schéma met en cause tout souci de divulgation scientifique. Il est absolument incompatible avec l'idée que le "fruit"— le « fructo » du prologue de Madrigal — de la science doit être à tous manifesté, y compris à ceux qui ignorent le latin, aux plus *idiotæ* donc, parmi ces *bestiales* [...] *qui rationem obscenis uoluptatibus corde integro deuacantur*, selon l'expression de Cartagena dans la même lettre³¹.

C'est aussi dans cet esprit que l'on peut comprendre le malaise du bachelier Alfonso de la Torre, au réveil de sa *Visión deleytable*, lorsqu'il est soudain pris de panique à l'idée que son recours au songe allégorique ne puisse être un maquillage suffisant pour cacher la réalité du contenu de son oeuvre : la diffusion en roman de l'enseignement moral de la faculté des Arts de Salamanque. Or il qualifie une telle diffusion, dans son épilogue à Jean de Beaumont, d'acte « illicite » (« no era liçito de hablar ») :

« [...] yo vos suplico quanto puedo e demando, de merçed syngular, que este libro no pase en terçera presona, porque por ventura algúnd voluntario que no entendiese mi fyn yncreparme ý a, e sería yo sostenedor de pena syn meresçimiento, e eso mismo sería redargüido porque lo puse en palabras vulgares o que tan abierta mente las cosas amagadas declaré como fasta aquí ninguno non lo aya querido fazer en los que han escripto fasta agora. E por ventura me argüyrán los tales de presuntuoso o audaz. E la respuesta de aquesto es que yo non lo fize synon por declararvos las dubdas que teníades; e no quise fazer de la llave çerradura, enpero en algunos pasos que no era liçito de fablar clara mente yo vos dixé que los encobría por darvos ocasyón de preguntar. »³²

Ce « voluntario que no entendiese mi fyn » contre lequel le bachelier se prévaut pourrait bien être Cartagena, ou quelque tenant de la même conception de la culture. Au-delà de la coquetterie intellectuelle d'auteur, le bachelier partage l'idée de Cartagena selon laquelle le savoir universitaire ne doit pas être divulgué. Il essaye de

³⁰ « La Autoridad de la letra... », p. 86.

³¹ cité par J. Lawrance, art. cit., p. 87.

³² Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*. Ed. de J. GARCIA LOPEZ. Salamanque : Universidad de Salamanca, coll. "Textos recuperados" VI, 1991, p. 349

s'accommoder de ce présupposé par un double jeu de dissimulation. D'abord par le recours à l'allégorie qui essaie de soustraire le contenu universitaire du discours à sa forme propre et originelle qui serait un *compendium* des principaux enseignements artiens de Salamanque. Ensuite par ce dernier voeu qui fait état de la particularité et la singularité du destinataire, Jean de Beaumont, prieur de Saint Jean, précepteur du prince de Viana, et, somme toute, *orator* déclaré.

Les exemples de Cartagena et d'Alfonso de la Torre nous permettent de mieux mesurer la singularité du projet d'Alfonso de Madrigal dans son *Breuilquoio de amor & amiçia*. Si Alfonso de la Torre craignait qu'on ne découvrit la vraie origine de son discours, pourtant masqué, quelle aurait dû être, selon le même raisonnement, la peur d'un Alfonso de Madrigal qui se permet non seulement de reproduire ses cours mais de les traduire en castillan qui plus est! Bien évidemment, le royal patronage sous lequel est placé le *Breuilquoio* mettait maître Alfonso de Madrigal à couvert des attaques de quelque « voluntario » qui eût osé lui reprocher de vouloir "manifester" à tous ces sciences cachées de la faculté des Arts. Le fait est que ce type de divulgation est un cas unique dans la production littéraire castillane de l'époque. La plupart des auteurs qui, à la demande des grands seigneurs, se sont adonnés à la divulgation des enseignements universitaires l'ont fait, comme le bachelier Alfonso de la Torre, à travers une "mise en littérature" des contenus. La *Vision deleytable* en est sans doute le meilleur exemple, mais c'est aussi le cas du *Compendio de la fortuna* de Fray Martín de Córdoba, qui occupa la chaire de philosophie morale à Salamanque jusqu'en 1457. Dans ces textes, on ne cesse de gommer tous les éléments qui suggèrent un enseignement universitaire, à tel point que les marques d'une exégèse aristotélicienne —qui est la base de ce type d'enseignement— telles que les citations directes s'effacent au profit d'une prose fluide. Or, on trouve exactement le contraire dans le *Breuilquoio* du Tostado, qui est une reproduction-calque de l'enseignement universitaire. Aussi pouvons-nous souscrire entièrement aux affirmations de Pedro Cátedra au sujet de la conception tostadienne de la divulgation : « La virtud más de alabar del Tostado como intelectual es la de haber sabido divulgar sin descender de su cátedra salmantina »³³. En effet, le Tostado ne cherche pas à transformer, à adapter son enseignement universitaire pour le large public laïc qui est celui du *Breuilquoio*; il se contente d'agencer différents enseignements. Cela lui vaut d'être un cas unique d'expansion extra-universitaire, pour reprendre l'expression de Pedro Cátedra³⁴.

³³ P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 18.

³⁴ « el del Tostado será el único caso en Castilla de pura expansión directa extra-universitaria de las actividades propias de la facultad de Artes » (Ibid., p. 19).

Comment expliquer alors qu'une telle divulgation ait pu avoir lieu? Il serait sans doute oisif de se contenter d'une explication qui aurait uniquement trait à l'idiosyncrasie de l'évêque d'Avila. La clef se trouve peut-être dans la spécificité thématique du *Breuilquoio*. De tous les enseignements de la faculté des Arts, ceux qui avaient le plus de chances d'intéresser un public laïc étaient assurément ceux qui concernaient la philosophie morale, ou, d'une manière plus générale, la philosophie pratique (morale et politique). Pour la première fois, une oeuvre d'Aristote — l'*Ethique* — coïncide pleinement avec les intérêts et les goûts d'une classe intellectuelle non-universitaire. Sans doute, la traduction de Bruni, qui commence à circuler en Espagne à l'époque où le Tostado confectionne son *Breuilquoio*, a-t-elle permis cette concordance. Tout particulièrement parce que l'Arétin a su arracher le texte du Stagirite à l'université médiévale pour placer cette oeuvre au rang des *litteræ humaniores*, la transformant ainsi en oeuvre littéraire classique, c'est-à-dire un texte qui, pour le malheur d'un Cartagena, n'exigeait pas, au moins en théorie, l'intercession d'un docteur exégète pour être compris puisque, selon la position que défendaient les humanistes, et plus tard les grammairiens, la difficulté d'un texte ne se trouvait pas dans la compréhension de la *res* mais dans celle du *verbum*. En tant qu'oeuvre littéraire, directement compréhensible, l'*Ethique* pouvait faire partie du *corpus* d'oeuvres qui exprimaient le concept humaniste du "profit" intellectuel, c'est-à-dire un savoir qui n'est tel qu'intimement lié à un discours, comme l'écrit Leonardo Bruni, dans la préface à sa traduction de l'*Ethique* :

« Mas çiertamente Aristotiles hauer sydo studioso de eloqüençia : y hauer ayuntado la arte del dezir con la sabiduria Ciceron en muchos lugares lo testifica : y los libros del mismo Aristotiels como soberano studio de eloquençia scriptos abiertamente lo declaran. »³⁵

Etant donné le goût croissant pour les classiques, c'est avec force que ce nouvel Aristote tellement "cicéronisé" a dû rester gravé dans l'esprit des intellectuels castillans du xv^e siècle. Et encore plus lorsque Bruni dévoile le sens de la philosophie morale :

« Assi que los libros que de costumbres se intitulan muy suaues y muy elegantes : y para nuestra vida mucho necessarios : con gran cura y diligencia en latin traduzi... »³⁶

On découvre l'utilité sociale de l'éthique; son utilité dans la formation de l'homme nouveau. A partir de l'idée aristotélicienne de l'homme qui conquiert sa dignité, non pas à travers la renommée, « la fama », mais par la vertu, les nouveaux intellectuels

³⁵ Cf. *La philosophia moral de Aristotel*, Zaragoza : J. Coci, 1509.

³⁶ Id.

pourront trouver un modèle de conduite. Aussi le Prince de Viana pourra-t-il dire, en dédiant sa traduction de l'*Ethique* à son oncle, le roi Alphonse d'Aragon, que l'éthique était une "science de la vertu"³⁷. L'*Ethique* permet par conséquent de trouver des modèles, peut devenir "un miroir de vertus" dans lequel les Grands pourront regarder les leurs. Dès lors, on ne sera pas surpris de l'incroyable essor de ce texte. Pour ainsi dire, chaque bibliothèque privée contenait un manuscrit de l'*Ethique* dans la traduction de Bruni, ainsi que d'autres oeuvres, souvent étrangères (françaises et italiennes) d'exégèse éthique.

Sans doute un tel succès tient-il au fait que les nobles de l'époque ont trouvé dans les textes éthiques d'Aristote une science de l'action. Or, c'est ainsi que le Tostado conçoit la morale. Dans les *Questiones de filosofia moral*, il considère que la vraie fonction de la morale est l'action, la *praxis*, et non pas la spéculation qui relève plutôt de la philosophie naturelle. Il recourt à Aristote pour démontrer qu'il n'y a pas de morale sans action, qu'il est inutile d'apprendre la morale si ce n'est pour apprendre à agir. Or, une telle conception de la morale brouille les cartes de la fonction pédagogique. En effet, un tel enseignement s'adresse surtout à ceux qui, selon le vieux partage social des tâches, celui dont parlait Cartagena, ont pour mission d'« agir » et non pas de "comprendre", c'est-à-dire, pour reprendre l'expression que le prince de Viana allait forger bientôt, les « valientes letrados de España », ceux qui doivent prendre « ora la pluma, ora la espada », selon le mot de Garcilaso. La noblesse sera la première à prendre note de cette évolution de l'enseignement universitaire et ne tardera pas à envoyer ses fils à « estudio ». Le marquis de Santillane, qui ne regrettait que trop souvent de ne pas avoir fréquenté l'université³⁸, s'empessa d'y envoyer son fils Don Pero Gonçalez. Il ne s'agit pas d'un phénomène isolé. Le xv^e siècle est le point de départ de l'« aristocratisation » de l'université et, partant, de la progressive disparition de sa dimension démocratique médiévale qui rendait possible un accès à la culture chez les personnes issues de milieux humbles. Une institution comme le Colegio de San Bartolomé — qui accueillit des personnages tels que le Tostado ou Don Tello de Buendía, évêque de Cordoue — était réputée pour être un établissement « donde muestran a los pobres

³⁷ « Y yo ser muy excelente stimando pues Ethica en griego se llama la scientia de virtud : y que no la pertenesce saber sino al que ha houido platica de aquella [...] : Mas que a otro a vos señor se deue endreçar el presente tractado » (*Philosophia moral de Aristotel...*).

³⁸ Cf. la «Carta del Marqués de Santillana a su hijo Don Pero Gonçalez, quando estava estudiando en Salamanca», in *Obras completas*, éd. d'A. GOMEZ MORENO et M. KERKHOF, Barcelona : Planeta, 1988, p. 455–457.

por amor de Dios »³⁹, alors qu'elle était considérée comme l'un des centres d'étude les plus performants. Or, ce même Colegio de San Bartolomé illustre l'évolution du panorama social des étudiants du xv^e siècle. Vers la fin du siècle, la part des collégiens "pauvres" s'est considérablement réduite, ce qui est un phénomène qui concerne aussi la plupart des pays d'Europe, comme le souligne Jeremy Lawrance, en se référant à l'étude de J. H. Hexter⁴⁰ :

« Es un hecho documentado en todos los países europeos que, al promediar el siglo XVI, casi todas las plazas reservadas a los estudiantes pobres en colegios como el de San Bartolomé se encontraban ocupadas por los hijos de la nobleza »⁴¹

Cette évolution correspond à une nouvelle répartition des tâches sociales mais aussi à la modification des enseignements universitaires, en particulier dans les collèges et la faculté des Arts qui assuraient d'une part, avec la morale, les bases de l'action en société et, d'autre part, avec les *studia humanitatis*, celles d'une nouvelle distinction, d'une nouvelle "courtoisie". Les unes et les autres — l'esprit civique et l'esprit cultivé — formeront le nouveau *corteggiano* de la Renaissance.

Cette conception de la morale a permis de rapprocher les inquiétudes d'un public littéraire de cour aux activités artiennes du Tostado, et ce, à une époque où le jeune Alfonso de Madrigal est aux débuts de sa carrière, alors que son cursus universitaire dans les *severiores disciplinæ* n'est pas même achevé. S'il a été si vite « consultor » auprès des membres de la cour de Jean II, s'il a bénéficié si tôt de l'appui du monarque qui allait non seulement assurer sa carrière comme universitaire mais aussi comme ecclésiastique, comme l'indique Pulgar⁴², c'est parce qu'il était à même de répondre aux questions d'ordre pratique, voire politique, que se posait la

³⁹ Cf. Hernando del Pulgar, éd. cit., p. 73. L'exemple est cité par Jeremy LAWRENCE, « La Autoridad de la letra », art. cit., p. 94.

⁴⁰ J.H. HEXTER, « The Education of the Aristocracy in the Renaissance », in *Reappraisals in History*, Londres, 1961, p. 45-70. Voir aussi : R.L. KAGAN, *Students and Society in Early Modern Spain*, Baltimore, 1974.

⁴¹ J. LAWRENCE, « La autoridad de la letra... », art. cit., p. 94.

⁴² « El rey don Juan que era un principe a quien plazia oir lecturas & saber declaraciones & secretos de la Sacra Escripura, lo tovo cerca de si & le fizo de su consejo & suplico al papa que le proveyese del obispado de Avila » (Hernando del Pulgar, *Claros varones de Castilla*. Ed. cit. de R. B. TATE, p.73). Malgré ce qui est souvent affirmé, Alfonso de Madrigal ne fut promu au siège épiscopal que le 11 février 1454. Il assumait cette fonction ecclésiastique jusqu'à sa mort, au début du mois de septembre de 1455. Voir à ce sujet : V. BELTRAN DE HEREDIA, *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, I, Salamanca: Universidad, 1970, p. 498; E. FERNANDEZ VALLINA, « Introducción al Tostado. De su vida y de su obra », p. 158. L'erreur selon laquelle l'évêché du Tostado se prolongea pendant un lustre vient du fait qu'on a pu le confondre avec son homonyme prédécesseur, Alfonso de Fonseca, cf. P. CATEDRA, « Una Epístola 'consolatoria' atribuida al Tostado », *Atalaya* 3 (1992) [sous presse].

Cour. Dans ce contexte, la question de l'amitié passe aussi au premier plan dans la mesure où elle est au centre des inquiétudes politiques de la Cour de Jean II. L'expansion extra-universitaire du Tostado n'est donc pas le fruit du hasard; elle s'explique par cette coïncidence entre un enseignement universitaire et les intérêts du pouvoir. De ce fait, le discours sur l'amitié est lourd de connotations politiques. Cela nous permet de comprendre la "confection" du *Breuilquoio*, c'est-à-dire, la réunion de cours épars en un seul traité réalisé comme un "service" rendu à la personne du Roi.

3. Le *Breuilquoio* dans son contexte

Le *Breuilquoio de amor & amiçia* est composé de différents textes correspondant à différentes pratiques universitaires. Comme son titre l'indique, il porte sur l'amour et l'amitié. Nous avons déjà vu que c'est à la demande du roi Jean II qu'Alonso de Madrigal le composa, autour de 1437, selon P. Cátedra⁴³. Mais cette demande portait sur un point très précis. Jean II souhaitait avoir l'avis du Tostado sur une sentence attribuée à Platon portant sur l'amitié. C'est le Tostado lui-même qui l'indique au premier chapitre du *Breuilquoio* :

« Del magnífico rrey en mandamiento resçebi sobre vn dicho de Platon en stilo proçeder, el titulo del qual era este ¶ “Quando touieres amigo cumple que seas amigo del amigo del mismo, mas que esto non cumple que seas enemigo de su enemigo” »⁴⁴

De fait, l'analyse du « dicho platónico » n'arrive qu'à la fin de l'oeuvre et ne couvre que les cinq derniers folios (68v-74r). Elle est précédée de deux parties inégales, l'une portant sur l'amour (fols 2v-20r) et l'autre sur l'amitié (fols. 20r-68v) qui correspond à l'*expositio* des livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. C'est donc dans ces deux premières parties que le Tostado insère astucieusement le contenu de son enseignement artien, en en faisant les « fondements » de toute argumentation concernant la sentence de Platon :

« Ante que la materia sea cognosçida & començada <&> ponga la determinaçion & conclusion de la obra, algunas cosas para declaraçion breue de esta obra breue se entrepornan commo fundamentos. Et si en algunas cosa<s> algund poco me detouiere, non lo aya por enojo la real alteza, ca cosas ay las quales en pocas palabras declarar non se pueden. Et porque el titulo desta obra toca de los amigos, los quales de doss cabeças o comienços non determinadamente nasçen, conuién a saber, amor &

⁴³ Cf. P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, chap. 1, § I.

⁴⁴ *Breuilquoio*, fol. 2v b.

amiçia, de cada vno dellos alguna cosa conuenio [sic] ser declarada, porque la conclusion de la dicha proposiçion o theorema, mas conuenientemente se sigua.»⁴⁵

Une telle justification des 68 folios qui, dans le manuscrit de Salamanque, précèdent l'analyse du « dicho platónico » peut paraître, pour le moins spécieuse. De fait, la plupart des points abordés dans ces deux premières parties sont entièrement étrangers à la compréhension de la sentence. Il apparaît donc que le Tostado a choisi sciemment de se servir du prétexte de la requête royale pour plaquer tel quel un enseignement universitaire qu'il prétendait divulguer à la cour. Peut-être pensait-il que les quelques cinq folios qu'il consacre à la sentence de Platon n'auraient pas été à la hauteur du "service" qu'il espérait rendre au roi qu'il voulait servir de son mieux⁴⁶ et qu'il était nécessaire d'adjoindre d'autres textes pour "étouffer" le propos. Mais peut-être aussi espérait-il "briller" à la Cour en mettant en avant ce qui était son activité professionnelle propre. Tout ce que nous pouvons en dire est que le Tostado a jugé que les fondements de l'analyse de la sentence de Platon se trouvaient dans le contenu de son enseignement à la faculté des Arts, c'est-à-dire, dans l'exposition des doctrines morales aristotéliennes. Cela peut paraître surprenant si on pense à l'origine de la sentence que Jean II souhaite voir expliciter. En effet, sa provenance est tout à fait extra-universitaire. Elle est issue de quelque recueil parémiologique qu'on ne saurait identifier avec exactitude. La version qui se rapproche le plus de celle qui est donnée par le Tostado est celle qui se trouve, comme l'a fait remarquer Pedro Cátedra⁴⁷, dans les *Bocados de Oro*. Un manuscrit de ce recueil, daté de 1433,

⁴⁵ *Breuilloquio*, fols. 2v b-3r.

⁴⁶ Comme il l'indique dans le prologue : « Et ploguiera a dios que tantas fueran las fuerças commo la voluntad de seruir. En lo qual, avnque yo non confiasse los mis desseos enteramente poder se complir porque con la grand voluntad era juncto el pequeño poderio, enpero mas quise algund poco que non cosa ninguna offresçer. Et esto porque por naturaleza soy obligado, et mas porque de sola voluntad non stante alguna obligaçion a la tan exçellente señoria mucho desseo seruir, la qual es mas grande & mas perfecta manera de seruiçio. Ca non es alegre nin perfecto seruiçio el de el coraçon quebrantado & reffusante. Enpero a mi non podiente complir mis desseos non ymagine alguno por esto auer tristeza por non poder a la real alteza seruiçio a ella digno fazer; en manera alguna non me viene tal tristura, mas por el contrario esto es a mi causa de mayor alegria. Ca si yo, ombre de tan pequeño estado, a la tan marauillosa real magestad alguna cosa a ella digna offresçer podiesse, ya seria muy pequena la exçellençia de la real alteza a la qual la pequeñez de mi seruiçio ygualar se podiesse, pues por muy grandes cosas que fagamos, et por muchos et diuersos negoçios en que nos pongamos non podremos algund seruiçio fazer digno al nuestro muy esclareçido rey. Et el muy magnífico & siempre vençedor & muy glorioso çesar non demande a los sus seruidores que fagan seruiçio a el digno, mas alegresse despues del muy alto dios a el non poder entre todas las cosas mortales ser offresçida cosa digna & ygual. Et a nos que a la tan exçellente magestad seruimos & con todas nuestras fuerças seruir desseamos non deue seer medida de buenos & dignos seruiçios la egualança & dignidad de nuestros seruiçios a la real exçellençia, mas la deuociõ es aparejamiento de verdadero coraçon para seruir » (*Breuilloquio*, fol. 2v a).

⁴⁷ Cf. P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 27.

se trouvait dans la bibliothèque du Collège de San Bartolomé⁴⁸, et c'est là que le Tostado, collégien de San Bartolomé, aurait pu le consulter. La sentence de Platon est, dans les *Bocados de Oro*, le n° 147 des « castigos de Platon [a] Aristotiles ». Elle se présente dans la forme suivante :

« E quando ovieres amigo, conviene que seas amigo [de su amigo]; e non te conviene que seas enemigo de su enemigo. »⁴⁹

Le *Breuilquoio de amor & amiçia* trouve donc son point de départ dans une phrase relevant du genre didactique des « castigos », dont on a déjà évoqué les conceptions de l'amitié qu'il véhiculait. Il est alors tout à fait singulier que le Tostado ait décidé de donner un traitement universitaire à ce qui, à l'origine, concerne, au moins pour ce qui est de son genre, le didactisme. Le Tostado décide de répondre différemment à la question didactique. Il évacue le contenu didactique de la sentence pour le replacer dans un contexte universitaire. La phrase n'est plus considérée comme un « castigo », mais, selon les mots du Tostado, comme une "conclusion", ce qui présuppose des "fondements" philosophiques qu'on ne saurait trouver en dehors de l'enseignement universitaire. Pour réaliser son expansion extra-universitaire, le Tostado doit donc procéder aussi à une nouvelle interprétation purement universitaire du support textuel que lui propose le monarque. Dès lors, la sentence platonicienne peut devenir la "thèse" de la longue démonstration du *Breuilquoio*. De ce fait, cette oeuvre incarne le progressif métissage qui est en train de s'opérer au xv^e siècle entre deux formes de culture, la professionnelle et "technique" et la non-professionnelle ouverte à un large public. Si le didactisme peut recevoir un traitement universitaire, la culture universitaire pourra, à son tour, trouver sa place en dehors de l'université, en prenant la relève d'un genre dont le dynamisme, au xv^e siècle, commence à se dégrader. En effet, la littérature sapientielle adopte progressivement de nouvelles formes. Les anonymes recueils de sentences, de dits de sages, cèdent du terrain aux "traités" explicitement pris en charge par une conscience créatrice, par un *auctor* qui en assume la responsabilité et qui hérite, dans la plupart des cas, d'un enseignement universitaire⁵⁰. On serait tenté de dire que la Castille du xv^e siècle n'est plus en

⁴⁸ Le manuscrit se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque Universitaire de Salamanque (ms. 1866).

⁴⁹ *Bocados de Oro*. Ed. de M. CROMBACH. Romanistische Versuche und Vorarbeiten, 37. Bonn : Romanisches Seminar der Universität, 1971, p. 94.

⁵⁰ Il faudrait placer dans ce contexte le développement, au xv^e siècle, de la prédication et de la prose savante qu'illustrent, pour cette dernière, les oeuvres d'auteurs comme, bien sûr le Tostado, mais aussi Alonso de Cartagena, Martín de Córdoba, Rodrigo Sánchez de Arévalo, Alfonso de la Torre, Lope Fernández de Minaya, Pero Díaz de Toledo et bien d'autres. Même si on ne peut pas parler d'une véritable "substitution", par ce genre nouveau, de la littérature sapientielle, celui-ci incarne l'émergence de quelque chose de nouveau, de parallèle, dans un premier temps, à une parémiologie qui, si elle continue d'être diffusée, semble de plus en plus dépassée.

mesure d'accepter comme paramétrique un savoir de seconde main, à une époque où les influences de l'humanisme "étranger" ont suscité un engouement nouveau pour les traductions classiques et une connaissance qu'on exige de plus en plus directe et complète des sources. Dans un certain sens, c'est comme si, lancés à la recherche des "oeuvres originales", les intellectuels du XV^e siècle ne reconnaissaient plus à tous ces aphorismes, à toutes ces sentences qui peuplaient les manuscrits des XIII^e et XIV^e siècles, leur valeur apophthégmatique, gnomique, leur pouvoir de fonder une norme de vie, une conduite de vie; bref, comme s'ils ne leur reconnaissaient plus leur fonction didactique. Cela explique aussi l'attitude de Jean II. Le propre du « castigo », du précepte, quand on lui accorde toute sa valeur sapientielle, est qu'il doit se suffire à lui-même. Arraché à son contexte originel et argumentatif, logique, il acquiert, souvent à travers l'énigme, une autre forme d'intelligibilité; une intelligibilité directe, spontanée, qui se passe de toute glose. La demande de Jean II tend à signifier que ce principe d'intelligibilité n'est plus suffisant. Exigeant du Tostado une explicitation, un commentaire de la sentence platonicienne, la requête de Jean II évoque ce qui serait aussi un nouveau besoin de rationalité, d'argumentation rationnelle fondée sur un retour aux sources. Sans doute assistons-nous aussi à une transformation du concept de sagesse et de sage. Elle ne passe plus par la communication d'une expérience avisée, comme c'est le cas dans les oeuvres didactiques à forme dialogale — chez Raymond Lulle ou chez Don Juan Manuel, où des personnages comme le "sage ermite" ou Patronio incarnent ce rôle —, mais par la communication d'un savoir qu'on pourrait appeler "scientifique" ou "technique", c'est-à-dire appris et non vécu. Le conseil du jeune Alfonso de Madrigal est, aux yeux du roi, digne de foi non pas en raison de son expérience, mais du fait de sa qualité professionnelle. Le sage tend à acquérir une forme de professionnalisme, à se confondre avec le savant. Cette évolution est, d'ailleurs, confirmée par la progressive introduction, à partir de Jean II, de docteurs, dans un premier temps, et de « letrados », plus tard — à l'époque des Rois Catholiques — dans les différents Conseils Royaux. Mais la requête de Jean II au sujet de la sentence platonicienne s'explique aussi par le contexte dans lequel le monarque entend l'interpréter.

La valeur politique de la sentence platonicienne n'a pas échappée à Pedro Cátedra⁵¹. Jean II sollicite l'avis de quelqu'un — le Tostado — qui est déjà considéré comme un spécialiste de philosophie pratique, non seulement morale mais aussi politique. Rien, en effet, si ce n'est le contenu doctrinal du *De optima politia*, ne nous

⁵¹ « Puede decirse que el proverbio que suscita el tratado del Tostado contiene una lectura política muy oportuna para el momento de la composición de la obra. ». P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 28, note 29.

empêche de supposer qu'Alfonso de Madrigal a déjà montré au roi son analyse des thèses politiques d'Aristote. Cela nous mène à émettre l'hypothèse que le monarque attendait du Tostado une analyse de l'amitié davantage axée sur le politique que sur le moral. Parler de l'ami, comme dans la sentence platonicienne, en rapport avec l'ennemi, fait de cette notion non pas une valeur individuelle et morale mais le synonyme d'une alliance politique. Et c'est en ce sens qu'il était nécessaire pour Jean II d'obtenir une analyse "technique" du « dicho platónico », parce que ce dernier pose, justement le problème du conflit entre alliances politiques, souvent exprimées, dans la langue médiévale, par la notion d'amitié. Le contexte politique des années 1430-1440, décennie au cours de laquelle fut composé le *Breuioloquio*, fait de la sentence platonicienne une question de la plus grande gravité politique⁵². A la

⁵² En effet, les premières décennies du règne de Jean II (1406-1454) qui atteignit sa majorité en 1419, à la suite des décisions des Cortès de Madrid (1418), sont marquées par de constants conflits d'alliances politiques au sein de la noblesse castillane, face auxquels la personne du roi se trouva le plus souvent dans une position de spectateur passif, voire de jouet dont s'emparait chaque faction pour légitimer ses coups d'état. C'est le cas des événements de 1420-1422, avec la prise de pouvoir de l'infant d'Aragon Henri, « Maestre de Santiago », provoquant la colère de son frère Jean, et par conséquent la division au sein du parti aragonais; avec l'enlèvement du roi par Don Alvaro de Luna, le 29 novembre 1420, et le siège du château de Montalbán habilement mené par le jeune serviteur du roi pour provoquer la mise en accusation du « bando de Don Enrique ». De même, la pression qu'exerça le roi d'Aragon, Alphonse V, en 1424, pour obtenir la libération de son frère Henri, provoqua un dangereux jeu de pendule selon lequel la noblesse était prête à changer sans cesse de « bando » en fonction des profits qu'elle pouvait retirer de l'une ou l'autre des parties en conflit. Dès lors, elle ne cessera d'être à cheval entre des factions rivales, soit pour le parti de Don Alvaro, devenu connétable en 1422, soit pour celui des Infants d'Aragon qui avait retrouvé son unité à la suite des négociations de Torre de Arciel (septembre 1425). Cette ambiguïté est, par exemple, illustrée par Fernán Alfonso de Robles, homme de confiance d'Alvaro de Luna qui avait cependant rejoint secrètement le camp des Infants, ce qui entraîna la perte d'influence du Connétable dans la Commission de 1427 et son départ pour Ayllón. La prétendue neutralité qu'affectait à l'époque la noblesse, lors, par exemple, de la constitution de la Ligue de nobles menée par les Infants, n'était que le signe de la fragilité des alliances politiques. Cette même neutralité permit l'offensive d'Alvaro de Luna qui revint à la Cour en 1428 et prépara astucieusement la constitution d'un parti de nobles pour éliminer définitivement la sphère d'influence des Infants en Castille, ce qui rendit possible le renvoi des deux infants, la suspension du paiement de leurs rentes, et, par conséquent, la guerre ouverte entre la Castille d'Alvaro de Luna et l'Aragon d'Alphonse V, à partir du mois d'avril 1429. Les années 1430-1437 sont les années de splendeur du gouvernement d'Alvaro de Luna, mais elles sont aussi l'aboutissement d'une politisation croissante de la noblesse et de la « grandeza ». Cette dernière n'est plus, comme jadis, la récompense d'une valeur guerrière mais le signe d'une promotion issue d'un simple support politique tendant à affermir, moyennant l'addition de rentes et bénéfices, une force somme toute économique, qui était, par exemple, le substrat du pouvoir des Infants, dont les possessions en Castille étaient supérieures à celles du roi. Alvaro de Luna était obligé de récompenser généreusement tous ceux qui l'avaient aidé à se débarrasser des Infants. Il contribuait ainsi à assurer non pas tellement son succès politique personnel mais celui d'une noblesse de conseil qui, promue à la « grandeza » se risquait à affronter la noblesse de sang royal. C'était donc aussi l'autorité de la monarchie qui allait en être affaiblie, comme il apparaîtra dans les conférences d'avril-juin 1439, où Jean II ne sera plus qu'un chef de « bando » parmi d'autres. Au moment présumé de la rédaction du *Breuioloquio* et donc de la consultation de Jean II à Alfonso de Madrigal, autour de 1437, les alliances d'Alvaro de Luna commencent à se lézarder. Le groupe des nobles les plus influents, dont l'Adelantado Pedro Manrique, l'Almirante Enríquez et Pedro de Ledesma — comte de Stúñiga —, se plaint ouvertement devant Jean II des excès du connétable Alvaro de Luna. Celui-ci tentera de dissiper cette résistance à son égard en

lumière des événements historiques, la consultation de Jean II ne saurait nous étonner. Alors que la noblesse se disait ouvertement l'ennemie de Don Alvaro, le roi devait-il considérer aussi comme ennemi son serviteur le plus cher, son « bien amado Condestable »? Et, inversement, la profonde amitié qui l'unissait à son connétable devait-elle le pousser à être l'ennemi de la presque totalité de la noblesse de son royaume? Le « dicho platónico » devient ainsi un sujet d'actualité avec lequel Jean II espère voir un peu plus clair dans l'attitude à avoir entre l'amitié qui l'unit à Don Alvaro et l'amour qu'il doit à sa noblesse. Il semble donc, eu égard à la date de composition du *Breuilquoio*, que cette oeuvre est directement influencée par les rapports entre le roi, son connétable et la noblesse castillane. Mais quelle est la réaction du Tostado, dans ce contexte?

L'attitude politique du Tostado dans le *Breuilquoio* est, sur tous les plans, extrêmement prudente. D'abord, dans son refus de toute référence explicite au contexte politique castillan. En outre, on ne retrouve pas de manière directe les idées "relativistes" de son *De Optima politia* : il faudra les chercher entre les lignes, plus dans ce que son discours connote que dans ce qu'il dénote. Mais si l'on observe un certain "royalisme", somme toute naturel dans une oeuvre adressée au roi, on peut aussi penser qu'il trouve sa justification interne. Les conseils que le Tostado donne indirectement à son destinataire royal quand il parle de ce que doivent faire rois et princes, tend à vouloir raffermir une autorité royale qui pouvait passer pour faible ou, tout du moins déléguée en la personne du Connétable⁵³. C'est pourquoi on peut lire des pages du *Breuilquoio* comme une prise de position implicite au sujet des rapports entre Jean II et son connétable. Certains passages de l'*Ethique à Nicomaque* permettent au Tostado de s'étendre sur le problème de l'amitié entre le roi et l'un de ses sujets⁵⁴. A la *quaestio* sur la possibilité de l'amitié véritable entre un roi et son sujet, le Tostado, à partir des idées aristotéliennes sur l'amitié inégale⁵⁵, apporte une réponse tendant à valoriser l'autorité du roi. Une telle amitié ne peut se produire que par la volonté du roi, comme conséquence de son infinie bonté : « por vna inmensa bondad »⁵⁶, précise le Tostado. Cela implique tout d'abord que seul le roi peut donner

en prisonnant Manrique et Enríquez, qui arrivera tout de même à s'enfuir en août 1437. Le Connétable sera alors amené à chercher l'appui des Infants pour se préserver d'une noblesse castillane qui, un peu partout, en cet été de 1437, était en train de réunir des troupes pour s'insurger contre lui.

⁵³ Cette situation atteindra son sommet en février 1439, lorsque les castillans enverront à Jean II des lettres lui suppliant de prendre directement en main les affaires du royaume au lieu de les déléguer auprès de Don Alvaro de Luna.

⁵⁴ Cf. les chapitres 68 et 69 du *Breuilquoio* (fols. 31r a-32v a).

⁵⁵ Cf. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 8-10.

⁵⁶ *Breuilquoio*, fol. 31r b.

la mesure de cet amour et non pas le sujet aimé qui ne peut en aucune manière exiger l'amour du souverain. L'amour du sujet doit donc toujours être supérieur à celui que le monarque témoigne pour le sujet, faute d'enfreindre la raison et la nature :

« Onde su alguno la rreal alteza por vna inmensa bondad feziessse amigo suyo, non solamente es contra rrazon que el de la rreal magestad demande o dessee a el seer fecho lo que el faze a la real alteza, mas avn non deue demandar que sea amado tanto commo ama »⁵⁷

Un peu plus loin, le Tostado conclut :

« Et ansi peca contra el deudo de la naturaleza <el que>, por la grande real bondad fecho amigo, tanto pide del rrey seer amado quanto el a rey ama »⁵⁸

Comment ne pas voir dans ces affirmations une mise en garde contre tous ceux qui, comme le favori du roi, aspirent à être l'objet de l'amour royal, d'un amour qui se manifeste principalement, dans son application concrète, par les différentes « mercedes » et « gracias »? En effet, les « mercedes » de Jean II à l'égard de Don Alvaro de Luna avaient déjà suscité la réaction de certains nobles qui accusaient le roi d'« enrichir » son connétable⁵⁹. Dans ce contexte, la position du Tostado ne semble pas favorable à la présence de "sujets" favorisés qui seraient politiquement en mesure d'exiger l'amitié du roi et qui exerceraient à la suite de cette amitié un pouvoir de gouvernement autocratique. Les modèles aristotéliens de la pensée politique du Tostado laissent peu de place à l'amitié entre le roi et l'un de ses sujets. Mais est-ce que cela veut dire que le roi doit régner seul, sans amis? Le Tostado réfute aussi cette idée : « pues contesca algunas vezes que de los rreys a los subditos aya verdadera amiçia »⁶⁰. Mais la signification qu'il donne à cette amitié va tout à

⁵⁷ Id.

⁵⁸ Ibid., fol. 31v a.

⁵⁹ Cf. la pétition, déjà citée, de l'Infant Henri et d'autres nobles : « Muy alto príncipe y muy poderoso rey y señor. Vuestros humildes servidores el infante don Enrique, almirante de Castilla, conde de Benavente, y adelantado Pero Manrique, por nuestra cuenta y en nombre de los otros condes, prelados y caballeros que en Valladolid estuvieron al servicio de Dios y vuestro, y por el bien de vuestros reinos, con muy humilde y debida reverencia besamos vuestras manos y nos encomendamos a vuestra merced. Dignaos saber que nos hemos enterado de cómo vuestra señoría ha hecho y hace de un año a esta parte muchas mercedes de villas y lugares, concedidas en herencia o de por vida a muchas personas. Y asimismo que vuestra señoría ha dado y da muchos lugares y tierras de vuestras ciudades, de lo cual se sigue muy gran daño y destrucción para vuestros reinos que no estén dados y enajenados [...], debe vuestra señoría darse cuenta de que el tesoro del rey está en su pueblo y si el pueblo se destruye el tesoro se pierde. Por ello muy humildemente suplicamos a vuestra alteza que disminuya las mercedes que hace y las razones por que las hace. Y cuando entendiere que alguna se debe hacer, hágalas con el consejo y acuerdo de vuestros reinos y de los procuradores de las ciudades y villas, con lo cual hará servicio, bien y provecho para vuestros reinos » (in *Colección de documentos Inéditos de la Historia de España*, t. XIV. Cité par F. DIAZ-PLAJA, *Historia de España en sus documentos, siglo XV*. Madrid : Cátedra, 1984, p. 68). Le démocrate et "conciliariste" Alfonso de Madrigal ne pouvait que souscrire à de telles affirmations.

⁶⁰ *Breuilquoio*, fol. 32r b.

fait dans le sens des conceptions politiques d'Alfonso de Madrigal. L'amitié entre les rois et les sujets ne sert donc pas à faire en sorte qu'un sujet puisse exiger personnellement la grâce du roi. Au contraire, cette amitié doit être un service pour le roi. Le roi doit prendre des amis pour qu'ils l'aident à régner. Les amis du roi sont ces conseillers, et en ce sens — et seulement en ce sens — ils sont nécessaires : « Los amigos aconsejantes mucho son necesarios »⁶¹. Mais le Tostado va même plus loin. Ces amis du roi qui se confondent avec son Conseil sont là pour freiner ses libres volontés, de même que les jeunes personnes ont besoin d'amis, selon Aristote, pour amadouer leurs passions :

« [...] conuien saber que, ansi commo a los mançebos son necesarios los amigos para que echen de si o amansen las passiones, ansi a los príncipes son mucho necesarios porque algunas vezes non fagan todo lo que les viene en desseo »⁶²

Le Conseil du roi formé par ses amis doit donc veiller à ce que les volontés du roi soient sur le droit chemin et, de ce fait, il peut être parfois un frein à son pouvoir. On retrouve là la position "démocratique" du Tostado qui deviendra "conciliariste" lorsqu'il sera question de l'autorité papale. Le prince, qu'il tienne le bras temporel ou le bras spirituel, est toujours le dépositaire d'un "bien". Dès lors, l'administration de ce bien doit être collective, et non pas uniquement individuelle, autoritaire, autocratique. Telle est la fonction des amis du prince : contribuer à l'administration du bien en essayant de faire face aux impondérables de la Fortune, auxquels toute chose possédée est soumise :

« Ca non auiendo amigos non se puede fazer alguna fiel administracion nin podra en manera alguna tanta grandeza de cosas posseidas seer confirmada sin ayuda de los amigos, commo los bienes de la fortuna sean sometidos al mudamiento et inestabilidad. Et quanto la grandeza de las cosas posseidas es mayor, tanto tiene mayor ocasion para mudamiento. »⁶³

Ainsi, la « verdadera amición » entre le roi et ses sujets ne concerne que ceux qui doivent former son Conseil. On remarque que l'amitié entre le roi et le sujet est critiquée lorsqu'il s'agit d'un ami singulier, alors qu'elle est considérée comme nécessaire dès lors qu'il s'agit d'un pluriel, d'un groupe d'amis qui doivent conseiller le roi. Bien sûr, le discours du Tostado est tout à fait implicite. Mais, vu le contexte politique qui entoure la composition du *Breuilquio* — l'apogée du gouvernement personnel d'Alvaro de Luna et de tous ses excès —, on peut lire ces deux chapitres du

⁶¹ Id. Ce passage a d'ailleurs été marqué avec une croix en marge dans le manuscrit de Salamanque.

⁶² Id.

⁶³ Ibid., fol 32v.

Breuioloquio comme une défense du Conseil du roi et une critique, certes fort masquée, de tous les gouvernements autocratiques liés à l'amitié du roi. Avec le Tostado, nous assistons déjà à une théorie politique du "contre-un" : qu'il s'agisse du roi ou de son favori, le gouverneur ne doit jamais exercer seul ses fonctions. La valeur politique que le Tostado donne à la notion d'amitié dans ce passage est celle d'une assemblée qui gouverne avec le prince, en essayant de pondérer ses écarts et en cautionnant ses bons agissements.

Logiquement, le commentaire du « dicho platónico » est aussi directement influencé par le contexte politique, même si cette influence est cachée derrière le discours rationnel. Nous disons discours rationnel parce que le Tostado analyse scolastiquement la sentence, c'est-à-dire, comme une proposition logique. C'est dans les quatre derniers chapitres du *Breuioloquio* (134 à 137) que le Tostado tire les conséquences de son analyse. Il conclut que la première proposition (« quando touieres amigo cumple que seas amigo del amigo del mismo ») est universelle. En effet, nous devons avoir au moins de la bienveillance à l'égard de tous ceux qui sont les amis de nos amis :

« En los amigos es la conseqüençia vniuersal. Ca a qual quier que nuestro amigo touiere ansi commo a amigo, non es illiçito que nos por amigo o por bienquerido lo tomemos »⁶⁴

En revanche, la deuxième proposition (« mas que esto non cumple que seas enemigo de su enemigo ») débouche sur une aporie qui évacue une conséquence universelle. La réponse ne peut être que relative et son examen doit faire nécessairement l'objet d'une casuistique :

« Enpero en esta particula que es de los enemigos, avnque neguemos la conseqüençia quando se faze vniuersal, enpero non negaremos las proposiçiones singulares todas diziendo : nunca conuiene que nos seamos enemigos de los enemigos de nuestros amigos, mas a las vezes es liçito et a las vezes es peccado ¶Ca a las vezes, según suso fue declarado, non tenemos algun derecho para seer enemigos del enemigo de nuestros amigos, et a las vezes tenemos causa de los tomar por enemigos »⁶⁵

Le Tostado présente autant d'arguments pour justifier l'une et l'autre des deux conséquences de cette deuxième proposition. Quels sont-ils? Le problème de l'inimitié reçoit d'abord un traitement moral. Le Tostado établit une distinction entre la colère et la haine pour conclure que seule la haine, en tant qu'affection stable — alors que la colère est une passion provisoire — est susceptible de provoquer

⁶⁴ Ibid., fol. 74r a.

⁶⁵ Id.

l'inimitié⁶⁶. Seulement, la haine va à l'encontre des préceptes évangéliques. Il est donc illégitime, selon la loi de Dieu de haïr quelqu'un⁶⁷. Il s'ensuit que l'ami qui demande, au nom de l'amitié, qu'on haïsse quelqu'un vous pousse à agir contre la vertu, ce qui est contraire aux lois de l'amitié. On ne doit donc pas haïr celui que l'ami hait :

« Et porque commo nos en todas las otras cosas al amigo seamos obligados, enpero non deuemos por amor de el fazer algun mal, porque la virtud nunca se ha de perder por cosa alguna, commo el amigo por ella & con ella sea segun la doctrina de Aristotiles en el nono de las Ethicas. Avnque a sus amigos, a los quales nunca es illicito amar segun la virtud por bienqueridos o por amigos, segun la manera de fablar de Platon, por amor suyo seamos obligados de tomar, enpero non somos obligados por la ley de amigos de seer enemigos de aquellos a los quales fazer fechos de enemigo muchas vezes es illicito. »⁶⁸

Il serait d'autant plus illégitime de haïr les ennemis de notre ami qu'il se peut que son inimitié ne soit pas fondée, et cela reviendrait à épouser l'erreur de l'ami :

« Et esto porque avnque nuestros amigos sean virtuosos, enpero puede contesçer que en tomar enemistanças ellos se aparten de la rrazon, commo a los virtuosos contesca algunas vezes errar, porque avn onbres son, los quales inclinandose a cosas illicitas non les auemos de ayudar ¶Esso mismo, ca avnque nuestro amigo tenga causa muy justa para tener enemistanças, enpero non tenemos algun derecho para demandar vengança en este fecho, avnque tengamos derecho para los amigos deffender »⁶⁹

Le Tostado est ici catégorique. Quelque fondée que soit l'inimitié de l'ami, sa demande de vengeance ne doit pas nous concerner ni selon la raison, ni selon la morale, même si le Droit nous y autorise. Et la référence au droit n'est pas sans importance si on se rappelle que dans le droit coutumier castillan les gentilshommes,

⁶⁶ « Es de dezir que del odio se causan las inimiçias et de la ira nunca, ca quando tenemos ira, si solamente tenemos ira, avnque entonçe paresca que desseamos vengança, enpero este subito mouimiento fechas vnas pocas transmudaciones çesa. Las enemistades tienen allende de esto alguna cosa, ca nos queremos mal con deliberaçion a aquellos de quien somos enemigos. La ira, commo sea vn mouimiento subito de calor et agudeza de la naturaleza, segun doctrina de Aristotiles en el septimo de las Ethicas, non es del todo libre, ca este mouimiento tira mucho de naturaleza de seer voluntario ¶El odio propriamente tiene todo lo que esta en las enemistanças, ca es con deliberaçion commo non se faga por algun mouimiento leuantado, avnque el odio ouo nascimiento de la ira ardiente. Pues el que verdadermanete tiene odio tiene enemistança con otro. » (ibid., fol. 72r b-72v a)

⁶⁷ « Si alguno rresçiba injuria o daño demanda execuçion de justiçia mouido con rranco[r] [sic] o algun impetu de odio, avn es enemigo et sin dubda alguna peca contra la ley de dios. Pues non es liçito a alguno que tenga odio contra otro. Enpero el enemigo verdaderamente et muy grauemente quiere mal a aquel cuyo enemigo es; pues non es liçito a algun virtuoso seer enemigo de algun otro. » (ibid., fol. 72v a)

⁶⁸ Ibid., fol. 73v a.

⁶⁹ Id.

au même titre que les parents, comme nous l'avons vu⁷⁰, ont le "droit" de combattre et même de tuer ceux à qui leurs amis ont "rendu amitié". Comme l'indiquent les « fueros », si l'amitié est « tornada » et par conséquent l'« enemiztad » est ouvertement déclarée, les gentilshommes ont le droit de "tuer" pour leurs amis. C'est la chaîne transitive des alliances nobiliaires, de la "fratrie artificielle", que le Tostado remet ouvertement en cause. En bon aristotélicien, le Tostado — comme le faisait aussi, en quelque sorte, Alphonse X — substitue aux modèles du pacte d'amitié le lien naturaliste d'une amitié fondée sur la vertu et la *bonitas*. Selon ce modèle, ce n'est pas le respect d'un pacte qui doit être sauvegardé, mais celui des valeurs qui fondent la relation. Toute action allant à l'encontre de ces valeurs doit être écartée de la sphère de l'amitié, d'où l'évacuation du principe de transitivité dans le cadre des inimitiés. Le Tostado insiste bien sur ce point. C'est l'écart par rapport à la vertu qui provoque la fissure dans la relation : « inclinandose a cosas illiçitas non les auemos de ayudar ». L'amitié sert à tendre vers le bien et non pas vers le mal. Aussi, haïr les ennemis de l'ami revient à se prendre et se perdre dans le cercle du mal :

« Et quando somos enemigos de alguno fazemos mal contra nos mismos, ca ansi commo nos fazemos contra alguno ansi commo contra enemigo, ansi tiene el rrazon de fazer contra nos, ansi commo contra enemigos, ca las enemistanças son para perseguir alguna cosa ansi commo a mala. Pues, quantos mas amigos fezieremos, tantos mas bienes para nos aparejamos; et quanto contra mas fizieremos, ansi commo contra enemigos, tanto en mas males nos enboluemos. Enpero seer abastado de bienes es cosa mucho de dessear. Estar çercados de males, si la neççessidad non nos fuerça, mucho es contra rrazon. »⁷¹

Mais le Tostado fait aussitôt une distinction qui permet de dépasser ce qui paraissait être une conséquence universelle. Jusqu'à présent l'inimitié a été comprise comme une affection active fondée sur la haine. Il s'agit donc d'un acte volontaire et délibéré, contrairement à la colère qui est une passion spontanée. Il y a, cependant, des occasions où on est mis dans une position de passivité. C'est lorsque l'on est victime d'une offense ou d'un quelconque grief. Dans ce cas, il n'est plus question de haine et l'homme vertueux non seulement a le droit mais il a même le devoir de secourir un ami qui a été de la sorte lésé, faute d'enfreindre lui-même les préceptes de l'amitié :

« Alguna vez contesçera que el que non fuere enemigo de los enemigos de su amigo non tiene coraçon de amigo, nin meresçe seer llamado amigo ¶Si alguno quisiere a nuestro amigo acometer o offensar ansi commo enemigo, si nos ansi commo enemigos a este contrariando non le ayudaremos, todos

⁷⁰ Cf. *supra* le chap. "Les fondements juridiques de l'amitié".

⁷¹ *Breuilloquio*, fol. 73v b.

los debdos de la amiçia traspasamos o mas propriamente quebrantamos. Pues cumple que algunas vezes nos seamos enemigos de los enemigos de nuestro amigo. »⁷²

L'idée d'une légitime défense vient donc réfuter la deuxième proposition de la sentence platonicienne, et ce parce que le vertueux lui-même a le droit de se défendre quand il est ainsi attaqué :

« Otras enemistanças hay las quales el virtuoso varon et sabidor puede tener, et muchas vezes es obligado de las tener, conuiene saber que a todos los malos, prinçipalmente a aquellos los quales offender nos quieren o nuestra fama con cothidianas acusaçiones, o nuestras cosas destruyr quieren persiguamos, o ellos en esto trabajantes dando les otros males rrespondamos, ca esto nin el derecho, nin la rrazon, nin dios vedo. »⁷³

Il y a donc une forme d'inimitié légitime, selon la raison, le droit et la religion. Légitime puisqu'étant davantage une réaction — quelque chose que l'on subit — qu'une action volontaire, cette inimitié ne passe pas par la haine : « en esto non ha algun scrupulo de odio o rrayz de malquerençia »⁷⁴.

Le relativisme de la réponse du Tostado va dans le sens de cette prudence dont nous parlions plus haut. S'il est bien vrai, comme on a de fortes raisons de le penser, que la phrase de Platon, devenue *quæstio* dans la demande de Jean II, relève d'une lecture tout à fait justifiée par le contexte politique environnant, Alfonso de Madrigal se garde bien de prononcer une sentence définitive qui pourrait engager le monarque dans une voie ou dans une autre. Il sait tirer profit des arguments théologiques et moraux pour éviter ce qui serait une désagrégation des principes politico-affectifs qui doivent unir le souverain à sa noblesse, et, dans un sens plus large, à son peuple. En ce sens, la conclusion du Tostado aspire à être conciliatrice, ce qu'il fait d'autant plus volontiers que tout porte à croire que le type de gouvernement personnel de Don Alvaro de Luna ne devait pas être de son agrément. Il s'empresse, cependant, d'introduire des arguments d'un autre type, mettant en avant des valeurs en rapport avec le code de l'honneur, pour justifier une action contre ceux qui, comme dans les années qui ont précédé la composition du *Breuilloquio*, commettraient des actes allant à l'encontre de l'honneur et la dignité du roi. On peut donc conclure que, dans un grand souci de pondération, le Tostado semble implicitement prendre position contre les excès de chacun des "partis" qui ont déchiré la vie politique castillane depuis 1420, celui du gouvernement personnel du Connétable et celui des "nobles", tantôt

⁷² Id.

⁷³ Ibid., fol. 73r a.

⁷⁴ Id.

représenté par les Infants d'Aragon, tantôt par les "Grands" de Castille. Ainsi, le point de départ politique du *Breuilquio* ne nous semble aucunement anecdotique. On peut d'ailleurs supposer que c'est précisément la lecture politique qu'il propose qui a pu décider Jean II à demander à son auteur une traduction castillane. Ainsi le souverain a-t-il voulu faire de ce "patchwork" universitaire un véritable traité de Cour.

B. De l'Autre au Même : l'amitié idéale des vertueux

Après avoir défini le contexte politique qui accompagne la rédaction du *Breuilquoio*, il convient d'analyser son contenu doctrinal, c'est-à-dire son contenu universitaire ou, pour être plus exact, aristotélicien. Nous avons déjà évoqué, au chapitre précédent, que le *Breuilquoio* contient une *expositio* complète des livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. A travers cette paraphrase des principales thèses du Stagirite, le Tostado propose une nouvelle approche du concept d'amitié, laquelle se développera dans les nouveaux discours humanistes et même, plus tard, à la Renaissance.

Le concept nouveau d'une amitié "humaniste", qui s'identifie pleinement à la nature humaine, conduit à envisager le rapport à l'Autre de façon tout à fait nouvelle. Les anciennes représentations de l'ami, considéré comme "autre", comme "différent", qui relevaient d'une morale individuelle, laissent place à une relation d'identité, relevant d'une éthique civile et favorisant la vertu, l'*honestum*, sur le profitable, le « prouechoso ».

1. *Philia et agapè*

Pour atteindre ce but, le Tostado, et à sa suite, tous ceux pour qui la lecture de l'*Ethique* aristotélicienne ne sera plus une nouveauté, procède à un affinage de tous les concepts qui entourent la notion d'amitié, afin d'en tirer, par éliminations et distinctions successives, sa signification essentielle. Ce travail d'épurement s'étend même aux concepts chrétiens à travers une séparation entre l'amitié et l'amour abstrait du prochain, l'*agapè* ou "charité chrétienne" du message christique. Bien entendu, le Tostado, étudiant de théologie, se garde bien d'exprimer nommément l'*agapè* : elle est, en effet, un principe inviolable. Dès lors qu'elle est mise en parallèle avec l'amitié, elle adoptera sous la plume du Tostado une forme restreinte et tout empruntée au Stagirite. Elle n'est plus "charité" mais "bienveillance", ce qui permet, à la suite de l'*Ethique à Nicomaque* de l'écarter totalement de la sphère de l'amitié :

« Esta diffinición esta en tres partes. La primera es bienquerencia, ca nos somos dichos bien querientes a aquellos a quien bien desseamos, enpero los amigos entre si quieren bien vno a otro, pues los amigos se llaman bien querientes. Enpero non se sigue, por el contrario, que todos los que dezimos seer bien querientes confessemos seer amigos. Ca muchos sabemos que a otros bien quieren & para ellos bien dessean a los quales nunca vieron nin

comunicaron con ellos en alguna manera, enpero es imposible que a estos sean amigos »¹

Dès les premières définitions, correspondant au début du livre VIII de l'*Ethique*, le Tostado restreint la bienveillance au simple fait de souhaiter du bien à quelqu'un, ce qui peut s'appliquer à n'importe qui, autant à ceux que l'on connaît qu'à ceux qu'on ne connaît pas. Autrement dit, ce sentiment peut se porter, et doit même se porter sur le prochain conçu dans sa plus grande généralité. C'est au chapitre 95, lorsque le Tostado examine le livre IX de l'*Ethique*, qu'il peaufine le concept de bienveillance. La bienveillance est une espèce de degré zéro de l'amitié. Elle est un sentiment spontané, irréfléchi que l'on pourrait même mettre en rapport avec cette amitié abstraite qui uni les hommes, en tant qu'êtres de même espèce². « Todos los que son de vna gente » se doivent un amour qui prend la forme de la bienveillance. Naturellement, les hommes se souhaitent du bien les uns aux autres : ils sont naturellement bienveillants. Mais l'amitié exige plus que ce degré zéro, que ce « comienço de amiçia », comme se plaît à dire le Tostado, en traduisant une citation d'Aristote. Serait donc dans l'erreur quiconque confondrait bienveillance et amitié :

« Algunos parando mientes a la bien querencia erraron pensando [50r] que ella era amiçia et que non añadia cosa alguna la amiçia sobre la bienquerencia. Enpero grande diferencia tienen, ca todos los amigos son bien querientes, mas los bien querientes non se sigue que sean amigos, ca muchos son bien querientes por respecto de otros et non son sus amigos. Lo qual paresçe ca la bienquerencia a las vezes es con los que non cognosçemos, ca acontesçe que a aquel que nunca vimos, nin rresçebimos en algun tienpo letras suyas declarantes la su entencion çerca de nos, tengamos bienquerencia. Enpero imposible es que estos sean nuestros amigos, ca amiçia dize comunicacion, la qual es imposible entre los que non se cognosçen, ca, segund el nuestro Aristotiles, en el octauo de las Ethicas³, los logares tiran la amiçia quando la absencia de los amigos es de

¹ *Breuilquio*, fol. 21r b.

² Le Tostado emprunte cette idée d'une amitié universelle— beaucoup plus littéralement qu'Alphonse X — à Aristote, dans son commentaire au passage de l'*Ethique* où il est question des hommes qui voyagent dans des terres étrangères (Cf. *E.N.*, VIII, 1, 1155a 16-23) : « Et non solamente es esto mas avn todos los que son de vna gente tienen entre si vn amor en quanto son de vna gente. Et los ombres vnos a otros, por seer ombres, se tienen vn amor, avnque non tengan alguna amiçia causada por vso. De esto dize Aristotiles en el octauo de las Ethicas : 'segund naturaleza, paresçe seer el amor del engendrante al engendrado. Et non solo en los ombres mas avn en las aues & en las mas de las animalias. Et en todos los que son de vna gente entre si, mayormente en los ombres. Onde a los amadores de los ombres alabamos. Esto vera alguno en los errares de los caminos. Ca todo ombre es entonce a otro ansi commo familiar & amigo' » (*Breuilquio*, fol. 27v a).

³ Cfr. *E.N.*, VIII, 6.

grande tiempo. Pues quando non fuere causada faran que non se pueda causar. »⁴

La bienveillance n'est donc pas suffisante parce qu'elle n'implique pas la connaissance de l'Autre, elle n'implique pas même sa présence effective, deux conditions indispensables pour que l'amitié se fasse. En effet, ces conditions sont justifiées par le fait que l'amitié, par rapport à d'autres affections, et en particulier par rapport à l'amour, comme nous l'avons vu avec le commentaire d'Alphonse X à l'*Ethique*, requiert la réciprocité des affects, c'est-à-dire "aimer" et "être aimé", ce qui logiquement présuppose connaissance et présence :

« ¶Allende de esto, la amiçia siempre es en los que fazen et padescen, conuiene saber, que cada vno que ama sea amado, enpero la bienquerencia muchas vezes es sin fazer & padescer, ca nos queremos bien a muchos los quales con nos non tienen algund amor. Otrosi, la amiçia siempre es en los non escondidos, conuiene saber, que cada vno de los amigos ame et sea amado, mas avnque ellos sepan en que manera se han entre si, conuiene saber commo cada vno ama al otro & es de el amado, enpero la bienquerencia esta algunas vezes entre aquellos onbres que non cognosçen de si mismos en que manera se han en amar »⁵

D'où sa spontanéité. Dans l'absence d'une véritable connaissance reste la pulsion spontanée qui vous pousse à souhaiter du bien à un inconnu :

« ¶Sin esto hay otra diferencia. Ca la bienquerencia se puede fazer ayna & quasi subita mente, así commo quando subitamente vemos algunos varones, deuemos luego alguna affecçion mas con vno de ellos que con los otros & querriamos que aquel ouiesse mas bienes et exçellençia que los otros. »⁶

Pour mieux élucider la différence entre bienveillance et amitié, le Tostado glose longuement une comparaison d'Aristote, selon laquelle la bienveillance est comme la simple delectation visuelle de l'amoureux quand il aperçoit pour la première fois sa belle, alors que l'amitié s'apparente plutôt à l'amour accompli :

« Allende de esto, así commo la delectaçion que es en veer tiene habitudine al amor que se causa a la figura en nos concebida, así se paresçe auer la bienquerencia a la amiçia, ca avnque alguno resçibiendo por la vista vna figura delectable se deleyte en veer, enpero avn non se llama enamorado o amador si en absençia de la cosa amada non rresçibe aflicçion. Así, avnque vno tenga amor con otro, solamente es bien queriente & non

⁴ *Breuioloquio*, fol. 50r a.

⁵ Id.

⁶ Id.

amigo si non tiene voluntad para trabajar por el amigo ayudandole en todas las cosas. »⁷

L'amour du prochain, cette simple bienveillance, ressortit donc à la vue, au plaisir des yeux, alors que l'amitié, elle, implique l'ouïe et la parole, souvent considérée comme sens au Moyen Âge⁸. L'analogie avec les plaisir amoureux dans le rapport entre bienveillance et amitié et intéressante du fait qu'elle explicite la dimension irréfléchie voire irrationnelle de la bienveillance. La rationalité de l'amitié, comme nous le verrons, passe par l'idée que se fait le Tostado de la "communication", c'est-à-dire la fréquentation assidue des amis qui se communiquent « en palabra » leurs plus profonds secrets. Savoir parler et savoir écouter, deux activités qui sont pour le Tostado toutes rationnelles⁹. Or, la bienveillance, comme la découverte sensible d'une jeune beauté, ne relève que des yeux, c'est-à-dire de la *phantasia*, ou *imaginativa*, faculté que les hommes partagent avec tous les êtres sensibles, avec tous les animaux. Cette bienveillance perd de son humanité ce qu'elle gagne en animalité, de même que l'affect universel des hommes entre eux du fait de leur ressemblance est commun à tous les animaux, à toutes les créatures de la nature :

« La semejança de la naturaleza causo en nos el amor, ca non solamente el engendrador al engendrado tiene amor, mas avn todos los que estan en vna speçie. El cauallo ama al cauallo & vn buey con otro tiene su amor, et toda animalia ama a otra semejante segund esta en el Ecclesiastico, en el .c. iii^o. Et non solamente es esto mas avn todos los que son de vna gente tienen entre si vn amor en quanto son de vna gente. Et los ombres vnos a otros, por seer ombres, se tienen vn amor, avnque non tengan alguna amiçiça causada por vso. »¹⁰

Les hommes bienveillants, et non pas amis, sont donc comme des chevaux ou des boeufs, avec qui ils partagent cette *phantasia* dont l'organe principal est la vue. La bienveillance est le commencement de l'amitié comme la vue de la Belle est le commencement de tout amour, depuis Ovide et André Le Chapelain. Commencement spontané donc, irrationnel, animal, naturel.

⁷ Ibid., fol. 50r b.

⁸ Cf. le traité de Raymond Lulle, *Lo sisé seny lo qual apel.lam affatus*. Ed. PERARNAU, Barcelone : Arxiu de textos catalans antics, 2 (1983). Voir les études de John DAGENAIS, « Speech as the sixth sense — Ramon Lllull's "Affatus" », *Estudis de llengua, literatura i cultura catalanes*, Montserrat : Publicacions de l'Abadia, 1979, p. 157-169; Id., « Origin and evolution of Ramon Lllull theory of "Affatus" », *Actes del tercer col.loqui d'estudis catalans a Nord-Amèrica*, Montserrat : Publicacions de l'Abadia, 1983, p. 107-121.

⁹ « Et conuersar pertenesçe al acto del entendimiento, commo comunicar sea con los amigos partiçipando en coraçon, conuien saber, declarando les nuestros secretos en palabra » (*Breuilloquio*, fol. 29r a).

¹⁰ Ibid., fol. 27v a.

La distinction entre bienveillance et amitié est aussi fondamentale en ceci qu'elle nous permet de mieux comprendre le "naturalisme" des conceptions tostadiennes au sujet de l'amitié. L'amitié convient — nous l'avons dit —, selon le Tostado à la nature humaine¹¹. Mais est-ce que cela revient à placer cette notion dans l'*affectus naturalis*, comme le faisait Alphonse X? Ses formes trouvent-elles à se déterminer à partir des modèles politiques parentaux, c'est-à-dire l'amour entre ceux qui partagent un même sang ou une même terre? Ce type d'affections ne concernent, selon le Tostado, que les liens d'amour, qui, eux, peuvent être entièrement compris comme *affectus naturalis*, comme on l'a vu dans la première partie du *Breuioloquio* portant sur l'amour¹². Il en va tout autrement de l'amitié. Elle est davantage un lien d'humanité qu'un lien de nature, c'est-à-dire un choix rationnel plutôt qu'une détermination naturelle. Or, c'est justement la bienveillance qui se trouve à l'intersection entre la détermination naturelle et cette disposition élective qu'est l'amitié. La bienveillance que l'on doit nécessairement ressentir pour autrui, mais aussi pour tous ceux avec qui on est uni par la nature fait donc partie de l'*affectus naturalis*, alors que l'amitié n'est pas déterminée par la nature. Le Tostado met en évidence cette idée en comparant les sentiments de deux frères et ceux de deux amis. Le sentiment des deux frères vient d'une *similitude de nature* (« semejaçion que es en la naturaleza ») alors que celui des amis relève d'une *similitude des actes* (« semejança de las obras »). Or, on a vu que la similitude de nature, entre les hommes ou entre les membres d'une même espèce animale, donne lieu à cet amour abstrait et diffus qu'est la bienveillance. En revanche seule la similitude des actes peut produire l'amitié :

« Ca si algunos nascidos de vn vientre & engendrados de vn padre llamados hermanos de vn vientre contesçiere en costumbres auer diuersidad, non podrán por razón alguna auer entre sí amiçiça. Et si a algunos stantes apartados de entre sí por toda la longura del mundo, dios o la naturaleza prinçipe sobre nós feziere concordés del todo en costumbres, non podrá cosa alguna en todo el mundo tener más amistança que éstos. »¹³

Cette « concordia en costumbres » place définitivement l'amitié sous les auspices de l'éthique, c'est-à-dire, si on s'en tient à la définition d'Aristote lui-même, de l'étude des mœurs au sein d'un groupe social déterminé. L'amitié n'a de sens qu'à l'intérieur du civisme, alors que la bienveillance, comme les autres affections naturelles, est une obligation morale. L'amitié n'est pas le fait de la nature mais de la société :

¹¹ « [...] en lo qual la primera inquisiçion sera commo la amiçiça sea conueniente a la naturaleza humana... » (*Breuioloquio*, fol. 20v a).

¹² Cf. *supra*, le chapitre sur l'*affectus naturalis*.

¹³ *Breuioloquio*, fol. 28r b.

« De lo qual non la naturaleza mas la concordia de las obras tiene prinçipado en seer causa de la amiçiã. »¹⁴

Le Tostado trouve donc avec cette vision de l'amitié un concept mitoyen qui dépasse l'opposition traditionnelle entre une amitié par nature et une amitié artificielle, pactée. L'amitié, selon le Tostado, est conforme à l'ordre naturel mais il n'en est pas l'effet. Elle est une affinité entre deux personnes qui se retrouvent égales mais elle n'est pas un contrat, un accord entre elles, car ce contrat pourrait se faire "artificiellement", c'est-à-dire en dehors de la similitude. A côté d'elle, la bienveillance ou l'amour d'autrui, fondés l'une et l'autre sur cette *similitude de nature*, reste tout à fait en deçà du seuil de rationalité que prône Alfonso de Madrigal.

Dans l'amour du prochain il n'y a donc rien d'autre que l'accomplissement d'une loi naturelle. Il serait cependant hasardeux, et même faux, de conclure que telle est l'image que se fait le Tostado de l'*agapè* chrétienne. Il n'en demeure pas moins que l'effet produit par son discours entraîne, par rapport à l'amitié, une certaine disqualification du sentiment que l'on éprouve pour cet autrui abstrait qu'est le prochain de la loi christique. Et si nous parlons d'effet, c'est parce qu'Aristote, ou peut-être le Tostado lui-même, a suscité, dans bien des textes de l'époque, une même interprétation de cette bienveillance qu'on a du mal à ne pas confondre avec l'*agapè* chrétienne. Ainsi une lettre que l'on peut attribuer au Marquis de Santillane en réponse à Fernando de la Torre sur la différence entre l'amitié et l'amour. Il est difficile, en effet, de ne pas voir dans les affirmations du Marquis cette disqualification de l'amour du prochain dont nous parlons :

« Al amor solamente conviene e abasta que onbre cobdiçiẽ o quiera o dessee qualquier bien a aquel a quien ha amor, e quando el casso verna ponerlo por la obra. »¹⁵

Cet amour du prochain se trouve ici circonscrit à son expression élémentaire : simple bienveillance abstraite, pure volonté, pur souhait, auxquels il manque même le passage à l'acte, présenté comme une simple éventualité. Dès lors, ce sentiment ne peut aucunement se confondre avec l'amitié, comme le souligne le Marquis : « esta no se puede llamar justamente amistad »¹⁶. La bienveillance devient aussi "simple désir" dans les *Gloses* du Prince de Viana à l'*Ethique à Nicomaque*. On y retrouve,

¹⁴ Id.

¹⁵ « Vna pregunta de Mosen Fernando a Yñigo de Mendoça de la diferençia que ay entre amor e amistad e su respuesta », *Libro de las veynte cartas e questiones*, in *La obra literaria de Fernando de la Torre*, éd. de M.J. DIEZ GARRETAS, Valladolid : Universidad, 1988, p. 120.

¹⁶ Id.

d'ailleurs, cette opposition qui figure dans le *Breuilloquio*, entre le désir de bien et une bonté qui passe aux actes :

« La benivolencia solo en el desseo consiste : pero el amiçia en la obra : y por ende aman mas los amigos que los bien querientes. »¹⁷

La distinction qui écarte le simple amour du prochain de l'amitié sera maintenue pendant tout le xv^e siècle, comme en témoigne le *Tractado de amiçia* de Ferrán Núñez, composé pendant le dernier quart du siècle. Il y distingue d'abord "bienfaisance" et "bienveillance". La "bienfaisance" ("benifiçencia") est un simple acte qui produit du bien, de la jouissance, sur un objet¹⁸. Elle se distingue de la "bienveillance" ("beniuolençia") en ceci que, alors que la bienfaisance est un acte, la bienveillance n'est qu'une prédisposition de la volonté. La bienveillance n'agit donc pas : « non es operatiua de cosa buena, porque non obra ». Mais, surtout, elle n'est pas le fruit d'un choix rationnel, d'une réflexion. C'est son côté irrationnel, spontané et inactif qui l'écarte, aux yeux de Núñez, de la sphère amoureuse qui, elle, exige réflexion et action volontaire¹⁹ :

« La beniuolençia muchas vezes sin deliberaçion & rrepentina & arrebatadamente & de supito viene. »²⁰

Une telle affirmation rapproche la bienveillance du pur sentiment, d'un affect de la volonté échappant à l'idée d'un *habitus* électif, d'un choix rationnel. Pour illustrer cette idée, Núñez reprend l'exemple aristotélicien — déjà utilisé par le Tostado²¹ — du sentiment favorable que l'on éprouve soudainement pour quelqu'un qu'on ne connaît pas, dans les tournois et les compétitions :

« segun muchas vezes por experiçia vehemos en dos personas que peleen & jueguen o hagan otros actos, que subito viene al hombre querer que vno vença o gane, avnque non le ama, tiene beniuolençia supita & presta ».²²

Ainsi, en accord avec les auteurs qui l'ont précédé, Núñez pense que la bienveillance n'exige pas la connaissance de son objet. Il se contente de la localiser dans la volonté et de la définir comme absence d'acte. Mais ce sentiment est tellement spontané,

¹⁷ *La philosophia moral de Aristotel es a saber Ethicas : Polithicas & Economicas, en romançe*, Zaragoza : Jorge Coci, 1509, fol. 66r.

¹⁸. « la benifiçencia es vna açion o acto beniuolo que da gozo al que lo rreçibe ». *Tractado de amiçia*, éd. d'A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Revue Hispanique*, 14 (1906), p. 47

¹⁹. « amor rrequiere deliberaçion del coraçon & voluntad de obra » (Id.).

²⁰. Id.

²¹ Cf. *Breuilloquio*, ch. 95, fol. 50r a.

²². *Tractado de amiçia*, p. 47.

abstrait et général qu'il peut s'appliquer à tous les êtres rationnels, y compris, dans une sorte de poussée oecuménique, les infidèles :

« A todas las criaturas razonables, avnque sean infieles & alarabes & a los enemigos es deuida humana beniuolençia & amor »²³

Comment douter encore que cette bienveillance en est venue à se confondre avec l'*agapè* chrétienne? Si le Tostado était loin de penser que bienveillance et *agapè* pouvaient être confondues, chez Núñez, auteur laïc de la fin du siècle, cette confusion ne semble plus être gênante. La *philia*, c'est-à-dire une conception de l'amitié directement empruntée à l'aristotélisme, en vient à disqualifier la bienveillance. Certes elle ne la disqualifie que par rapport à ses propres exigences. Bien entendu, chacun des auteurs que nous avons examinés, depuis le Tostado jusqu'à Núñez, défend le bien-fondé d'un tel sentiment, comme de l'amour en général, mais il n'y a plus lieu de l'assimiler à l'amitié. Avec les discours humanistes, l'amitié conquiert une espèce d'indépendance conceptuelle, et même, dans certains contextes, une suprématie sur les autres formes d'amour.

2. Amour et « amiçia »

a) Le terme « amiçia »

Indépendance d'abord. Certes, au départ, elle est un sentiment qui relève de l'amour, ne serait-ce qu'étymologiquement, comme le souligne Pero Díaz de Toledo, dans son *Dialogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana* :

« El amor de que la amistança toma nombre, es príncipe é cabdillo é vínculo, é atadura para juntar entre los ombres la bien querencia é amistança »²⁴

Ferrán Núñez confirme aussi cette étymologie : « El la amiçia es diriuada o se diriuada deste verbo *amo*, o *amor*, que es nonbre »²⁵. Si l'amitié "tire son nom" de l'amour cela veut dire, selon l'étymologisme médiéval, qu'elle en est un effet, qu'elle est substantiellement liée au principe de l'amour. D'ailleurs, dans les textes des XIII^e et XIV^e siècles cette inhérence de l'amitié à l'amour est tout à fait manifeste. C'est le cas, pour ne prendre qu'un exemple, des *Castigos e documentos* attribués à Sanche IV. Là, l'amitié n'est que l'amour pour autrui, substantiellement uni aux autres formes d'amour, comme l'amour pour Dieu, l'amour politique, l'amour conjugal, l'amour familial. L'amour reste, dans ce type de texte, le seul lien universel, le seul qui

²³ Ibid., p. 57.

²⁴ *Diálogo é razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*, in PAZ Y MELIA, *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad española de bibliófilos, 1892, p. 299.

²⁵ *Tractado de amiçia*, p. 55.

enferme toutes les amours particulières, et donc l'amitié²⁶. Or, avec les nouveaux discours humanistes l'amitié cesse d'être "effet" de l'amour pour se transformer en une cause, en un principe agissant. On en vient même à mettre l'amitié sur le même plan que l'amour. Dans le *Breuilquoio*, le concept d'« ami » est l'effet de deux principes causaux, l'amour et l'amitié :

« Et porque el titulo desta obra toca de los amigos, los quales de doss cabeças o comienços non determinadamente nasçen, conuien a saber, amor & amiçiça, de cada vno dellos alguna cosa conuenio [sic] seer declarada, porque la conclusion de la dicha proposiçion o theorema mas conuenientemente se sigua. »²⁷

Il suffit, d'ailleurs, de remarquer le nombre de pages que le Tostado consacre à chacune de ces deux « cabeças o comienços » pour évaluer l'importance qu'il consacre à l'une ou à l'autre. De toute évidence, c'est l'amitié qui l'emporte. Elle parvient à se constituer en concept à part qui ne se confond plus, comme dans les *Castigos e documentos*, avec les formes médiévales de l'amour : ni avec l'amour sacré, ni avec cette forme de vasselage de l'amitié politique, ni avec la fratrie artificielle des "pactes" d'amitié. Autrement dit, la nouvelle amitié est un méta-affect qui permet de dépasser la traditionnelle dualité entre l'amour naturel et l'amour contractuel, l'*affectus naturalis* et l'*affectus officialis*. L'amitié a son essence et ses préceptes propres. Or, une telle émancipation conceptuelle de l'amitié est contemporaine de la redécouverte de la *philia*, de la source antique de l'amitié. Son indépendance est inhérente à cette émergence de formes culturelles nouvelles qu'il convient de placer sous le signe de l'humanisme. En effet, cette redécouverte de la *philia* n'est possible qu'à la suite d'un travail philologique nouveau, véhiculé par les activités de savants comme Leonardo Bruni, qui a rendu accessible maint texte de l'Antiquité. Tantôt on découvre des manuscrits, tantôt de nouvelles traductions latines des textes grecs les font plus recevables auprès d'un public de plus en plus étendu. Mais cela est d'autant plus intéressant que cette atomisation conceptuelle de l'amitié, aux racines de la *philia* antique, se fait aussi en forgeant un nouveau concept.

²⁶ Cf. *Castigos*, éd. citée., p. 169 : « Asi commo el panno que es partido por medio e se ayunta de so vno quando lo cosen con el aguja e con el filo, asi se ayuntan de so vno los coraçones e las voluntades de los amigos por amistad complida e por amor amor verdadero [...]. Amor verdadero mantiene el omne con Dios, su Sennor, e guarda el alma que non yerre en malos pecados. Amor verdadero mantiene en buen estado e llieua adelante al vasallo con su señor, e eso mismo al sennor con su vasallo. Amor verdadero mantiene en buena vida al marido con su muger. Amor verdadero guarda de pelea e de discordia e faz que biuan en paz a los hermanos e a los otros parientes vnos con otros. Amor verdadero faz commo non cobdiçe vn omne lo del otro commo non deue... »

²⁷ *Breuilquoio*, fol. 2v b–3ra.

Le concept-clé qui traverse les discours humanistes sur l'amitié n'est pas l'« amistança », l'« amigança » ou même l'« amistad » que l'on retrouve dans les textes médiévaux. De tous les termes qui dans la langue castillane expriment traditionnellement l'idée d'amitié aucun n'est retenu à part entière, pour dire cette nouvelle forme d'amitié qui n'est plus placée sous la tutelle de l'amour. Pour exprimer cette nouvelle idée, on recourt à un néologisme tout à fait justifié par les modèles dont elle s'inspire. C'est le terme d'*amiçicia*; un terme qui n'est le résultat d'aucune évolution phonétique, un terme sans histoire linguistique, qui est une pure adaptation savante et spontanée de l'*amicitia* latine. En effet, le mot *amiçicia* n'apparaît qu'au xv^e siècle, et sans doute voit-il l'origine de son utilisation écrite dans la traduction castillane du *Breuioloquio* du Tostado, donc autour de 1437. Par sa morphologie et ses premières occurrences il apparaît comme un produit direct du "jargon" universitaire. Cela ne saurait nous étonner si on se rappelle que l'université espagnole du xv^e, comme certains spécialistes l'ont remarqué²⁸, ne recourait plus systématiquement au latin dans ses activités d'enseignement, malgré les consignes officielles vaticanes, reconduites à chaque proclamation de statuts universitaires, selon lesquelles *nullus audiatur nisi latine loquens*²⁹. On pratiquait plutôt un curieux mélange de latin et de castillan que la verve de la Renaissance, représentée, par exemple, par un Juan Lorenzo Palmireno, se chargerait de parodier, tellement les tentatives de réforme de Nebrija et autres prétendus "vainqueurs de la barbarie" allaient être infructueuses sur ce point. C'est en partie cette situation linguistique de l'université espagnole, y compris à Salamanque, qui aboutit à l'*Ars et doctrina studendi et docendi* (1453) de Juan Alfonso de Benavente. Mais ce qui pouvait paraître à d'aucuns comme le signe de la barbarie espagnole était aussi la source d'un enrichissement de certaines pratiques linguistiques savantes vernaculaires. Certes, avec plus de *captatio benevolentiae* que de fondement, le Tostado s'excuse auprès de Jean II de l'inélégance de son style dans la langue castillane³⁰, qui reproduit à la bonne franquette grand nombre de latinismes. Il n'en demeure pas moins que son castillan s'accommode très bien de certains technicismes philosophiques, preuve qu'ils avaient sans doute été précédemment employés dans le cadre d'activités universitaires orales, si fréquentes à l'époque. C'est dans ce contexte universitaire qu'on peut donc placer l'apparition du terme *amiçicia*, un néologisme a priori

²⁸ Voir, par exemple, les deux premiers chapitres de L. GIL FERNANDEZ, *Panorama social del humanismo español*, Madrid : Alhambra, 1981.

²⁹ Cf. les statuts de Martin V (1422) pour l'université de Salamanque, *Const.* XII E.

³⁰ Cf. le prologue du *Breuioloquio* : « En lo qual a la exçellente real discreçión supplico no culpar el muy rude stilo, por yo ser inexperto en la pureza de la fermosura de las vulgares palabras » (fol. 2r b).

injustifié puisqu'il a fait figure de synonyme d'« amistad », comme le souligne Alonso de Cartagena dans son *Doctrinal de los caualleros* : « amiçiça tanto quiere dezir en romance como amistad »³¹. Cependant, le fait que l'évêque de Burgos s'est senti obligé d'en donner une définition, témoigne aussi bien de la nouveauté que de la rareté du vocable.

C'est donc subitement que l'*amiçiça* fait irruption dans la langue castillane. Mais comment comprendre cette apparition? Quelle en était la spécificité sémantique sans laquelle le système linguistique, tant en langue qu'en discours, n'aurait su l'accepter? Si on essaye de repérer les différentes occurrences écrites du mot, on se rend compte qu'il est employé par des auteurs ayant eu des rapports avec l'université — comme le Tostado, Cartagena, Fernández Santaella, Palencia... —, ce qui tend à confirmer ce que nous avons avancé sur son origine universitaire. Mais il est aussi employé par des laïcs que leur curiosité intellectuelle a entraînés vers des lectures de type « humaniste », telles que celles des oeuvres d'Aristote, Cicéron ou Sénèque. Aussi trouve-t-on le terme dans l'oeuvre du Marquis de Santillane³² qui possédait et avait même fait traduire plusieurs oeuvres de ces auteurs. Il s'ensuit que l'apparition et la première diffusion du terme d'*amiçiça* correspond au besoin de forger un concept d'amitié qui, en se distanciant des signifiés traditionnels de termes comme « amistad » ou « amistança », puisse épouser pleinement la grille sémantique de l'*amicitia* telle qu'elle est exprimée par Aristote, Cicéron ou Sénèque. Avec l'*amiçiça* on aspire donc à s'écarter, même morphologiquement, de l'amitié traditionnelle, c'est-à-dire qu'on cherche à la rendre indépendante de la sphère lexicale et sémantique du discours amoureux, qu'il soit politique, juridique ou sentimental. Bien évidemment, un tel argument permet d'expliquer comment le terme a pu naître et durer pendant tout le xv^e siècle — au moins jusqu'à Ferrán Núñez —, alors qu'il était en concurrence directe avec d'autres mots. Nous ne voulons pas dire, cependant, qu'il ait été systématiquement employé pour exprimer l'amitié au sens de la *philia*. Le Marquis de Santillane en serait un contre-exemple puisque dans son « Prohemio » au *Bias contra fortuna*, adressé à son cousin et ami cher Don Fernand Alvarez de Toledo, il n'est question que de « nuestra verdadera amistad »³³. A aucun moment Íñigo López de Mendoza n'emploie le terme d'*amiçiça* pour désigner cette amitié qu'il place, par ailleurs, sous le signe de l'*amicitia* la plus classique, comme on le

³¹ *Doctrinal de los caualleros*, Burgos, 1487, f. 271.

³² Cf., entre autres occurrences, le *Centiloquio*, n°24 : « Non discrepes del offiçio / de justiça / por temores o amiçiça, / nin serviçio; / ,o, gradescas benefiçio / en çessar / de punir e castigar / maleffiçio » (*Obras*, éd. cit., p. 230).

³³ *Obras*, éd. cit., p. 272.

verra plus loin. Ce terme d'*amiçia* permet, cependant, dans les textes provenant des milieux universitaires de mieux distinguer l'amitié de l'amour. C'est donc là, et surtout dans le *Breuilquoio*, que le néologisme est utilisé de la manière la plus efficace.

b) « *Amiçia* » et « *amaçion* »

Tel est le point de départ du *Breuilquoio* du Tostado. Dès le premier chapitre, une fois les multiples *captationes benevolentiae* finies, le premier point qui est abordé est celui de la « *differençia de amiçia et amaçion* » :

« En lo qual la primera proposiçion sea que, segund la manera de fablar de todos los philosophos morales, amor & amiçia son cosas distintas, avnque non tienen vn nonbre çerca de todos ellos »³⁴

Or, le Tostado entend « philosophos morales » non pas dans un sens chrétien mais dans le sens d'Aristote, c'est-à-dire ceux qui étudient les actions humaines :

« aquellos que en vniuersal consideraçion tractan de los actos de los ombres, a los quales llama Aristotiles philosophos morales »³⁵

En effet, le Tostado entend la morale dans son sens antique d'« éthique » :

« los philosophos los quales nos, segun griego vocablo llamamos ethicos, que quiere dezir morale<s> »³⁶

Aussi, ces « philosophos morales » sont, dans l'esprit du Tostado, non pas les moralistes chrétiens, mais bien plutôt les auteurs classiques, Aristote et Sénèque en particulier, péripatéticiens et stoïciens en général, qui sont, pour lui, ceux qui « tractan de los actos de los ombres ». Dès le début, le Tostado décide de s'en tenir à la sphère de la *philia* pour distinguer amour et amitié. Faisant table rase de la tradition chrétienne au sujet de l'amitié, il choisit les modèles établis par Aristote et Sénèque : « Ca Aristotiles los llama amiçia & amaçion. Et Séneca los nonbra amor & amiçia »³⁷. Ces deux auteurs incarnent le discours de « todos los philosophos morales » ; ils vont devenir la seule référence pour définir l'*amiçia*. Des deux, le Tostado ne cache pas ses préférences pour Aristote dont il décide de "suivre la doctrine"³⁸. Des arguments présentés par Aristote pour distinguer amour et amitié, le

³⁴ *Breuilquoio*, fol. 3r a.

³⁵ *Ibid.*, fol. 15r a.

³⁶ *Ibid.*, fol. 54v a.

³⁷ *Ibid.*, fol. 3r a.

³⁸ « Et nos, fundando nos sobre la doctrina del nuestro Aristotil distinguiremos a la amiçia & amaçion, los quales en dos maneras se distinguen (*ibid.*, fol. 3r a).

Tostado en retient essentiellement trois qui insistent tous sur le côté actif, rationnel et réciproque de l'amitié. Tout d'abord, l'amitié se distingue de l'amour en ceci qu'elle ne saurait avoir pour objet qu'un être rationnel, argument qui, comme on l'a vu, avait déjà retenu l'attention d'Alphonse X³⁹, alors que l'amour s'applique aussi aux irrationnels, comme le vin, les chevaux et les biens matériels :

« La primera manera de distincion es porque non menos es la amacion a las cosas sin anima razonal que a las cosas animatas de ppasonal anima, ca alguno amara al vino o al cauallo o a la possession, enpero alguno seer dicho amigo del vino o del cauallo o de la possession por ventura sera cosa de reyr »⁴⁰

Le deuxième argument est en quelque sorte une conséquence du premier. Si l'amour peut avoir pour objet des être inanimés, comme le vin, il s'ensuit que le sentiment qui nous porte à l'aimer est réflexif. Ce n'est pas pour causer du bien au vin qu'on l'aime mais dans le but d'en retirer du plaisir pour soi. L'amour est donc essentiellement égoïste, alors que l'amitié relève plutôt de l'altruisme. En effet, aimer quelqu'un d'amitié c'est d'abord rechercher son bien, non pas pour soi, mais pour lui :

« La segunda señal de diferençia en los sobredichos es porque la amacion non se faze para bien de aquel que es amado mas para bien de aquel que ama, ansi commo si alguno ama al vino non fara bien para el vino, mas para si, para el qual dessea el vino seer conseruado. »⁴¹

Une telle distinction est lourde de conséquences pour ce qui est de la théorie de l'amour que le Tostado développe par la suite et sur laquelle nous aurons à revenir. En effet, cet égoïsme de l'amour nous permettra d'expliquer bien des attitudes amoureuses qui se manifestent dans la littérature sentimentale. Tout amour commence par "vouloir" et par "prendre pour soi"; par réclamer, par exiger pour soi. Dès lors que l'objet n'est plus un être inanimé comme le vin et qu'il est une autre conscience, l'amour ne peut a priori que déboucher sur un conflit, sur une impasse. Si le Tostado insiste sur ce point, c'est bien parce que le mécanisme de l'amitié est tout autre. Altruisme fondamental, il ne peut se faire que par un réciproque accord, par une entente de volontés, faute de quoi on en reste au niveau de l'amour. Le Tostado développe cette idée, en se fondant sur l'autorité de Sénèque. Point ne suffit de vouloir être ami en aimant, il faut que l'amitié soit déclarée par chacune des deux parties pour dépasser le simple amour :

³⁹ Cf. *supra*, II, A, 2 "Les fondements juridiques de l'amitié". A partir de cet argument, Alphonse X faisait de la réciprocité de la relation d'amitié sa principale différence par rapport à l'amour (il prenait, par exemple, le cas des hommes qui aiment des femmes sans en être aimés), alors que pour le Tostado la force de cet argument se trouve plutôt dans l'opposition rationnel/irrationnel.

⁴⁰ *Breuilquoio*, fol. 3r a.

⁴¹ *Id.*

« Estas razones en las palabras de Seneca estan en esta forma : “[...] agora amas me, mas non eres mi amigo, pues que son estas cosas entre si diferentes, antes te digo que son desemejantes, ca el que es amigo ama enpero non se sigue que el que ama sea amigo”. »⁴²

De ce fait, l'amour et la volonté d'aimer se confondent, alors qu'être ami et vouloir être ami sont deux choses différentes. L'amour se contente de son vouloir, ce que la littérature courtoise d'abord et sentimentale ensuite confirme : combien d'amours chantées dans les poèmes ou les *romans* médiévaux ne sont qu'une pure volonté ! En revanche, l'amitié requiert une communauté d'actes : réciprocité des affects et des actions qui unit librement deux consciences.

Cela nous conduit au troisième argument. Si l'amour n'est, à l'origine, que désir de l'Autre pour soi et l'amitié, au contraire, une mise en commun d'actes, c'est parce que l'amour est *passion* alors que l'amitié est un *habitus*, c'est-à-dire, dans la terminologie aristotélicienne que le Tostado reprend, une disposition accompagnée d'actes : « la amiçia se faze segund habito et la amaçion o amor segund passion »⁴³. Le Tostado traduit avec ces termes les notions aristotéliciennes de *páthos* et *héxis*, avec une terminologie directement empruntée à la Scolastique. Comment se présentent alors amour et amitié ? L'amour est, en tant que passion, une sorte d'affect solitaire qui enlève le sujet dans son individualité. Le déchirement de l'amour vient de ce que plus le sujet est violemment poussé vers un objet, plus il est ramené à soi, à l'égoïsme constitutif de sa propre passion. D'où son côté "nocif" que le Tostado reprend à Sénèque : « otro argumento para esto prouar trahe Seneca en las continuadas palabras, conuiene a saber, “la amiçia tiempo aprouecha & el amor algunas vezes daña” »⁴⁴. Nocif aussi car il est non seulement un mouvement irrationnel, mais qui se fait, en outre, directement *contre* la raison :

« Las cosas que son causadas por passion non se fazen por juyzio de razon mas contra razon peruertiente la maliçia a la razon çerca de las cosas particulares que de fazer se han. »⁴⁵

Et l'amitié ? Si elle est assimilée à l'*habitus* elle ne peut exister que par des actes, puisqu'elle est « habito por actos engendrada »⁴⁶. En effet, à la suite d'Aristote, le Tostado définit l'*habitus* comme une disposition dans l'âme directement liée à certains actes :

⁴² Ibid., 3r b.

⁴³ Id.

⁴⁴ Id.

⁴⁵ Id.

⁴⁶ Ibid. fol. 3r a.

« ca habito es qualidad engendrada en el anima de algunos actos, segund pone Aristotiles en el segundo de las Ethicas »⁴⁷

L'acte est tellement inhérent à tout *habitus* que, sans lui, il s'amenuise, comme l'indique le Tostado dans le chapitre consacré à la "fin" de l'amitié :

« Pues, commo de los actos se siguan los habitos, neççessario es que se conseruen de los actos, de lo qual se sigue que, çessando los actos de algund habito, que el continuamente se amengüe et tanto mas se menguara quanto mas çessaremos de las operaciones de aquel habito. »⁴⁸

Mais l'acte est plus que la simple condition de possibilité de l'*habitus*. C'est aussi ce qui lui permet d'évoluer, c'est-à-dire, dans une perspective aristotélicienne, d'aller vers sa perfection (puisque la logique du mouvant est la perfectibilité). L'*habitus* ne peut donc prétendre à aucune perfection si ce n'est par le moyen d'actes tendant eux-mêmes à la perfection :

« ca çierta doctrina es entre los philosophos que todos los habitos por essa misma cosa se engendran & conseruan et acresçientan segund la doctrina de Aristotiles en el segundo de las Ethicas quando dize : “non solamente las generaçiones & corrupçiones son de vna misma cosa et por vnos actos, mas avn las obras [14v, b] seran en ellos mismos”. Pues neççessario es que por cada acto se acresçiente el habito & el que segund algund habito causare mas actos, neççessario es que estos actos fagan en el seer el habito mas perfecto. De la amiçiã non se dira dessemejantemente. »⁴⁹

Qu'est-ce que tout cela nous apprend au sujet de l'amitié? Qu'elle ne saurait se contenter d'une simple potentialité, que pour être vraiment, elle doit être "en acte". Mais l'acte de l'amitié implique communication, implique communion, communauté :

« Pues ansi commo de la grande vsança de los actos neççessario es los habitos crescer, ansi la amiçiã a la qual conuien el acto de comunicar et amar, neççessariamente se fara mayor por el mayor vso de amar & comunicar »⁵⁰

C'est ainsi que l'amitié dépasse le déchirement égoïste de l'amour. Comme J.C. Fraisse l'avait déjà fait remarquer au sujet de la distinction, chez Aristote, entre la *philia* et l'*eros*⁵¹, la différence essentielle entre l'amitié et l'amour tient au fait que ce dernier est exclusif : il prétend, sans cesse, ramener à soi un seul et même objet. En

⁴⁷ Ibid., fol. 4r b.

⁴⁸ Ibid. fol. 28 v b.

⁴⁹ Ibid., fol. 14v a–b.

⁵⁰ Ibid. fol. 14 v b.

⁵¹ Cf. J.C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*. Paris : Vrin, 1974, p. 251.

revanche, l'amitié est pure projection "koinomique", communautaire. Elle ne peut exister vraiment que comme projection active et effective vers l'Autre : « el acto de comunicar et amar ». Le désir d'amitié, ou toute autre potentialité à son sujet, ne peut encore être dit amitié, faute d'acte. C'est aussi pour cela qu'elle est un "aimer" beaucoup plus que le passif d'un « être aimé ». En effet, comme le remarque le Tostado, "être aimé" n'est qu'une passion. L'amitié étant assimilée à l'*habitus* elle ne peut être qu'aimer d'amitié l'ami :

« Ca avnque el que es amigo ame et sea amado, enpero non se dize alguno amigo de otro porque es amado de el, mas porque lo ama. Otrosi ansi commo a los habitos corresponden a los actos, ansi a la amiçia la qual consigue a los habitos de las virtudes correspondera algund acto. Enpero seer amado non es acto mas passion. Pues amar sera el acto de los amigos »⁵²

c) De la morale à l'éthique; de l'éthique au politique

Au bout du compte, la distinction entre amour et amitié par laquelle commence le *Breuilquoio* sert à écarter cette notion du champ moral, c'est-à-dire d'une théorie des passions. En effet, l'amour est essentiellement un problème de spéculation morale. En tant que passion, il concerne surtout l'intimité du sujet, de sa conscience. Une phrase telle que celle que nous avons citée au sujet de l'aspect "nocif" de la passion amoureuse⁵³ indique d'emblée une moralisation du problème amoureux. Or, de telles phrases sont rares dans le *Breuilquoio*. Elles ne se présentent, pour ainsi dire, que dans ces chapitres préliminaires, rédigés sans doute en dernier lieu exclusivement pour la composition de l'oeuvre, et avec l'intention de mieux mettre en lumière l'opposition entre l'amour et la rationalité en acte de la relation d'amitié. Nous verrons plus loin⁵⁴ que, dans les chapitres consacrés uniquement à l'amour, d'une rédaction probablement antérieure⁵⁵, le point de vue est tout à fait différent. Là, le "naturalisme" amoureux l'emporte sur une possible moralisation des contenus discursifs. Mais par rapport à l'amitié, la vision du Tostado sur l'amour s'enferme dans la morale en même temps qu'il enferme l'amour dans la morale, dans la passion, dans l'irrationnel, voire dans le mal, cette fameuse « maliçia » qui pervertit la raison. La preuve en est que le chapitre qui vient immédiatement après celui consacré à la différence entre amour et amitié s'intitule « Estorias antiguas prouantes commo el

⁵² Ibid. fol. 34v a.

⁵³ « Las cosas que son causadas por passion non se fazen por juyzio de razon mas contra razon peruertiente la maliçia a la razon çerca de las cosas particulares que de fazer se han. » (réf., cf. *supra*, note 45).

⁵⁴ Cf. *infra* le chapitre "Le naturalisme amoureux".

⁵⁵ Tel est le point de vue de Pedro CATEDRA que nous partageons sans réserves.

amor muchas vezes fizo dapno »⁵⁶. On n'est pas loin ici du moralisme de la *reprobatio amoris*, même si, bien évidemment, tel n'est aucunement le but du Tostado, ce qui écarte le *Breuioloquio* de toute comparaison possible avec une oeuvre comme, par exemple, l'*Arcipreste de Talavera* de Martínez de Toledo.

Il n'en demeure pas moins que, face au problème moral de l'amour, l'amitié peut se déployer sur un autre terrain. Ce terrain, tout nouveau, est celui de l'éthique, c'est-à-dire une morale non pas du sujet mais des citoyens, du rapport de l'homme aux autres hommes. La démonstration de l'« actualité » — son aspect "actif" — de l'amitié comme *habitus* trouve sa finalité dans cette volonté de donner à ce concept toute sa dimension collective. L'action humaine, la *praxis*, n'a de sens qu'à l'intérieur d'une communauté. On ne s'y trompera pas en constatant avec quelle exactitude le Tostado paraphrase les affirmations aristotéliennes sur la valeur politique de l'amitié. L'amitié devient le fondement même du politique, puisqu'elle est à l'origine de toute *pólis*, que le Tostado appelle « çibdad » :

« De todas las çibdades el fundamento es la amiçiçia, ca la çibdad está por concordia, et la amiçiçia tiene semejança con concordia. »⁵⁷

De ce fait, quiconque aspire à avoir une vie politique doit s'intéresser au problème de l'amitié. L'action politique n'a de sens que si elle est accompagnée d'une réflexion sur l'amitié : « Et por ende, los que tienen vida çibdadana non tienen pequeño cuidado de amiçiçia »⁵⁸. La raison en est que les législateurs — « los fazedores de las leys » — doivent surtout veiller à rendre les citoyens davantage "amis" les uns des autres que justes, car l'amitié est la forme achevée de la concorde :

« Ca si los fazedores de las leys ponen leys a las çibdades procurando justiçia a los çibdadanos & entre ellos, enpero mas trabajan por los fazer amigos que justos. »⁵⁹

L'amitié en vient à être, sur le plan politique, supérieure même à la justice qui est, pourtant, le principe du fonctionnement politique. L'amitié est placée au-dessus d'elle car, si une amitié parfaite pouvait régner entre les citoyens, il ne serait pas nécessaire d'établir des lois : « por ende si alguno podiesse poner amiçiçia para siempre en alguna çibdad, por demas era dar leys a la tal çibdad »⁶⁰. La justice n'existe donc que comme un palliatif à l'absence d'amitié parfaite entre tous les citoyens. Bien entendu,

⁵⁶ Il s'agit du chapitre 3, fol.3r b–4r a.

⁵⁷ Ibid., fol. 20v b.

⁵⁸ Id.

⁵⁹ Id.

⁶⁰ Ibid., fol. 21r a.

le Tostado est le premier à voir dans cette absence d'amitié totale entre tous les citoyens un empêchement insurmontable parce que dû à la nature particulière de chaque individu. Il ne fait donc pas de concessions à une vision "idéaliste" des rapports politiques. De ses lectures aristotéliennes, le Tostado a appris à toujours faire la part de ce que la "nature" permet réellement et de ce qui s'enlise dans l'idéalisme : « la naturaleza particular non lo suffre que todos los que de vna çibdad son çibdadanos entre si sean amigos enteramente »⁶¹. Il n'en demeure pas moins que, sur le plan conceptuel, l'amitié se substitue à la justice, et la dépasse aussi.

L'idéal de l'homme en société est, certes, d'être juste. Mais il n'a pas atteint sa perfection politique, son "honnêteté", pour reprendre une notion cicéronienne, que s'il est aussi ami :

« Estando todos amigos non han menester justiçia, et estando todos justos avn han menester amiçiçia. »⁶²

Pourquoi ce besoin supplémentaire d'amitié? Parce que l'amitié n'est pas uniquement la forme parfaite de la Concorde sociale, elle est aussi une nécessité de l'homme vivant en société. Comme Alphonse X, le Tostado est tout à fait sensible aux affirmations d'Aristote sur la nécessité de l'amitié pour réaliser une jouissance honnête des biens de fortune. Les biens sont dépourvus d'utilité s'ils ne sont "communiqués" collectivement, s'ils ne sont partagés avec les amis :

« E esso mismo paresçe la amiçiçia seer neççessaria a todos los ombres, ca aquellos que estan en las dignidades et prinçipados, sin amigos, non han algund deleyte en todo lo que poseen. Los que son abundantes en grandezas de cosas posseidas o tienen grandes tronos de exçellençia non muy abastados de los bienes de fortuna, los quales non tienen alguna luz synon en el vso suyo comunicando los. Esta comunicaçion prinçipalmente se faze con los amigos, pues neççessarios son los amigos con la abastança de los bienes de fortuna »⁶³

Comme chez Alphonse X, la paraphrase du texte aristotélien conduit à cette "socialisation" de l'amitié qui détermine la nécessité universelle de l'amitié. En effet, il en va de même pour ceux qui sont démunis et qui doivent être secourus par leurs amis, tantôt à cause de leur âge, tantôt à la suite des revers de fortune. L'amitié vient donc prendre place, comme quelque chose de fondamentalement indispensable, à l'intérieur de cette vision médiévale de l'instabilité du monde d'ici-bas, soumis aux aléas de Fortune. Comme le dit le Tostado, « enpero a nos muchas cosas aconteçen,

⁶¹ Id.

⁶² Id.

⁶³ Ibid., fol. 20v a.

pues siguesse que auemos menester amigos ». Par conséquent, elle peut être comprise comme une sorte de *remedius utriusque fortunæ*. Face aux conflits entre les hommes vivant en société, et face à l'impondérable touchant chaque homme, l'amitié devient le recours indispensable. Mais si le discours sur l'amitié prône cette nécessaire projection vers l'Autre, aussi bien dans les situations prospères que dans les moments d'infortune, il doit aussi déboucher sur une nouvelle représentation de l'Autre. Qui sont ceux que l'homme d'action doit prendre pour amis au sein de la communauté politique?

3. Du prochain au proche : « semejança » et « igualdad »

a) L'égalité dans l'amitié

Ce n'est qu'abstraitement que l'amitié peut être dite une nécessité universelle. Nous avons vu comment, dans le *Breuilloquio* mais aussi chez tous les auteurs du xv^e siècle, elle ne se confond point avec l'amour de bienveillance que l'on doit au prochain, aussi inconnu soit-il. Elle ne résulte donc pas des modèles de l'*agapè*, de la charité chrétienne universelle. L'amitié est élective et, de ce fait, sélective. Elle ne saurait se trouver chez tous les hommes, de même qu'elle ne saurait prendre pour objet le premier venu. Le Tostado exprime clairement cette idée :

« En lo qual es de presupponer la amiçia que por nonbre & loor se llama onesta non poder estar en qualquier ombre »⁶⁴

Nous avons là une nouvelle différence par rapport à la bienveillance. Si celle-ci s'applique au prochain, l'amitié, elle, ne peut concerner que le proche, quelqu'un de "semblable". Dans l'amitié idéale — que le Tostado appelle "honnête" ou "vertueuse" — l'Autre devient le Même; on ne peut se projeter vers lui que si quelque chose vous identifie à lui. La vraie amitié n'existe que comme communauté entre des semblables :

« Tress cosas son que en toda amiçia fallamos. Conuien saber semejança, igualdad et comunicacion, de las quales, si alguna cosa fallesçe, non sera perfecta substancia de amiçia »⁶⁵

Similitude, égalité et communication définissent, par conséquent, les conditions de toute amitié. Les deux premières façonnent l'ami possible, la dernière établit le rapport qui doit nous unir à lui. Les trois, prises ensemble, récuse entièrement l'idée d'altérité dans la relation d'amitié. Or, voilà une des grandes nouveautés des discours

⁶⁴ Ibid., fol. 24v a.

⁶⁵ Ibid., fol. 27r b–27v a.

"humanistes" sur l'amitié par rapport aux discours antérieurs. Le Tostado est le premier auteur qui, à la suite de sa lecture de *l'Éthique à Nicomaque*, insiste sur cette identité nécessaire entre les amis. En effet, cet aspect est entièrement délaissé dans les textes didactiques dans lesquels l'ami est toujours, en définitive, compris comme un "autre" insaisissable, inmaîtrisable. De même, alors qu'Alphonse X fonde le titre XXVII de sa quatrième Partida sur le texte aristotélicien, rien n'est dit sur la nécessité d'une identité entre les amis. Bien que celle-ci soit implicite du fait de la *bonitas* dans laquelle se retrouvent les amis vertueux, il est tout à fait intéressant de constater que cela n'implique pas un discours de l'identité comme dans les textes du xv^e siècle, inaugurés par le *Breuilquio* du Tostado. Là, non seulement l'identité est explicitement formulée mais elle est exprimée à maintes reprises. L'amitié idéale n'a de sens qu'entre deux personnes "égales", idée que tous les auteurs reprendront, à la suite soit d'Aristote, soit du *Breuilquio*, pour élucider leur vision de l'amitié. Comme le souligne le Marquis de Santillane :

« Para que propriamente se pueda dezir amistad conviene a mi paresçer necessariamente los onbres ser cognosçidos e que se conoscan e concuerden e sean conformes en la condiçion e avn en el estado »⁶⁶

Dans le texte de Santillane, cette égalité a, bien entendu, des connotations socio-politiques que nous analyserons plus loin. Il n'en demeure pas moins qu'à l'instar du Tostado il ne conçoit l'amitié qu'entre des pairs, qu'entre des personnes se connaissant parfaitement, partageant une même vision du monde et des présentant des affinités entre elles. Cette même identité est manifeste dans le *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana* de Pero Díaz de Toledo : « segund doctrina de Aristotiles, la amistanza dize un estado equal »⁶⁷. La référence à Aristote est ici lourde de sens. Elle montre que cette mise en évidence de l'identité entre les amis est bel et bien l'une des caractéristiques de la nouvelle conception de l'amitié qui est en train de prendre forme dans la Castille de Jean II. Une nouvelle conception de l'amitié entièrement et absolument tributaire de l'idée antique de la *philia*, véhiculée par les textes d'Aristote, de Cicéron ou de Sénèque que tous ces auteurs prennent comme modèles. L'ami n'est plus quelqu'un de différent toujours prêt à vous leurrer; il est devenu un *double* puisque, comme le précise le Tostado, « escogimos el amigo que el sea otro esse mismo que nos »⁶⁸.

b) L'*alter ego*

⁶⁶ « Vna pregunta de Mosén Fernando... », op. cit., p. 120.

⁶⁷ Pero Díaz de Toledo, *Diálogo e razonamiento...*, éd. de PAZ Y MELIA, in *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad española de bibliófilos, 1892, p. 294.

⁶⁸ *Breuilquio*, fol. 25v a.

Quelles sont, cependant, les implications de cette découverte de l'ami comme *double*? L'amitié vertueuse passe par l'identification de l'Autre au Même, mais elle exige plus que cela. Il ne suffit pas de constater l'égalité qui nous projette "naturellement", selon le Tostado⁶⁹, vers l'ami, il faut aussi que nous fusionnions avec lui. L'amitié implique une totale fusion avec cet autre conçu comme double; un radical effacement de l'altérité. Dans la relation d'amitié, le Moi et l'Autre ne font plus qu'un :

« Pues yerra, et non poco, el que teniendo amigo dize alguna cosa seer suya propria. ¿Que cosa puede a nos seer propria como avn el nuestro seer es de otro? Ca a los amigos dimos lo que somos, & el su seer et el nuestro non son apartados, porque el amigo es otro que es yo. »⁷⁰

Il apparaît que ce qui n'était, au départ, qu'un constat d'identité entre deux personnes, dont on aurait pu penser qu'il n'allait pas au-delà d'une égalité sociale, politique ou culturelle, va nettement plus loin. Il s'agit d'une véritable union ontologique. L'amitié exige que les amis ne fassent plus qu'un. Prendre quelqu'un pour ami, c'est lui faire l'offrande de mon être propre, c'est perdre ma propre subjectivité et dissiper les anciennes frontières qui séparaient un "moi" et un "toi". Par cette offrande ontologique faite à l'ami, le Tostado semble pousser jusqu'au bout les idées aristotéliennes de l'*alter ego*, sans doute sous l'inspiration des modèles augustinien et cénobitique de l'*amicitia spiritalis* chrétienne. Mais pourquoi se donner corps et âme à l'ami? Parce que, à l'instar de la métaphore platonicienne selon laquelle je ne puis voir mon reflet que dans l'oeil de l'Autre, donner son être à l'ami revient à prendre conscience de son être propre. Une telle amitié a le sens d'une « prise de conscience commune de l'existence », pour reprendre l'expression de J.C. Fraisse⁷¹. Telle est la portée ontologique de la relation d'amitié; elle fait exister et se sentir exister. C'est à travers cette fusion totale avec l'Autre que le Soi arrive à se constituer, arrive à se déterminer et à déterminer sa propre vie : « cumple que vnas a otro si quissieres uiuir a ti », écrit le Tostado⁷². De même que, dans une perspective aristotélienne que le *Breuilquoio* reproduit sans cesse, le bienfaiteur n'existe que par le « resçibiente el benefiçio » et l'artiste par son ouvrage, l'homme ne saurait exister en tant que tel sans l'ami qui, étant son être propre, son *alter ego*, lui rend l'image de cet être qui, autrement, resterait caché à ses yeux. C'est par l'ami que je

⁶⁹ « En estas cosas », précise le Tostado, « la primera es que en los amigos aya vna semejança, ca las cosas que del todo fueren semejantes non podran tener alguna amistança entre si. La semejança de la naturaleza causo en nos el amor... » (*Breuilquoio*, fol. 27v a).

⁷⁰ *Breuilquoio*, fol. 25v a.

⁷¹ J.C. FRAISSE, op. cit., p. 247. Cf. note 51, p. 278.

⁷² *Breuilquoio*, fol. 25v a.

sais qui je suis et ce que je suis. Et par là, je découvre aussi ce qui fait mon humanité, mon appartenance au genre humain :

« Esta compañía, diligentemente & santamente guardada, que juncta a nos ombres con otros ombres et judga seer algund derecho comun de todo el humanal linaje, mucho para aquella interior compañía de amiçia, de la qual fablamos, aprouecha. Todas las cosas terna comunes con el amigo quien tiene muchos comunes con el ombre »⁷³

Etre homme, c'est donc pouvoir trouver son être dans l'Autre, en mettant tout en commun avec lui. L'égoïsme, le solipsisme, n'est qu'une forme de non-être, de malheur :

« Non puede alguno bienaventuradamente biuir si a si solo acata & a su prouecho conuierte todas las cosas »⁷⁴

On a déjà évoqué le fait que cette vision de l'amitié qui permet une définition de l'homme donnait au *Breuilquoio* sa portée "humaniste". En effet, si l'amitié est quelque chose « de todo el humanal linaje » elle concerne directement le problème de la réflexion sur l'homme. Loin de l'égoïsme de l'amour et de celui de l'amitié didactique — qui ne se conçoit que dans la sauvegarde des intérêts privés — , l'amitié "humaniste" façonne une nouvelle conception de l'homme dans laquelle seule sa projection sociale lui confère un être et une dignité. Or, le cas du Tostado n'est pas un cas isolé.

Nous ignorons s'il s'agit d'une coïncidence ou d'une influence directe qui est à l'origine de la ressemblance entre les idées du Tostado et celles du *Tractado de amiçia* de Ferrán Núñez. Chez ce dernier, l'amitié débouche aussi sur le thème de l'*alter ego*. Là aussi il faut s'identifier avec l'Autre, il faut être soi-même l'Autre : « que cada vno sea el otro ». Or, l'originalité de la formulation chez Núñez et dans le *Breuilquoio* vient de ce que le thème de l'*alter ego* passe traditionnellement — d'après le modèle de la *philia* — par un effacement de l'altérité ramenée à la sphère du Moi. L'Autre cesse d'être tel à partir du moment où je puis le fondre dans ma propre subjectivité, ce qui, dans l'optique aristotélicienne, explique le retour à soi qui suit l'altruisme, pour donner forme à une formulation nouvelle du concept de *philautos*, l'amoureux de soi. Dans le *Breuilquoio* et chez Núñez, en revanche, c'est le Moi qui doit se fondre dans l'altérité. On conçoit le *topos* de la fusion des amis, avec comme cible non pas le Moi mais l'Autre, dans une totale projection de soi dans la sphère de l'Autre. L'amitié parfaite doit aspirer non pas à retrouver l'amour de soi

⁷³ Id.

⁷⁴ Id.

par le biais de la relation à l'Autre mais à épouser, par l'amour, les désirs, la volonté, les points de vue de l'Autre afin d'en tirer une réciproque délectation, un plaisir qui soit identique et mutuel :

« En los amigos ha de ser vn estudio⁷⁵, vna voluntad, vn tener⁷⁶, en manera que cada vno sea el otro, & cada vno aya la mesma delectaçion & plazer honesto del otro, & sea el vno & el otro su amigo mesmo ». ⁷⁷

Il est tout à fait capital de remarquer que Núñez et le Tostado conçoivent donc l'amitié comme la délectation du passage dans l'Autre. Cela est d'autant plus important que, dans les discours précédents sur l'amitié — dans les textes didactiques ou juridiques —, celle-ci est considérée sous l'angle de l'action de l'Autre sur soi. Que cette action soit négative — l'amitié feinte — ou positive — l'amitié intègre — elle présuppose, dans tous les cas, une espèce de passivité du Moi. L'action, bonne ou mauvaise, est toujours du côté de l'Autre, et sa réalisation parfaite est atteinte lorsque l'Autre peut devenir un "autre Moi". Avec le Tostado et Núñez, nous nous trouvons face à une conception de l'amitié en tant qu'*habitus* où c'est le Moi qui doit agir. Il doit aller vers l'Autre et chercher à effacer son altérité en se confondant avec lui. D'où, peut-être, l'évacuation du problème de la méfiance, dont on a vu qu'il structure, dans les discours précédents, le rapport à l'ami. Si c'est le Moi qui va vers l'Autre, son amour doit être « verdadero & non fingido », il doit agir véritablement et ne pas se contenter de vaines paroles : « obras & no palabras ». Et, en ce sens, aussi bien le Tostado que Núñez se rapprochent, dans leur conception de l'amitié, de la manière dont Raymond Sebond conçoit l'amour dans son *Liber creaturarum*⁷⁸. Ils développent une conception de l'amour et de l'amitié qui tend à évacuer l'égoïsme au profit du volontarisme. Si l'amour est volonté et raison, il est aussi action, cette « voluntad de obra » dont nous avons vu qu'elle distingue le sentiment amoureux de la simple bienveillance. L'amitié est l'action, volontaire et rationnelle, consistant à se donner entièrement à l'Autre.

Voilà aussi pourquoi le Tostado considère, comme le fera aussi Ferrán Núñez, que l'amitié active doit être préférée à l'amitié passive. Il aborde ce problème, sous forme de *quæstio*, au chapitre 72 du *Breuioloquio*, intitulé « Si es mejor & mas de

⁷⁵. "Estudio" signifie au XV^e siècle : "afán, deseo cuidado", Cf. Martín Alonso, D.M.E., p. 1105

⁷⁶. "Tener" : "Estimar, creer, juzgar, reputar y entender", Cf. D.M.E., p. 1594.

⁷⁷. Ferrán Núñez, *Tractado de amiçia*, éd. cit., p. 49-50.

⁷⁸. Rappelons que l'éthique amoureuse de Raymond Sebond est fondée, selon le volontarisme franciscain, sur l'abandon de l'amour de soi au profit de l'«amour-pour», d'abord pour Dieu et ensuite pour autrui.

escoger amar que seer amado et qual de esto conuiene mas a los amigos »⁷⁹. Après avoir passé en revue tous les arguments *pro et contra*, la "détermination" du Tostado est que l'amitié doit passer par l'activité et non pas par la passivité : « aquello es mas proprio de los amigos lo qual es mas acto de amiçia; enpero amar es mas acto de las amigos que seer amado »⁸⁰. Les arguments qu'ils présente vont tout à fait dans le sens de cette activité rationnelle de la volonté que l'on observe dans le "passage dans l'Autre". Ainsi, alors que les êtres irrationnels peuvent être aimés, ils ne peuvent pas, malgré toute leur bonté aimer eux-mêmes. Or étant donné que, comme on l'a vu, l'amitié exige une réciprocité absolue, il faut que les deux parties soient "aimantes" pour qu'une amitié véritable puisse avoir lieu⁸¹. En outre, puisque l'amitié est semblable à l'*habitus* et que ce dernier, selon Aristote, n'est rien sans les actes, il faut que l'amitié passe essentiellement par l'acte de l'amitié. Dès lors, "être aimé" ne relève plus de l'amitié mais de la passion⁸². Le dernier argument concerne la satisfaction de la relation. Sur ce point, il y a une analogie entre l'amitié et les "bénéfices"⁸³. De même que celui qui donne un bénéfice à quelqu'un a une plus grande joie que celui qui le reçoit parce qu'en quelque sorte, il fait de ce dernier son "ouvrage", comme l'artisan, de même, celui qui aime a une plus grande délectation que celui qui est aimé⁸⁴.

On retrouve dans le *Tractado de amiçia* de Núñez une argumentation semblable. Núñez souhaite mettre l'accent sur le volontarisme du Moi, sur le fait que l'amitié est bel et bien une action de la volonté. A ce sujet, il recourt à l'autorité de Saint Thomas et d'Aristote :

« Asi concluye el santo doctor con el filosofo en el alegado lugar quel amar es propio acto & muestra de la dilección⁸⁵, que es acto de la voluntad tendiente en bien, con vna vnion al amado que non esta en la beniuolencia »⁸⁶

⁷⁹ Cf. *Breuilloquio*, fols. 34r b–35r a.

⁸⁰ Ibid. 34v a.

⁸¹ « las cosas sin anima et quales quier buenas pueden seer amadas, enpero non pueden amar, por lo qual mas conjuncto es a la naturaleza de los amigos amar que seer amado » (Id.)

⁸² « Ansi commo a los habitos corresponden a los actos, ansi a la amiçi la qual consigue a los habitos de las virtudes correspondera algund acto. Enpero seer amado non es acto mas passion » (Id.)

⁸³ Cf. *Breuilloquio*, chapitres 98 à 101, fols. 52r a–54r b.

⁸⁴ « Otrosi el amar trae en si mismo vno de los muy grandes bienes, conuien saber vn gozo que es por si mismo, commo los amadores en el mismo amor se deleytan, enpero seer amado non es algund deleyte por si mismo nin esta a el açercano algund tal deleyte » (Ibid., fol. 35r a).

⁸⁵ « Dilección » signifie "amour réciproque", cf. D.M.E., p. 956.

⁸⁶ Ed. cit., p. 53.

Action et intentionalité font donc ici bon ménage, car l'amitié ne peut être proprement dite "acte" que si elle est l'acte "de" l'union avec l'aimé. Or, c'est sur le sujet de l'action — le Moi — qu'est mis l'accent. Non seulement, l'amour est exprimé comme un infinitif substantivé (« el amar »), mais les exemples qui en sont donnés concernent essentiellement ce sujet. D'abord, Núñez cite le fameux vers du marquis de Santillane — appelé ici « el glorioso padre de vuestro progenitor » — du premier de ses *Proverbes*, « ama & seras amado »⁸⁷, qu'il interprète, à la lumière de Saint Thomas et Saint Augustin, dans le sens de l'affirmation d'Aristote selon laquelle il est préférable d'aimer que d'être aimé :

« Catad aqui la probaçion quel santo doctor dize, & esto mesmo dize sant Agostin en el libro que hizo *de cathezizandis rrudibus*, & en esto concuerda el filosofo en el octauo⁸⁸, que tiene que mayor & mas verdadera esta la amiçiã en amar, que en ser amado. »⁸⁹

Il convient tout de même de souligner qu'Aristote parle, dans le passage cité, de la *philia* au sens large, c'est-à-dire du sentiment amoureux — qu'il illustre par l'exemple de l'amour maternel où on ne cherche pas à être aimé en retour —, et non pas de l'amitié parfaite entre des hommes vertueux qui, elle, exige qu'on aime autant qu'on est aimé. L'application par Núñez de l'affirmation aristotélicienne à l'amitié insiste tout à fait sur cette focalisation, chez cet auteur, sur le sujet agissant dans la relation d'amitié. Pour Núñez, le plus important dans l'amitié consiste dans cet acte de la volonté par lequel le Moi s'offre, se donne tout entier, et ce dernier exemple, tiré d'Aristote, implique que, à la limite, la réciprocité de la relation est moins importante que l'acte lui-même du sujet. L'amitié est presque, à l'instar de l'amour maternel, sacrifice.

On peut difficilement affirmer que l'identité de pensée qui unit le *Breuioloquio* du Tostado et le *Tractado de amiçiã* de Ferrán Núñez est due à une simple coïncidence. Il semble plutôt que nous nous trouvions face à un même contexte

⁸⁷ Cf. *Proverbios* ou *Centiloquio* du marquis de Santillane :

« Fijo mio mucho amado,
para mientes
e non contrastes las gentes
mal su grado;
ama e seras amado,
e podras
fazer lo que non faras desamado »

Nous suivons l'édition d'Angel GOMEZ MORENO, *Marqués de Santillana. Obras completas*, Barcelona : Planeta, 1988, p. 222.

⁸⁸ Précisément à la fin du chapitre 9 : « mais il paraît bien que l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé » (*Ethique à Nicomaque* VIII, 9, 1159a 25-30, Tricot, p. 404).

⁸⁹ Ed. cit., p. 54.

culturel qui, à travers cette nouvelle importance accordée au problème de l'amitié, propose un nouvel idéal d'homme. Quel est cet idéal?

4. Amitié et vertu

a) L'amitié honnête

Le Tostado affirme, à plusieurs reprises, que l'amitié idéale qu'il est en train de décrire ne concerne pas tous les hommes. Nous avons déjà cité le texte où il s'écrie : « la amiçia [...] non poder estar en qualquier ombre »⁹⁰. En effet, la vraie amitié n'est possible qu'entre les "bons", c'est-à-dire, entre les vertueux :

« Los buenos solos paresçe poder seer amigos, segund la amiçia honesta. Ca commo en esta el amor se faga segund virtud, la qual tienen solamente los buenos, ellos solos esta amiçia ternan. Todos los otros, nin la tienen ni la dessean tener, commo ellos fuyan de la virtud en la qual firmemente se funda la amiçia. »⁹¹

La vertu est donc le fondement de l'amitié honnête. Mais elle en est aussi la cause et la finalité uniques. Dans l'amitié honnête on n'aime que "par" et "pour" cette vertu. Nulle concession donc à toute autre forme d'amitié qui pourrait intégrer un quelconque profit, un quelconque utilitarisme⁹². Seule la vertu, et ce qui se fait en raison de la vertu, compte. Le Tostado ne laisse pas de doute à ce sujet :

« es de dezir aquella seer amiçia onesta en la qual doss ombres, seyendo uirtuosos, se aman et solamente se aman por las virtudes et operaciones uirtuosas et buenas & loables »⁹³

Telle est la définition que le Tostado donne de l'amitié honnête, une amitié qui, étant uniquement justifiée par la vertu, est restreinte aux hommes "bons", c'est-à-dire aux vertueux. Mais si la vertu est le concept-clé pour comprendre le mécanisme de la *verdadera amiçia*, il semble logique que le *Breuilquoio* contienne aussi une théorie complète de la vertu.

b) Théorie de la vertu

⁹⁰ *Breuilquoio*, fol. 24v a.

⁹¹ Id. De même, un peu plus haut, le Tostado écrit : « La otra, conuien saber, onesta amiçia & segund virtud, solamente poder estar en los buenos assaz paresçe, ca los que son amigos segund la virtud, ellos mismos son virtuosos. Enpero non es alguno virtuoso que non sea bueno, pues manifiesto es los buenos solamente poder seer amigos onestos » (fol. 24r a).

⁹² Ces amitiés seront rangées, comme nous le verrons, dans des catégories à part.

⁹³ *Breuilquoio*, fol. 21v b.

Le Tostado est conscient du fait que le concept de "vertu" exige quelques éclaircissements. En effet, il emploie ce terme dans son acception aristotélicienne, c'est-à-dire dans sa valeur "éthique" plutôt que morale. Nous retrouvons ainsi ce que nous annonçons dans notre présentation de l'*amiçia*, dans le *Breuilquio*. Le problème de l'amitié est au centre des questions posées par le nouvel enseignement universitaire de la morale. Non seulement il touche à la question de la distinction entre *habitus* et passion par le biais de la différence avec l'amour. Non seulement il concerne la philosophie pratique, du fait de sa valeur politique. Il est aussi indissociable d'une réflexion sur le concept de vertu. Théorie des passions, théorie de l'action politique et théorie de la vertu : nous avons là les aspects fondamentaux d'un enseignement de la morale selon des critères universitaires, qui sont ceux du Tostado. Comprendre, donc, les conflits internes de l'homme, sa projection dans le collectif et mettre en place la norme de vie de l'homme idéal, c'est-à-dire de l'homme heureux. Cette structure tripartite qui forme *grosso modo* le schéma général de l'éthique aristotélicienne est repris par le Tostado pour ne parler que d'amitié. Dès lors, les choix du Tostado pour son enseignement artien de morale nous paraissent moins singuliers. Il s'arrange pour faire de l'amitié une question à tiroirs contenant chacun des éléments qui structurent l'éthique aristotélicienne. Et les constants renvois à d'autres passages de l'*Ethique à Nicomaque*, tout le long du *Breuilquio*, en sont bien la preuve. Exposer la question de l'amitié revient sans cesse à ouvrir ces tiroirs, à égrener la totalité de la pensée éthique d'Aristote. C'est dans cet esprit, qu'au fil des folios du traité du Tostado, prend forme une théorie complète de la vertu, d'une vertu dont le Tostado aspire à lui donner son plus pur sens "antique", aristotélicien. Comment est donc présentée la vertu, dans le *Breuilquio*, dans son rapport à la question précise de l'amitié?

En ce qui concerne la vertu, le Tostado retrouve la source textuelle aristotélicienne tout d'abord par le biais de la notion de "bien". Nous avons vu que les textes précédents, même d'inspiration aristotélicienne, comme le titre XXVII des *Partidas*, tendent à parler de *bonitas* là où Aristote parle de vertu. Jusqu'à présent la vertu était tellement enfermée dans la sphère morale qu'elle était directement identifiée à la *bonitas*. Chez le Tostado, le concept de vertu est réhabilité; il est capable désormais d'exprimer à lui seul une *bonitas* idéale. De ce fait, l'idée générique de "bonté" perd de son sens; elle est dépossédée de sa généralité pour aller vers le particulier : on ne parlera plus tellement de la "bonté" en tant que telle mais du "bien" et, plus particulièrement, "des biens". Avec ce retour à Aristote, la notion de *bonitas* s'émiette pour ne plus être que l'ensemble de tous les biens possibles dont l'idée abstraite constitue ce qu'on appelle, dans le *Breuilquio*, « *naturaleza de*

bondad ». Chaque bien participe hiérarchiquement, à des degrés différents, de cette nature de bonté. Mais en dehors de cette « naturaleza de bondad », qui serait un peu comme l'« idée », au sens platonicien, de bonté, la « bondad » et les « bondades » n'expriment souvent dans le traité du Tostado que les bons agissements, les actes de bonté, que l'on retrouve, par exemple, dans l'attitude du roi face à ses vassaux⁹⁴. Le degré de "bonté" des différents biens est établi par l'« espèce » à laquelle ils appartiennent. Ainsi le Tostado, se fondant sur le passage où Aristote reprend la théorie platonicienne des biens (*Eth. à N.*, I, 8, 1098b 12-15), dégage trois espèces de biens :

« Los filosofos peripatheticos, de los quales es prinçipe nuestro Aristotiles, departieron los bienes en tress speçies, avnque esto sea segund de desigualdad de analogia, conuien saber, en bienes que estan en el anima, et bienes que estan en el cuerpo, et bienes que estan fuera de nos apartados, avnque pertenescan a nos. De esto Aristotiles, en el primero de las Ethicas. »⁹⁵

La "bonté" d'un bien est donc déterminée par le traditionnel psychocentrisme éléatique repris par tous les mouvements néo-platoniciens postérieurs et leurs versants médiévaux, selon lequel l'âme est placée au sommet de la hiérarchie, au-dessus du corps, lui-même au-dessus de ce qui entoure le corps, à savoir la matière. Le bien "matériel" est au service du corps et il lui procure du "profit", d'où l'appellation de « bien prouechoso »⁹⁶. De même, le bien du corps est celui qui est perçu par les facultés sensitives, par les cinq sens. C'est donc celui qui est responsable du plaisir, de la délectation :

« El bien que esta en el cuerpo se llama bien de delectaçion & estas delectaçiones de las quales agora fablamos se fallan en los sentimientos de las nuestras çinco potençias sensitivas »⁹⁷.

Quel est alors le bien de l'âme, celui qui ne fait plus appel aux facultés que les hommes partagent avec les autres animaux, mais à la faculté intellectuelle, propre à l'homme?

« El bien que está en el ánima es el bien que es la virtud, lo qual es verdaderamente bien. »⁹⁸

⁹⁴ Cf. *Breuioloquio*, fol. 31r b.

⁹⁵ Ibid., fol. 21v a.

⁹⁶ Id.

⁹⁷ Id. A ce sujet, il y a chez le Tostado un léger décrochage par rapport aux thèses aristotéliennes. Pour le Stagirite, le plaisir n'est pas dans le corps mais dans l'âme. Il ne saurait donc être un "bien du corps" (Cf. *Eth. à Eud.*, II, 1, 1218b 34 et *Eth. à N.*, I, 9, 1099a 7-8; X, 2, 1173b 7-11). Quant à ce que le Tostado appelle les « potencias sensitivas », elles font certes partie du corps, mais uniquement comme *organon*, comme instrument d'un plaisir qui se trouve, lui, dans l'âme.

C'est donc la vertu qui hérite de cette idée générique de bien idéal qu'Alphonse X et d'autres commentateurs d'Aristote antérieurs au XV^e siècle plaçaient dans la *bonitas*. Cet humaniste "retour aux sources" a donc pour effet de substituer une théorie de la vertu à une théorie de la *bonitas*, plaçant résolument, de ce fait, la "nouvelle morale" sous le signe du sujet humain, du citoyen, plutôt que dans une dépendance conceptuelle de la *bonitas* divine. C'est dans le sujet lui-même, dans les facultés intellectives de son âme, que réside désormais le fondement de sa bonté, plutôt que dans sa participation à l'idée d'une bonté infinie qui le dépasse, et face à laquelle il découvre son imperfection fondamentale. Si la bonté de l'homme coïncide pleinement avec sa vertu personnelle, il peut se redécouvrir comme étant "la mesure de lui-même", voire "la mesure de toute chose", pour reprendre l'expression de Protagoras. Si la bonté est tout entière dans la vertu, et la vertu est tout entière dans l'âme, cet homme que découvre le Tostado, à la lecture des "classiques", commence déjà à voir *la loi morale en lui et le ciel étoilé au-dessus de lui*.

La vertu devient alors le bien le plus intime de l'homme, le plus personnel, puisque c'est en raison de la vertu que ses actions peuvent être bonnes. De ce fait, elle en vient presque à se confondre avec l'essence de l'homme. Le Tostado se garde bien, devant un public scolastique, d'affirmer que la vertu est véritablement l'*essence* de l'homme. On pourrait, en effet, lui reprocher de confondre une "substance" et une "disposition", c'est-à-dire *quidditas* et *qualitas*, ce qui serait contraire aux règles de la pensée scolastique. Mais pour lui, la vertu acquiert une dimension ontologique. Considérant qu'elle est ce qui, intimement, gouverne l'action bonne de l'homme, le Tostado finit par affirmer qu'elle relève de son essence, qu'elle se greffe sur l'essence de l'homme, *comme si* elle était vraiment cette essence :

« [...] ellas [las virtudes] son vna cosa con nos, & las otras cosas non. Et esto non se entienda que las virtudes sean esso mismo que nos somos segund realidad o essencia, commo nos seamos subjecto & las virtudes sean qualidades, mas porque las virtudes son propriamente nuestros bienes segund las quales somos buenos, et todas las otras cosas non nos fazen ser buenos. Et las cosas que son a nos prinçipios de seer buenos ansi son commo si fuessen prinçipios de nuestra essencia et paresçen con nos tener vnidad de seer. »⁹⁹

Or, il s'ensuit que le Tostado situe l'essence de l'homme dans la "bonté" de son action. Si la vertu s'identifie à l'essence parce qu'elle fait agir l'homme selon le bien, cela présuppose une nouvelle conception de l'essence humaine selon laquelle

⁹⁸ *Breuilquoio*, fol. 21v a.

⁹⁹ *Ibid.*, fol. 22v a.

l'homme n'est quelque chose qu'à travers ses actes. L'essence n'est d'aucune valeur en dehors de l'action, idée que le Tostado reprend à la pensée grecque¹⁰⁰ et, plus précisément, à Aristote.

Mais si les vertus sont « vna cosa con nos » elles sont aussi en notre pouvoir, elles ne dépendent que de nous. On retrouve par là la distinction médiévale entre les biens qui nous appartiennent en propre et ceux qui nous sont donnés, qui sont extérieurs et sont, par conséquent, le fruit de la fortune. Cette distinction se trouve déjà dans le *Roman de la Rose*, dans la bouche de Raison :

« Mes n'entent pas champ ne maison,
 Ne robes ne tex garnemens,
 Ne nus terriens tenemens,
 Ne moble de quelque maniere.
 Tu as meillor chose et plus chiere :
 Tous les biens que dedens toi sens
 Et que si bien es congnoiscens,
 Qui te demorront sanz cesser
 Si que ne te pueent lesser
 Por faire a autre autel servise;
 [...]
 Car sachiés que toutes vos choses
 Sont en vous meïmes encloses;
 Tuit autre bien sont de Fortune,
 Si les appareille et aüne
 Et tolt et donne a son voloir
 Dont les fox fait rire et doloir. »¹⁰¹

Le Tostado reprend la même argumentation, mais il fait de « tous les biens que dedens toi sens » le privilège absolu de la vertu :

« Estos bienes paresçe propriamente seer nuestros, ca aquellos son propriamente nuestros bienes los quales estan en nuestro poderio. Enpero non hay bienes algunos en nuestro poderio sin las virtudes. Los bienes prouechosos estan a la ventura subjectos la qual non viene quando queremos

¹⁰⁰ On retrouve, en effet, l'idée de la "substance" que se faisait une certaine philosophie grecque dont, bien sûr, l'aristotélisme. La substance se dit *to ti en einai*, formule intraduisible qui signifie quelque chose comme "le ce qui était à être". Autrement dit, on ne connaît la substance que quand elle s'est manifestée dans des actes concrets. De même, il y a chez Aristote, une forme d'acte qui précède la puissance.

¹⁰¹ *Roman de la Rose*, vv. 5326 à 5346. Ed. de D. POIRION. Paris : Garnier-Flammarion, 1974, p. 171. « Mais ce ne sont ni les champs, ni les maisons, ni les robes, ni telles ou telles parures, ni terres ou domaines quelconques, ni les meubles d'acune sorte. Tu possèdes quelque chose de meilleur et de plus précieux : les biens que tu sens en toi, et qui te demeurent toujours et ne peuvent t'abandonner pour passer à un autre [...]. Sache que tout ce que vous possédez vraiment, est enfermé au-dedans de vous-mêmes. Tous les autres biens sont de Fortune qui les épargille ou les rassemble, et qu'elle donne ou reprend à son gré, et don elle fait rire et pleurer les fous. » (adapt. d'A. MARY, Paris : Gallimard, coll. Folio, 1984, p. 102-103).

nin la podemos tener quanto quisieremos. Los [22v, b] bienes delectables, avnque por la mayor parte sean de la naturaleza, enpero por cothidianos mudamientos rresçiben alteraçion, segund judga Aristotiles en el octauo de las Ethicas¹⁰². Et por ende, avnque non queramos, los bienes delectables naturales algunas vezes nos son tirados. Las virtudes estan so el poderio de nuestra voluntad, ca non se faze alguno uirtuoso sinon queriendo et obrando. Et non pueden a alguno contra su voluntad, por muy dura que le sea la aduersidad de la fortuna et abastança de sobreuenientes males, las virtudes seer tiradas¹⁰³. Ca las virtudes ansi commo por nuestra voluntad sola se vsan, ansi, por nuestra voluntad sola se pierden. Por lo qual paresçe ellas seer nuestros bienes los quales por nuestra voluntad vienen, et por nuestra voluntad pueden seer rretenidas que non se vayan. »¹⁰⁴

Voilà, à nouveau, le "volontarisme" du Tostado qui tend à confirmer que l'homme peut être "la mesure de lui-même". La vertu est en nous, « dedens toi », mais ce n'est absolument pas le fruit du hasard. Elle n'est donc pas une faculté innée. Au contraire, elle se présente comme un pur fruit de la volonté, du "pouvoir" — le « poderio » — de la volonté. Or, cela est d'une importance capitale puisqu'une telle vertu permet à l'homme d'échapper à l'emprise de la Fortune. La vertu est tellement ancrée dans le tréfonds de notre volonté que rien au monde, pas même la fortune, ne saurait nous la soustraire. Une telle idée n'est certes pas nouvelle. En effet, le discours de raison dans le *Roman de la Rose* va dans ce sens. De même, nombre de "sentences" de sages évoquent aussi cette présence d'un bien intérieur que Fortune ne saurait, malgré son immense pouvoir, gouverner. La *Floresta de philosophos* se fait même l'écho d'un « dicho » de Sénèque selon lequel la fortune ne peut rien contre la vertu :

« Pues la Fortuna non da la virtud, siguese que non la puede quitar. »¹⁰⁵

Il s'agit, bien entendu, du thème du « desprecio de fortuna », qui est certes en vogue à l'époque du Tostado, mais n'est pas directement le produit de son époque. En revanche, l'originalité du Tostado est double. Elle découle, d'une part, de ce que, à la suite d'Aristote — puisque c'est lui qu'il a en tête en précisant que « non pueden [...] las virtudes seer tiradas » —, il relie l'indépendance de la vertu au volontarisme, au pouvoir de la volonté. D'autre part, il inclut cette vision de la vertu, indépendante de la fortune, dans une théorie de l'amitié. Car ce volontarisme qui rend la vertu étrangère à la Fortune a pour effet de produire un nouveau discours sur l'amitié.

¹⁰². VIII, 4, 1156b 1-5.

¹⁰³. Cfr. *E.N.* I, 11, 1100b 1-25.

¹⁰⁴ *Breuioloquio*, fol. 22v a–22v b.

¹⁰⁵ N° 163. *Floresta de philosophos*, éd. de R. FOULCHE-DELBOSC. *Revue Hispanique*, 11ème année, 1904.

En effet, dans les représentations précédentes de l'amitié, celle-ci est, comme on l'a vu, intimement liée à la fortune. Et ce, non seulement parce que la plupart des amis sont « amigos de ventura », comme le dit Patronio, dans *El Conde Lucanor*, ou parce que cette même amitié passe presque toujours par le *topos* du dicton ovidien « quum fueris felix... », tiré des *Tristes*. L'amitié est aussi et surtout liée à la fortune parce que, dans cette représentation de l'amitié, les aléas de la fortune deviennent le critère permettant de définir les amis. Les amis idéaux, parfaits, ceux que le Tostado appellerait "vertueux", ne peuvent pas se trouver en fonction d'une qualité qui leur serait propre, mais par l'épreuve de l'adversité, c'est-à-dire de la Fortune. Dans une telle représentation de l'amitié on a sans cesse besoin de la Fortune, on ne peut rien connaître sur l'homme sans son intervention. Or, justement, la théorie de la vertu défendue par le Tostado dispense l'amitié d'une mise à l'épreuve par l'adversité. Dès lors que la vertu se trouve chez un homme, on sait tout de lui, et on peut l'aimer d'amitié quelles que soient les circonstances que Fortune aura agencées. La mesure de l'amitié n'est plus la fortune mais la vertu, ce qui revient à dire l'homme lui-même, l'homme en tant que tel, l'homme dans son essence.

Bien entendu, le Tostado reconnaît l'efficacité de l'adversité dans la consolidation de l'amitié parfaite. Mais il ne s'agit que d'une confirmation *a posteriori*, quelque chose qui découle des règles elles-mêmes de l'amitié vertueuse : il va de soi que l'ami vertueux aidera son ami dans l'adversité. Mais ce n'est pas dans une telle adversité que l'amitié trouve son espace propre et ce serait être dans l'erreur que de le penser :

« Non hay alguna experiencia mas çierta para prouar los amigos que poner los contra las aduersidades, et si permanesçieren, entenderemos que tienen verdadera entençion de amigos. Enpero non tome de aqui alguno ocasion de errar, conuien saber, que los amigos en solas las aduersidades puedan vsar commo amigos, ca commo nos en ambas las fortunas de los amigos tengamos coraçon sano con los amigos igualmente podremos deleytosamente en las aduersidades conuersar, ansi commo en las aduersidades. Conueniente es de los ayudar, mas avn el acto de los amigos mas propriamente es en sossiego et folgura. »¹⁰⁶

L'amitié vraie se fait « en ambas las fortunas », — on retrouve le thème des *utriusque fortunæ* —, dans la prospérité et dans l'adversité, car elle n'est aucunement déterminée par des événements extérieurs et changeants mais par la vertu. Une vertu immuable qui peut faire de l'amitié un amour en soi et pour soi, totalement indépendant du monde extérieur.

¹⁰⁶ *Breuioloquio*, fol. 26r a–b.

Amour en soi et pour soi aussi parce qu'il est le seul qui nous permette d'aimer quelqu'un en lui même et pour lui, sans aucun conditionnement extérieur. De l'ami on n'aime que ce qu'il est intimement, on aime le bien qui est en lui et non pas quelque bien extérieur qu'il posséderait grâce à la fortune; on aime sa vertu :

« Diferençia hay en esto en aquel que es amigo segund la virtud. Ca este es amigo segund si mismo, conuien saber, que ama al amigo non segund cosa alguna acçidental, mas segund aquello que es el amigo, conuien saber, segund las virtudes. Las virtudes dizimos seer vna cosa misma con el virtuoso porque son sus bienes et, propriamente, bienes humanales. »¹⁰⁷

Le Tostado insiste sur cette idée qui est, sans nul doute, la pierre de touche de l'idée qu'il se fait de l'amitié :

« Eppo mismo aquel ombre se dize amar a otro segund si¹⁰⁸, el qual ama segund el bien que esta en el, que es suyo proprio. Enpero non tenemos bien alguno proprio sin las virtudes, por lo qual nos diremos alguno seer amigo de otro segund si mismo el qual segund las virtudes lo amare. »¹⁰⁹

Il suffit de mettre ensemble les différents textes cités pour voir que l'idée de vertu est le point central autour duquel se nouent les principales articulations du schéma tostadien de l'amitié. Nous avons vu que, pour le Tostado, l'amitié exigeait une identité entre soi et l'Autre, qu'être ami revenait à passer dans l'Autre, à lui faire l'offrande de notre être. Or, qu'est-ce qui permet ce passage, cette fusion? Pour communier pleinement avec l'Autre, il faut l'aimer en soi, aimer son être propre. Or cela revient à aimer sa vertu et seulement elle. La conclusion d'un tel raisonnement nous donne alors une définition de l'amitié idéale, absolue. L'amitié est l'amour réciproque pour la vertu. De ce fait, elle peut devenir le paradigme de l'action morale, ce qui nous fait retrouver le caractère emblématique de cette question dans le cadre d'un enseignement complet de morale. Non seulement c'est la vertu qui permet cette radicale fusion des amis dont la portée est même ontologique; c'est aussi la vertu qui en fait un acte moral, et l'acte moral par excellence. Mais à cette intensité de la relation que la vertu permet s'ajoute aussi une intensité temporelle.

Toute vision médiévale de la fortune insiste sur son aspect changeant, variable, que la poésie goliardesque, par exemple dans les *Carmina Burana*, évoque avec la métaphore de la lune : *fortuna velut luna; semper crescit et decrescit*. Il s'agit là d'un *locus communis* dont les exemples ne manquent pas. Le Tostado se sert du *topos* de la mutabilité de la fortune pour donner à sa vision de l'amitié une permanence. S'il

¹⁰⁷ Ibid., fol. 22r v.

¹⁰⁸ « segund si » : "en lui-même".

¹⁰⁹ Ibid., fol. 22v a.

insiste autant sur la possibilité qui est laissée à la vertu d'échapper à la fortune, c'est bien parce qu'en en faisant le fondement de l'amitié, il aspire à donner à la relation d'amitié cette même stabilité qu'il situe dans la vertu qui est le bien par excellence de l'âme. Cette préoccupation témoigne de cette poussée d'éléatisme¹¹⁰ dont est éprise la philosophie médiévale chrétienne : la recherche de l'amitié parfaite, d'une amitié ontologique, passe par sa permanence dans l'être et dans le temps. Le Tostado hérite du présupposé métaphysique selon lequel l'être s'identifie à la permanence dans la durée. De ce fait, l'amitié "en essence", c'est-à-dire dans sa perfection, ne peut être que celle qui est « permanesçiente », identique à elle-même, insensible au néant fondamental que la variabilité confère aux affaires de la fortune.

« Enpero aquello porque amamos en la amiçia honesta dezimos seer la virtud. Pues en quanto tiempo quedare la virtud, necçessario es que digamos quedar la amiçia. Las virtudes son muy permanesçientes, commo, segund Aristotiles, en el primero de las Ethicas¹¹¹, las virtudes son más permanesçientes que las sçiençias. Et esto mayormente, commo la virtud sea tal bien que non se somete a mudamiento de fortuna. »¹¹²

Voilà comment le Tostado tire les conséquences de ces enchaînements logiques. La démonstration de la constance de la vertu, de son indépendance face à la fortune — à tel point qu'elle en vient à être plus durable que les sciences, aussi rationnelles soient-elles — sert à donner à l'amitié toute la permanence que requiert un objet de perfection. Aussi, les amis peuvent-ils être dits "éternels", pourvu que leur relation demeure fondée sur la vertu, un peu comme dans l'exemple si souvent cité par les théologiens médiévaux, du feu qui brûle éternellement pourvu qu'on y jette des bûches. Cette éternité conditionnelle se trouve bien dans l'amitié :

« la virtud es cosa que permanesçe. Cada vno de los tales amigos es del todo bueno, & bueno para el amigo. Ambos son buenos del todo et buenos entre sí et prouechosos et delectables. La tal amiçia es para siempre permanesçer, ca ella en sí tiene todas las cosas que los amigos entre sí deuen tener. »¹¹³

On remarquera qu'une telle amitié "durable" a aussi pour effet de donner à la relation une idée de complétude : « del todo bueno », « buenos del todo », « tiene todas las cosas »... L'amitié vertueuse débouche sur la totalité, elle est la seule à pouvoir réunir *tout* ce que doit contenir une relation : *toute* la bonté, *toutes* les choses, *tout* le temps.

¹¹⁰ Nous employons ce terme dans son sens large et non dans sa signification historique. Il évoque l'aspiration philosophique qui consiste à faire coïncider l'être et la stabilité, la permanence. N'est vraiment que ce qui est toujours et toujours identique à lui-même.

¹¹¹ Cfr. *E.N.*, I, 11, 1100b 12-15.

¹¹² *Breuioloquio*, fol. 27r b.

¹¹³ *Ibid.*, fol. 22v a.

Pourquoi cette insistance? Parce que la complétude de l'être et du temps est aussi, dans cet éléatisme métaphysique que le Tostado partage, en bon universitaire médiéval, la condition de la perfection. Il apparaît alors que le Tostado déploie son bagage culturel philosophique pour mettre en place une théorie de l'amitié qui, grâce à la vertu, possède tous les attributs de la perfection. Elle peut alors devenir un modèle de vie.

c) Un modèle de vie passant par l'amitié

La théorie de l'amitié débouche sur l'établissement d'une conduite de vie idéale. L'éthique rejoint la morale en ce sens qu'à travers cette conception de l'amitié vertueuse le Tostado vise la réforme de l'homme lui-même, la possibilité de donner à l'homme les moyens de mener une vie parfaite.

Tout d'abord, l'amitié vertueuse permet de récuser la "discorde", tous les "contentieux" qui pourraient diviser les hommes. Le fil conducteur du raisonnement du Tostado sur ce point s'appuie à nouveau sur la distinction entre les "biens". Etant donné que la vertu ne s'applique qu'au bien en soi, qu'au bien intime et intérieur de l'homme, elle n'a cure des tous les autres biens extérieurs qui sont, précisément, ceux que le Tostado appelle « bienes contenciosos », parce que ce sont ces biens qui suscitent la discorde entre les hommes :

« Esso mismo, los que las rriquezas, o honrra, o fama, o estendamiento del nonbre eligen, et todos los otros bienes de la fortuna, los quales llaman desseables bienes porque todos los dessean, et llaman los contenciosos porque estos son por los quales los onbres entre si contienden, lo qual nunca se faze para alcançar alguna virtud. »¹¹⁴

Dès lors la recherche de la vertu, inhérente à la relation d'amitié, empêche toute discorde entre les hommes. C'est donc la vertu qui nous permet de comprendre cette association entre amitié et concorde que le Tostado établit au début de sa paraphrase de l'*Ethique* d'Aristote. La vertu rend donc possible un idéal de rapport social :

« Estos commo amen segund virtud aman lo que han de amar & commo han de amar, et dessean para sus amigos verdaderos bienes commo a ellos mismos amen segund si mismo & de los tales non hay alguna pelea o contienda. Ca así commo el que es virtuoso trabaja esto fazer segund virtud, así commo a que ambos sean virtuosos, cada vno al otro lo suso dicho fara et ambos vn desseo ternan et se ayudaran para fazer bien. Otrosi el que rresçibe graçiosamente lo que dessea non tiene alguna causa de querellarse, enpero los amigos honestos esto tienen commo verdaderamente

¹¹⁴ Ibid., fol. 58r a.

se amen & en lo que pueden çerca del bien se ayudan pues non se podra en ellos leuantar ocasion de alguna contención o querella. »¹¹⁵

L'idée que la vertu agit comme une "norme" de vie devient ici explicite par le recours à la forme de l'obligation « haber de » : « aman lo que han de amar & commo han de amar ». Cette norme produit chez les amis une sorte d'identité et d'égalité dans les désirs. En effet, si les hommes se querellent au sujet des autres biens, c'est parce que leurs désirs ne sont pas équilibrés. L'acheteur accorde moins de valeur que le vendeur à l'objet de la transaction. De même, celui qui attend un bénéfice sera toujours déçu par ce qu'on lui aura donné. Bref, tout objet de convoitise, c'est-à-dire tout bien "extérieur" est sujet à « contienda » parce qu'il instaure un décalage entre les hommes, un décalage qui peut être soit une différence d'appréciation, soit une différence de désir de possession¹¹⁶. En tout état de cause, ces biens *séparent* les hommes, détruisent l'idée d'une communauté au profit des intérêts personnels, au profit de l'égoïsme. C'est bien pour cela que le Tostado s'attarde sur le problème des "biens contentieux" dans les chapitres concernant le mauvais amour de soi, c'est-à-dire, l'« égoïsme vulgaire », pour reprendre l'expression qu'emploie Aristote¹¹⁷. Inversement, la vertu crée une communauté d'intérêts en ceci qu'elle réunit les hommes dans des goûts et des désirs communs. Et ces désirs ne sauraient aucunement se porter vers les objets de cupidité. Cette amitié se passe de rétributions matérielles; elle trouve son fondement dans les sujets et non dans les objets. Elle permet de dépasser l'aliénation de l'homme aux objets matériels :

« En la amiçia que es segund virtud porque non trae a los amigos desseo de alguna cosa de las mortales saluo la virtud verdadera sola del amigo et el desseo sin manzilla, agora se faga la rretribuçión equal segund lo rreçebido,

¹¹⁵ Ibid., fol. 38v a.

¹¹⁶ Cf. *Breuioloquio*, fol. 39r a : « Ca non es por rrespecto de todos vna cosa nin lo que dessean, nin lo que cumple rreçebir, ca los que rreçiben piensan que rreçiben mas poco de lo que es razon seyendo dignos de rreçebir mayores cosas que non dan así commo es razon. Et los que dan piensan que dieron mucho, enpero non satisfazen al desseo nin a la neçessidad de los rreçibientes por lo qual de cada parte ay comienço de querella ». De même, un peu plus loin : « Otrosí porque algunos dan a otros a buena entención así commo amigos non poniendo alguna legal obligaçión & avnque esta quanto al modo & a las palabras sea donaçion, enpero quanto a la entención del que lo da es mas empestido? commo el dante dessee tanto o mas en algund tiempo a el seer dado. El que rreçibe pensando que la cosa es del todo donada non faze alguna recompensaçión por lo qual el amigo tiene causa de querella. Esto nasce de esta rayz que todos quieren paresçer buenos et liberales enpero cobdiçian los prouechos. Pues fazen donaçión así commo buenos, enpero quieren recompensaçión así desseantes el prouecho ».

¹¹⁷ Cf. les chapitres 109 et 110, portant respectivement les rubriques : « Que en doss maneras es alguno amador de ssi mismo et vna manera es de loar, otra es de vituperar » et « Que males se siguen a los amadores vituperables de si mismos et quantos bienes a los amadores de si mismos » (fols. 58r a–59r b).

agora non, nunca aura logar de querellar, ca aquí non acatan a las cosas que dan o rresçiben mas al amigo. »¹¹⁸

Si c'est l'ami qui compte et non pas les "objets", l'importance est entièrement reportée sur le sujet lui-même. De ce fait, ce qui doit être apprécié ce n'est pas la valeur de l'objet, mais celle de l'intention du sujet. Autrement dit, la volonté de l'ami. C'est donc à nouveau le "volontarisme" qui donne la mesure :

« En estas donaçiones la medida del benefiçio es el desseo o voluntad del que dio. Ca en las cosas morales lo prinçipal es el desseo o voluntad de el que dio, conuiene saber que el benefiçio de alguno es tan grande quanto fue el su desseo para dar. Si por ventura pequena cosa fue dada, enpero la voluntad era de dar mucho, es de tener en mucho el benefiçio, et si grandes cosas fueren dadas et la voluntad de dar fue pequena es de apreçiar en poco el tal benefiçio. Ansi que en estas cosas lo que se da poco fazemos; la voluntad lo faze todo. »¹¹⁹

« La voluntad lo faze todo » : le Tostado affirme résolument cette primauté du volontarisme dans l'action morale (« en las cosas morales »). En ce sens, le Tostado reprend à son compte une certaine idée chrétienne de l'action morale développée à l'origine par Pierre Abélard. Dans l'éthique abélardienne, prévaut l'intention, la "volonté de faire", plutôt que l'objet de ce faire. Cette distinction est exprimée par la différence entre "faire le bien" (*bonum facere*) et "bien faire" (*bene facere*). Certes, l'action morale parfaite est celle qui relie les deux. Mais ce qui est à l'origine de la "moralité" de l'action ce n'est pas le résultat de celle-ci — le *bonum* — mais bien plutôt ce qui nous fait agir, la bonne intention. C'est d'ailleurs ainsi qu'Abélard conçoit qu'on reste dans l'acte moral croyant "bien faire" même si le résultat n'est pas le *bonum*¹²⁰. De même, chez le Tostado, les actions de l'ami ne répondent qu'au *bene facere*, même si « pequena cosa fue dada ». Comme la volonté de l'ami est déterminée par la vertu, elle ne peut s'écarter du *bene facere* et par conséquent elle ne saurait être à l'origine d'aucune querelle. La vertu permet donc une union morale entre les amis, une véritable communauté. Dès lors que l'on partage la vertu, on partage tout :

« Pues deuen seer a aquellos todas las cosas comunes a los quales la virtud es comun. Pues, agora todas nuestras cosas enteramente fagamos comunes a nuestro amigo según conuiene a la virtud, agora le demos lo que ouiere

¹¹⁸ *Breuioloquio*, fol. 40r a.

¹¹⁹ Id.

¹²⁰ Voir au sujet des conceptions morales d'Abélard, l'intro. et l'éd. de Maurice de GANDILLAC, *Oeuvres choisies d'Abélard*, Paris : Aubier-Montaigne, 1945, p. 324.

menester quando fuere conueniente, seremos bienfechores de los amigos. »¹²¹

De même, le Tostado ajoute-t-il :

« Los amigos son a nos ansi commo los habitos de todas las virtudes que en nos son, ca los amigos son nuestro bien. Segun la determinacion comun, el amigo es otro el mismo, pues quando fuere el amigo virtuoso neçessario es que sus virtudes sean nuestras. En los otros bienes nuestros non aconteçe esto, ca non hay bien alguno que tenga virtud o la pueda tener sin los amigos. »¹²²

La vertu débouche donc sur un idéal de vie collective fondé sur l'union morale des amis vertueux. Mais elle a aussi une projection subjective : elle définit ce que doit être un idéal d'homme dans son rapport avec lui-même. L'harmonie avec l'Autre implique une harmonie avec soi. En effet, l'ami vertueux est celui dont la vie échappe aux déchirements de la passion. Or, sur ce point, le *Breuilquoio* établit une opposition entre deux modes de vie, entre deux types d'homme : celui qui est soumis à la passion, et donc à l'amour, et celui qui vit selon la vertu et qui peut connaître la véritable amitié. Sur cette opposition se greffe tout à fait celle qui existe entre l'harmonie et le déchirement : la vertu est harmonie, alors que la passion est déchirement. Or, nous retrouvons exactement les mêmes termes qu'utilise le Tostado pour opposer l'amour à l'amitié¹²³. Si l'amour, passion par excellence, est déchirement en tant que mouvement simultané vers soi et vers l'objet, il l'est aussi dans la mesure où il scinde et met en conflit les facultés qui permettent à l'homme d'agir. Le Tostado consacre un long développement à cette "discordance" qui règne dans l'âme de l'homme soumise à la passion. Les chapitres 87 et 88 du *Breuilquoio* portent sur la structure de l'action humaine, qui est l'une des questions fondamentales de la morale, au sens scolastique du terme. Selon cette pratique de la morale — dont Saint Thomas est sans doute le meilleur interprète —, l'homme relève de deux natures différentes qui le divisent : « ca avnque cada ombre non sea doss, enpero tiene lugar de doss, porque en nos ay doss maneras de prinçipios para fazer, ca el onbre es onbre & es animal »¹²⁴. L'homme est donc animal et être humain. A la suite de l'aristotélisme arabe réadapté par la Scolastique, le Tostado établit chez les animaux deux facultés qui les poussent à agir : la *phantasia* et la *æstimativa*. La première permet à l'animal de se représenter mentalement un objet, de le "fixer" dans l'âme grâce à la mémoire et à l'imagination. La deuxième lui permet de l'isoler, de le

¹²¹ *Breuilquoio*, fol. 52r a.

¹²² Ibid., fol. 61r b–61v a.

¹²³ Cf. *supra*, II, B, 2, b, — « Amiçia » et « amaçion », p. **Erreur ! Signet non défini.**

¹²⁴ *Breuilquoio*, fol. 43v b.

départager de l'ensemble de ses représentations mentales. La combinaison des deux provoque chez l'animal désir ou répulsion, une espèce de distinction primitive entre le bien et le mal :

« A este juyzio de la fantasia o de la potencia estimatiua se consigue desseo en los animales, el qual es mouimiento en la parte que llaman affectiua que es de las passiones & desseos, et este desseo proçede de doss fuerças affectiuas, conuiene saber, irrasçible & concupisçible. Ca segun la parte concupisçible ay mouimientos de desseo, conuiene saber, amor & seguimiento et delectaçion, a las quales algunos ponen otros nonbres, llamando las esperança & gozo, conuiene saber esperança por respecto del bien que esta por venir, et gozo para el deleyte del bien que es presente. E esso mismo, en la parte concupisçible estan aborresçimiento fuyr & tristeza, o, segun otros las llaman, son temor & dolor, poniendo temor para los males ante que sean & dolor para los males presentes. »¹²⁵

La réflexion sur les facultés animales débouche ainsi sur la théorie des passions, que le Tostado reprend à la tradition aristotélico-thomiste, à travers la distinction entre passions concupiscibles et passions irascibles¹²⁶. D'une manière tout à fait schématique, on peut dire que le *concupiscible* est le mouvement d'attraction ou de répulsion *vers* et *envers* l'objet. En revanche, l'*irascible* est la résistance ou l'agression contre l'objet, contre ce que l'obtention ou, au contraire, la fuite de l'objet implique, qu'il s'agisse d'une difficulté, d'un travail...¹²⁷. Nous verrons plus loin que cette distinction entre les passions est d'une importance capitale pour comprendre la théorie amoureuse. Il nous importe, pour l'instant, de remarquer que ces passions, autant celles du concupiscible que celle de l'irascible, forment les deux principes qui poussent l'homme à agir dans sa dimension proprement "animale", c'est-à-dire, pour ce qui a trait, selon les mots du Tostado, aux "désirs passionnels" : « E esso mismo

¹²⁵ Ibid., fol. 44r a.

¹²⁶ Cf. Saint Thomas, *Qu. disp. de Veritate*, qu. 26 et *Summa théol.*, I^a, II^æ, qu. 23. On trouvera une étude complète du système des passions chez Saint Thomas dans l'ouvrage d'E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Paris : Vrin, 1974, ch. IV.

¹²⁷ « Si donc l'on veut savoir quelles passions appartiennent à l'irascible et quelles au concupiscible, il faut considérer l'objet de chacune de ces facultés. Or il vient d'être dit que l'objet de la faculté concupiscible est le bien ou le mal sensible pris absolument, c'est-à-dire le délectable ou le douloureux; mais comme il arrive nécessairement parfois que l'âme souffre de la difficulté ou livre une lutte soit pour conquérir quelque bien de ce genre, soit pour fuir quelque mal de ce genre, parce que cela se trouve en quelque manière hors de ce qu'il est facile à l'animal de faire, le bien même ou le mal, en tant qu'ils revêtent le caractère de ce qui est ardu ou difficile, forment l'objet de l'irascible. Quelles que soient donc les passions qui regardent ce qui est bon ou mauvais considéré en soi-même, elles appartiennent au concupiscible, comme par exemple, la joie, la tristesse, l'amour, la haine, et autres du même genre; et quelles que soient au contraire les passions qui regardent le bon ou le mauvais considéré avec le caractère de difficile, parce qu'il ne peut être obtenu ou évité qu'avec difficulté, elles appartiennent à l'irascible, comme l'audace, la crainte, l'espérance et autres du même genre » (Saint Thomas, *Summ. théol.*, I^a, II^æ, qu. 23, art. 1. Le texte est cité par E. GILSON, *op. cit.*, p. 115-116).

tenemos la irrasçible et concupisçible con los desseos passionales que de ende se leuantan »¹²⁸. Mais chez l'homme, à ces deux principes s'ajoutent deux autres qui sont exclusivement "humains" :

« Son esso mismo otros doss prinçipios de humanas operaçiones, conuiene saber, prinçipio para judgar & prinçipio para dessear. El prinçipio para judgar es en nos el entendimiento, & el prinçipio para dessear es la voluntad. Pues ansi commo nos, en quanto somos animales, tenemos por prinçipio judicatiuo a la potença fantastica o a la fantasia, ansi, en quanto somos onbres, tenemos el entendimiento, ansi commo prinçipio judicatiuo. Et ansi commo nos, teniendo naturaleza de animal perfecto en lugar de prinçipio de dessear, tenemos las partes affectiuas que son passionales ansi en quanto somos onbres tenemos la potença que es la voluntad. »¹²⁹

Ainsi, les actions humaines relèvent de quatre principes, deux correspondant à la nature animale et deux à la nature humaine. En principe, lorsque l'homme décide d'agir, ces quatre principes devraient être tout à fait "concordants" et l'entendement devrait être en accord avec l'*æstimativa* et la volonté devrait souhaiter ce que *phantasia* et *æstimativa* désirent. Seulement, cette concordance n'est que théorique. Il arrive souvent que ces principes soient discordants entre eux, et que ce que la partie animale désire soit refusé par la partie humaine :

« Et quando el ombre llega al obrar, contesçe algunas vezes que otra cosa paresca buena a la potença fantastica o a la estimatiua & otra cosa al entendimiento, & commo los prinçipios desideratiuos neçessariamente consiguan a los prinçipios judicatiuos, segun la colligaçion de la naturaleza, neçessario es que discordando el entendimiento & la fantasia la voluntad & la parte affectiua passional discuerden »¹³⁰

Nous verrons plus loin que ce décalage entre l'appréciation de la *phantasia* et de la *æstimativa* d'une part, de l'entendement et de la volonté d'autre part, constitue un des fondements de la passion amoureuse et même de la maladie d'amour, décalage qu'illustre le dicton médiéval, que le Tostado connaît bien, *quisquit amat ranam credet esse dianam*. Dans ce passage du *Breuilquoio*, le Tostado, qui a davantage en tête l'*Ethique à Nicomaque* que la littérature amoureuse, choisit l'exemple aristotélien des incontinents. En effet, les incontinents sont en proie à une lutte intérieure puisqu'ils sont déchirés entre ce que leur entendement et ce que leur volonté refusent et, d'autre part, ce que leur *phantasia* et leur *æstimativa* désirent d'une manière véhémente :

¹²⁸ *Breuilquoio*, fol. 44r b. On trouvera une même vision des passions irascibles et concupiscibles dans la *Vision deleytable* du bachelier Alfonso de la Torre, au chapitre "Cuento de las pasiones naturales" (II, 7. Ed. cit., p. 276-278. Cf. note 32, p. 246).

¹²⁹ Id.

¹³⁰ Id.

« [...] lo qual assaz claro parece en los incontinentes, ca el entendimiento de ellos & la razon que naturalmente se inclinan al bien, segun la doctrina del nuestro Aristotiles, en el primero & deçimo de las Ethicas, judga que non deuamos fornicar nin ensañar nin enbeodar nin ferir a alguno, por lo qual la voluntad, la qual por natural añudamiento sigue al entendimiento elige non fornicar non ensañar non enbriagar nin ferir. A la potencia fantastica & estimatiua, el delectable presente parece bueno et judga lo seer bueno, lo qual la parte passional affectiua quanto a la fuerça concupisçible neççessariamente consigue amando & inclinando nos para que nos gozemos, et a la fin goza se en la presençia del tal delectable, segund la doctrina de Aristotiles en el septimo de las Ethicas¹³¹, quando tracta de los incontinentes. »¹³²

Entièrement asservis aux désirs passionnels, les incontinents sont emblématiques de ce radical antagonisme qui dissocie inéluctablement la part animale et la part humaine de l'homme. Nous disons emblématique puisqu'aussi bien il s'agit là pour le Tostado d'un cas extrême¹³³. Mais un tel déchirement peut se trouver également chez les autres hommes :

« Et non solamente diremos esto de los incontinentes los quales o son malos o dispuestos para seer malos, mas avn de los continentes, ca los ombres continentes que avn non son enteramente buenos mas suspiran & trabajan por seer buenos tienen essa misma contrariedad. Muchas cosas ellos sufren leuantando se en ellos el grande impetu de los passionales desseos et non pueden con entera voluntad alguna cosa elegir consentiendo complidamente ambas las partes. »¹³⁴

La continence ne met pas même l'homme à l'abri de cette "discordance". Il ne suffit pas de chercher à agir selon la bonté pour se voir entièrement libéré de l'emprise des désirs passionnels et donc de la disjonction de la nature double de l'homme. Nous

¹³¹ *E.N.*, VII, 6-9, 1147b 18–1151a 28.

¹³² *Breuilquio*, fol. 44v a.

¹³³ Le problème des incontinentes est à nouveau abordé au chapitre 92 qui porte sur les "méchants" : « Los incontinentes fazen el contrario de lo que quieren, ca los lieua el desseo passional trastornados, & esto non acaesçe sin contrariedad & pelea fecha en ellos, ca ellos quieren el bien & cobdiçian el mal, & a la fin eligen el mal, como la concupisçençia sea mas impetuosa et fuerte que el querer. Pues commo estos tengan ligereza para bien querer & non puedan complir lo, non fazen ellos el mal que obran, mas el peccado o la passion que mora en ellos vsando de las palabras del nuestro apostolo, ca ellos tienen otra ley en sus miembros captiuante & echante en passion a la ley del su spiritu en tal manera que non fagan el bien que quieren mas el mal que aborresçen. Estos, avnque algunas vezes eligan algunas cosas, lo qual en ellos es mas miserable, ca mejor les era sostener cotidiana guerra que fazer alguna cosa trastornados del passional desseo, enpero avn non eligen essas mismas cosas con si mismos, ca non tienen consentimiento entero en todas sus partes, commo vno es lo que quiere & otro es lo que cobdiçia et non eligen lo que quieren mas lo que cobdiçian. Enpero para que eligiessen essas mismas cosas consigo, neççessario era que el desseo de los ombres ambos que son cada vno de ellos concordasse, o fablando vn poco mas naturalmente, era neççessario que los juyzios & desseos del ombre & del animal veniessen a vna cosa. » (*Breuilquio*, fol. 47v b).

¹³⁴ *Ibid.*, fol. 44v b.

verrons, d'ailleurs, que cette idée repose, en grande partie, sur le "naturalisme" du désir qui fera, par exemple, de la chasteté davantage un don divin réservé à quelques élus qu'une vertu accessible par l'effort. Mais quel est l'effet de cette discorde entre les facultés de l'homme? Si le Tostado accorde une telle importance à cette scission entre les désirs et la volonté rationnelle, c'est parce qu'elle a comme conséquence immédiate une privation de la liberté d'agir, et qu'elle rend impossible, partant, l'action morale, entièrement fondée, dans la perspective médiévale, sur le libre-arbitre. L'homme soumis aux passions ne peut pas choisir librement. Même si cela peut paraître surprenant, rien ne sert de ne pas "vouloir" ce que l'on "désire"; peu importe qu'une puissante volonté nous oblige à ne pas suivre nos désirs passionnels, si nous le faisons contraints et forcés, si nous le faisons à l'encontre de nos désirs. La "contrariété" met ouvertement en cause l'irréductibilité du libre-arbitre :

« Pues paresçe la contrariedad entera et muy famosa nascida entre esta cosas, en tal manera que vna cosa sea la que el onbre quiere et otra la que le aplaze et non tiene de alguna parte entera libertad commo de ambas partes aya contrariedad. Pues avnque estos mouimientos algunas vezes por fuerça de la rrazon, preualesçiendo ella, algunas cosas eligan, enpero non eligen essa misma cosa con si mismas, commo ellos dentro de si non tengan de toda parte consentimiento, mas vna cosa fazen & a otra se inclinan et aconteçe los lo que a los paraliticos o tullidos venir suele, que commo ellos quieran mouer se a esta parte mueuen se contra la otra. »¹³⁵

Un acte n'est vraiment moral que s'il reçoit l'assentiment de chaque partie de l'âme : « de toda parte consentimiento ». Sans cela, il accuse comme une infirmité, comme une atrophie, qui lui ôte sa pleine valeur. En ce sens, la comparaison avec la paralysie est lourde de sens. Celui qui agit en se faisant violence à lui-même, qui agit à son corps défendant, n'est rien qu'un impotent à la liberté percluse. Il n'y a donc pas de place, dans la doctrine morale du Tostado pour l'idée de mortification, de macération, puisque la souffrance que l'on s'inflige à soi-même pour combattre ses désirs ne fait qu'accentuer une lutte intérieure considérée comme un profond échec¹³⁶. La liberté ne peut pas résulter d'une ascèse, comme celle que connaîtra le mysticisme du XVI^e siècle castillan et l'idée qu'il se fera de la "libération" de l'âme. Mais on sait bien que l'époque du Tostado n'est point encore un temps mystique. Qu'est-ce qui permet alors de récuser ce déchirement au sein de l'âme qui interdit une action libre?

¹³⁵ Ibid., fol. 44v a.

¹³⁶ Cette conception de l'action morale va de pair avec les idées du Tostado sur la pénitence telles qu'elles sont présentées dans le *Confesional*, où l'idée de mortification est évacuée au profit de la seule pénitence orale, comme nous l'a aimablement suggéré Hélène THIEULIN-PARDO.

Si le Tostado s'attarde sur le problème moral de l'homme déchiré entre sa rationalité et ses pulsions désidératives, c'est pour mieux mettre en lumière l'écart qui sépare un tel homme de celui qui ordonne sa vie selon la vertu. Au déchirement de l'homme soumis aux passions s'oppose l'harmonie de l'homme vertueux. Cette opposition se fait point par point, comme le montre le texte suivant :

« A los virtuosos, ansi commo a los temprados & otros que son buenos segund los buenos habitos, libre es elegir lo que quisieren, ca las cosas que les aplazen quieren, lo qual faze la elecçion seer muy libre. Ca en señoreando el habito de la virtud o los mouimientos passionales son del todo tirados, ansi commo en los varones heroycos que son çelestiales, o quasi son subjectos ya a la virtud, ansi commo en los tenientes virtudes purgatorias o de coraçon limpio, en tal manera que lo que judgare la parte intellectiua, la voluntad lo eliga non auiedo alguna contrariedad que se leuante. En estos estan todos los quatro prinçipios operatiuos tornados en concordia, conuiene saber, la potençia fantastica et la estimatiua so el juyzio del entendimiento, et las partes desideratiuas passionales siguen a la libertad de la voluntad. Pues esta en los tales ombres entero consentimiento de ambas partes, en tal manera que solamente aquello los aplaze lo que es liçito, & la parte animal solamente se incline en aquello lo qual es determinado por los prinçipios actiuos humanos. Esto solamente aconteçe en los virtuosos los quales, segun Aristotiles, son verdaderamente buenos commo non tengan en si algun impetu de passiones peleantes, pues a estos conuerna que eligan essa misma cosa con si mismos, conuiene saber, que aquellas cosas que eligen segun ombres son a las que se inclinan segun que son animales. »¹³⁷

Tout d'abord, le Tostado insiste sur le problème de la liberté. Ce qui est choisi en fonction de la vertu l'est tout à fait librement parce que chacune des facultés de l'âme converge vers l'autre. La vertu fonctionne comme un opérateur d'harmonie et de cohérence entre ces facultés ce qui fait que les désirs passionnels sont soit évacués, soit soumis à la vertu, perdant de ce fait leur incompatibilité avec l'entendement et avec la volonté rationnelle. La vertu tantôt élimine les désirs, tantôt les rationalise, façonnant par là un être absolument cohérent qui peut librement agir. La vertu permet donc une sur-humanisation de l'homme. La double nature de l'homme n'est plus comprise comme division, mais comme complétude. En effet, grâce à la vertu, la partie "animale" de l'homme est "humanisée" (« la parte animal solamente se incline en aquello lo qual es determinado por los prinçipios actiuos humanos »). La vertu permet à l'homme de retrouver une harmonie totale entre ses facultés, entre les composantes de sa nature et surtout, entre sa volonté et ses actes, condition *sine qua non* de l'acte moral parfait.

¹³⁷ *Breuioloquio*, fol. 44v b–45r a.

Mais une telle vision de la vertu prend toute sa valeur si on l'insère dans l'histoire de la théologie et de la philosophie médiévales. En effet, si la vertu ôte à l'homme son animalité, elle le soustrait à son non-être originel, au gouffre du néant fondamental de sa nature; elle lave l'homme de l'argile impure qui est à l'origine de sa formation. Nous reproduisons des expressions que l'on rencontre couramment sous la plume de philosophes et moralistes comme Raymond Lulle¹³⁸ et bien d'autres. Dans la tradition moraliste médiévale, l'impureté de l'homme se manifeste dans son âme et les trois facultés qui la composent : entendement, volonté et mémoire. La corruption de ces facultés qui a suivi la chute originelle a conféré à l'homme un entendement aveugle, une mémoire faible et une volonté souillée par le désir des choses impures (c'est-à-dire les "désirs passionnels"). Pour surmonter cette triple corruption, l'homme a besoin d'un remède, d'une "médecine de péché", comme l'écrit Raymond Lulle. Chez saint Bernard, ce remède passe par trois dons issus de la Trinité divine. Le Fils a racheté l'entendement en lui donnant la Foi; le Saint Esprit a réformé la volonté par le moyen de la Charité. Avec la Foi et la Charité l'homme a pu concevoir l'Espérance, c'est-à-dire la pensée du retour vers le Père, qui remet la mémoire sur le droit chemin¹³⁹. Autrement dit, l'homme est tiré de son néant par la Foi, l'Espérance et la Charité, les trois vertus théologiques. Or, chez le Tostado, c'est la vertu personnelle de l'homme, une vertu totalement inspirée de l'*areté* aristotélicienne, qui prend la place et la fonction des vertus théologiques. Le Tostado propose un salut par la vertu plutôt que par la foi, l'espérance et la charité. Ce qui veut dire que l'homme est aussi, par le moyen de son "excellence" personnelle, de sa manière d'accorder sa vie au *summum bonum* — car tel est le sens de la vertu chez Aristote —, la mesure de son salut. Nous ne voudrions tirer de ces affirmations d'autres conséquences qui, de toute façon, seraient contredites par l'oeuvre théologique ultérieure du Tostado. Il n'en demeure pas moins que, dans sa position précise de jeune commentateur d'Aristote au sein de la faculté des Arts, il est amené, pour développer l'idée aristotélicienne d'amitié, à donner forme à une théorie de la vertu qui tend à se substituer aux vertus théologiques. Cela nous ramène, ne serait-ce qu'implicitement, aux différents courants du XIII^e siècle, aux limites de l'hétérodoxie, qui avaient semé l'inquiétude dans les consciences, au sein de la parisienne faculté des Arts, à partir de leurs commentaires de l'*Ethique* d'Aristote. Rappelons seulement que l'un des noyaux de l'hétérodoxie de ces jeunes artiens parisiens est précisément la

¹³⁸ Cf., par exemple, le *Llibre de contemplació en Déu*.

¹³⁹ On trouvera une analyse des principales thèses bernardiennes sur la réforme de l'homme corrompu dans l'ouvrage de M.M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*. Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1977, p. 74-76.

primauté accordée à la notion aristotélicienne de vertu, au bonheur dans la vie vertueuse qui tend à supplanter celui conçu dans la Foi¹⁴⁰. Bien entendu, loin de nous l'idée de faire du Tostado un hétérodoxe. Il convient cependant de remarquer que l'auteur du *Breuilquoio* cherche à épouser la doctrine aristotélicienne à un point tel que son affirmation de la vertu, d'une vertu qui n'a, pour ainsi dire, rien à voir avec celles des théologiens, pourrait être considérée comme suspecte si elle n'était exprimée à l'époque où elle l'est et si elle n'était dirigée aux personnes auxquelles elle s'adresse : jeunes universitaires, dans un premier temps, et des laïcs lettrés ensuite. Et si nous insistons sur cet aspect, c'est pour mieux montrer à quel point la recevabilité des idées du Tostado sur l'amitié et la vertu est le fruit d'un contexte culturel bien précis, celui de la croissante extension de l'humanisme, un humanisme qui permet soudain de défendre des positions doctrinales souvent jugées, jusque là, hétérodoxes ou, pour le moins, dangereuses.

Sans doute pour rendre cette défense et illustration de la vertu aristotélicienne encore plus recevable, le Tostado précise que cette vie qui se fait dans la vertu est essentiellement une vie de l'esprit qui rend l'homme semblable à Dieu :

« En esto está principalmente el desseo et expendimiento de tiempo en los varones virtuosos, que ellos alcançen lo que es bueno segund la parte intellectiua et de la virtud razonable, ca ellos ponen en sí el mayor de todos los bienes en la parte intellectiua, lo qual sin dubda alguna así es. Ca en esta partezilla somos semejantes a dios, et con ella contemplamos las cosas diuinales, et lo que es sobre los çielos. En todas las otras cosas non tenemos alguna perfecçión muy exçellente, mas tenemos parentesco con las animalias brutas. »¹⁴¹

Nul risque d'hétérodoxie, en effet, dans de telles affirmations qui ne font que suivre les idées rationalistes de la Scolastique, ainsi qu'une tradition philosophique millénaire mêlant platonisme, aristotélisme et nombre de néo-platonismes fondés sur la participation et la hiérarchie ontologiques. L'homme est semblable aux animaux par le corps, par la matière, et s'élève vers les êtres supérieurs — anges et Dieu, dans l'échelle lullienne des êtres — grâce à l'entendement, grâce à la vie de l'esprit.

¹⁴⁰ Cf. les *Cinq questions morales* et le *Traité du Bonheur* de Siger de Brabant; *Du souverain bien ou de la vie du philosophe* de Boèce de Dacie et les *Questions sur l'Ethique*, de Gilles d'Orléans. On peut consulter, au sujet de cet "aristotélisme radical" : F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, 1969; Id., *Aristote en Occident*, Louvain, 1949, p. 65-66; R.A. GAUTHIER, *Introduction, traduction et commentaire de l'Ethique à Nicomaque d'Aristote*, Paris : Béatrice Nauwelaerts, 1958, 3 vols., t. I, p. 74 et Id., « Trois commentaires averroïstes sur l'Ethique à Nicomaque », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 16 (1947-1948), p. 187-336.

¹⁴¹ *Breuilquoio*, fol. 45r a.

d) La vertu plus forte que la vie, plus forte que la renommée

Si la vertu donne à l'homme la mesure de sa propre vie non seulement dans le rapport avec lui-même, mais aussi dans le rapport avec les autres hommes, il s'ensuit qu'elle est, chez le Tostado, le paradigme de la vie proprement humaine. Elle est donc davantage qu'une excellence, davantage qu'une valeur; elle est la condition même de l'humanité. Si par elle l'homme se rend semblable à Dieu dans la vie de l'esprit, sans elle, sa vie perd entièrement son sens puisqu'il se rend semblable aux animaux. Le Tostado tire ainsi les dernières conséquences du postulat de départ selon lequel la vertu est le plus excellent de tous les biens. En effet, elle en vient à être un bien supérieur à la vie biologique elle-même. Or, cette affirmation ne doit pas être prise à la légère. Pour le Tostado, comme pour la plupart des penseurs médiévaux, la génération — ce que nous appelons vie biologique — est l'un des plus grands biens qui ait été donné à l'homme de connaître. La métaphysique du sujet, chez Raymond Lulle, par exemple, ne part que de cette idée : ce dont nous devons nous réjouir le plus en ce bas monde, c'est d'être en être¹⁴². De même, le Tostado n'hésite pas, dans le *Breuilquoio*, à placer dans la génération le plus grand bien que l'on ait reçu des parents, un don qui nous oblige à leur égard pendant toute la durée de leur vie, puisque jamais nous ne pourrions, par des contre-dons, égaler celui qui nous a été accordé en nous faisant être. Rien n'égale l'être, le don de la vie¹⁴³. De même, le Tostado précise, à maintes reprises, qu'il n'y a rien que l'on doive aimer davantage que soi et que sa propre vie, excepté Dieu. La preuve en est que, par exemple, mettre sa vie en danger est, pour le Tostado, le signe d'une absence totale de "bonté", sauf si des circonstances morales l'exigent :

« Veemos los varones de grandes viçios por vnos bienes muy pequeños los quales non son verdaderos bienes, ansi commo por vnos pequeños & torpes deleytes & vergoñosa ganancia, ansi commo es en los robos, poner se a la muerte & sin dubda alguna sufrir la. Los buenos todas estas cosas menospreçiando, a la vida mas que a todo lo otro aman nin la ponen en peligro en algun tiempo, saluo quando la regla de honestidad esto demandare. »¹⁴⁴

Seuls donc les "très méchants" n'aiment pas leur vie, ne serait-ce que parce qu'ils sont torturés par l'idée et le souvenir de leurs péchés, ce qui les empêche de se réjouir de leur vie. Aussi, n'est-il pas surprenant qu'il en viennent même à se tuer :

¹⁴² Cf. *Llibre de contemplació en Déu*.

¹⁴³ Cf. le chapitre 19 du *Breuilquoio*, « El mayor bien que dan los padres a los fijos es el seer et que les han de gualardonar en logar de esto » (fols. 10v a–11r a).

¹⁴⁴ *Breuilquoio*, fol. 45v a.

« Allende de esto, quando del logar mas secreto de su coraçon qual quier malo, reboluiendo los escuros escondrijos de las muy feas maldades en las quales desde el comienço de su vida trabajo, sacare los montones de las maldades para a cada vna speçialmente delante sus ojos presentar, auia vergüença de seer onbre & non es marauilla de por esto alguno se mate. »¹⁴⁵

En dehors du cas extrême des "méchants", l'homme aime donc sa vie par-dessus de tout : « la vida la qual entre todas las otras cosas a nos es mas amada »¹⁴⁶. Mais cette vie, quelle est-elle? C'est, bien entendu, la vie "proprement humaine", la vie vertueuse. C'est la vertu qui nous fait aimer la vie, de même qu'inversement, c'est l'absence de vertu — par exemple dans le cas des "méchants" que nous venons de citer — qui soit nous la fait haïr soit nous fait préférer la mort à la vie. Sans vertu, l'homme retourne à ce néant originel, à ce gouffre qui le confond avec l'animalité, ce qui tend à prouver encore une fois que le sens que le Tostado donne à la vertu se confond avec ce "remède contre le péché" que la théologie médiévale identifie avec les vertus théologiques. Plutôt mourir, donc, que de vivre sans vertu :

« Enpero mayor bien que todos estos perdio el que la virtud perdio. Et avn callando alguna vez de los bienes de la fortuna de los quales del todo auiamos de callar quando de los bienes verdaderos fablamos avn de la vida la qual entre todas las otras cosas a nos es mas amada conuenientemente se puede dezir que mas bienauenturados morimos moriendo quedando entera et sin mouimiento la virtud que perdida la virtud guardemos la vida. Ca mejor es a nos et non de poco, morir onbres, de biuir bestias. Que diferençia hay entre el onbre & las bestias perdida la virtud; verdaderamente non ay alguna diferençia. Mas avn es otra cosa allende, ca el ombre malo es peor que todas las bestias ya non seyendo onbre, mas la mas fiera de todas las bestias, lo qual claramente assigno el nuestro Aristotiles en el septimo de las Ethicas, tractando de la moliçia et de la bestialidad, diziendo : "semejante es comparar el ombre injusto a la injustiça, ca el ombre injusto es ansí commo ambas estas cosas et peor diez mill vezes, et mas cosas fara vn ombre malo que vna bestia". Esso mismo dixo en el primero de las politichas en el primero .c. : "ansí commo el mas perfecto & mejor de todos los animales es el ombre, ansí apartado de la ley et justiça es el peor de todos, teniendo armas muy graues. El ombre non teniendo armas nasce para la virtud & prudenciã, las quales estando por el contrario, <es> el mas peor de todos, por lo qual muy falso es et muy apartado et sin virtud et muy malo en el comer et el acto venereo" »¹⁴⁷

On ne saurait être plus près du *topos* humaniste de la *dignitas hominis*, une dignité d'homme que le *conatus* biologique ne peut pas même altérer. Mourir homme, plutôt que vivre comme une bête; mourir homme, c'est-à-dire en possession de la vertu, de

¹⁴⁵ Ibid., fol. 48v b.

¹⁴⁶ Ibid., fol. 42r b.

¹⁴⁷ Id.

l'excellence humaine. Or, pour appuyer cette idée, le Tostado se sert de l'idée aristotélicienne — que les tenants de la *dignitas hominis* reprennent aussi — selon laquelle l'homme peut être soit un parangon de perfection, soit le paroxysme du mal. L'homme sans vertu n'est pas uniquement semblable aux bêtes, il les surpasse en méchanceté puisqu'alors il met toutes ses facultés au service du mal. L'homme sans vertu est semblable à l'ange déchu. Il transforme toutes ses qualités en défauts, il devient diabolique. La perte de la vertu inverse entièrement l'idéal humain : il passe du degré le plus haut de l'échelle des êtres créés au degré le plus bas.

Mais qu'en est-il de la vertu lorsque nous devons la préférer non pas à la vie mais au regard de la société sur nous? Autrement dit, la vertu est-elle aussi supérieure à la renommée? Le Tostado traite cette *quæstio* au chapitre 112 du *Breuioloquio*, dans la partie consacrée aux *præcepta* de l'amitié vertueuse. Pour le Tostado, il s'agit d'une question ardue, exigeant un examen attentif, du fait de la proximité entre vertu et « fama »¹⁴⁸ : « La fama, o el buen nonbre, avnque non sea virtud nin acto de virtud, enpero ella viene en pos de la virtud et nobles fechos »¹⁴⁹. Pour résoudre cette *quæstio*, le Tostado commence par établir des distinctions afin de mieux cerner le concept de « fama ». Ainsi la distingue-t-il de la « honra »¹⁵⁰. A son tour la « honra » se divise en deux. Dans un sens, elle correspond à une dignité sociale¹⁵¹, et dans l'autre elle concerne les honneurs rendus en témoignage de vertu¹⁵². La première « honra » est entièrement le fruit de la fortune et la deuxième ne dépend pas entièrement de nous. Mais l'une ou l'autre peuvent être délaissées au profit de la vertu, c'est-à-dire au nom de l'amitié :

« Pues así como todas las otras cosas son de dexar et del todo menospreçiar por el amigo, así sin alguna dubda es de dezir de estas cosas, & a esta honrra podemos libremente rrenunçiar et dexar. »¹⁵³

De même, pour la deuxième : « Enpero si avn podiésemos a esta honrra rrenunçiar o dexar la, más aýna la deuríamos dexar que a la fama »¹⁵⁴. Le choix devient plus

¹⁴⁸ « De la fama que es buen nonbre et olor de virtud paresçe seer más duro que de todos los suso dichos » (*Breuioloquio*, fol. 59v a).

¹⁴⁹ Id.

¹⁵⁰ « Ca la fama & la honrra tienen entre sí grande diferençia » (Ibid., fol. 59v b).

¹⁵¹ « ca honrras llaman aquí algunos prinçipados o poderíos a los quales está anexo grande honrra. Estas dignidades et poderíos se cuentan en los bienes contençiosos de la fortuna » (Id.).

¹⁵² « Otra honrra es la qual dezimos seer rreuerençia dada en testimonio de virtud, & esta es mas conjuncta con la virtud que la dignidad o el poderio. A esta non podemos nos libremente rrenunçiar porque non es bien de nos posseydo, nin quasi posseydo, & avnque nos non queramos & avnque fuyamos, si fuéremos buenos nos seran dadas grandes honrras de los varones virtuosos. Así como contesçia a los sanctos los quales en quanto mas fuýan de las honrras mas los honrrauan » (Id.).

¹⁵³ Id.

délicat entre la « fama » elle-même et la vertu. En effet, les honneurs sont quelque chose d'aléatoire, mais la « fama », la renommée, le renom, concernent directement l'idée que l'on se fait de sa vertu. De ce fait, la perte la « fama » débouche sur le mépris social, sur l'assimilation à la "méchanceté" et donc, en quelque sorte, sur une perte de la vertu elle-même :

« Ca avnque non fuessemos honrrados podriamos seer tenidos por virtuosos, et non sera tirada nuestra buena fama. Enpero, si nos dexamos la fama, la buena oppinion que de nos tienen sera manzillada. Mas ante seremos despreçiadados, ansi commo aquellos que seyendo verdaderamente malos auiamos fingido seer virtuosos, trayendo en nos vna semejança suya. Pues non ha algun bien que mas graue sea de dexar que la oppinion de nos [sic] conçevida tienen, que seamos virtuosos, et esta llaman fama »¹⁵⁵

La « fama » rend donc la vertu manifeste, c'est pour cela que d'aucuns ont pu préférer la « fama » à la vertu, même s'ils étaient « amadores & zeladores de ella »¹⁵⁶. Le Tostado illustre cette idée par un exemple bien connu, tiré de l'histoire romaine. C'est celui de Lucrece, violée par Sextus, qui préféra se donner la mort plutôt que de voir sa renommée souillée¹⁵⁷. C'est cet exemple qui permet de passer à la *determinatio*. Même si Lucrece est réputée pour son amour de la vertu, sa préférence pour la

¹⁵⁴ Id.

¹⁵⁵ Id.

¹⁵⁶ Id.

¹⁵⁷ La figure exemplaire de Lucrece, dont le Tostado emprunte le récit à Tite-Live et à saint Augustin, se retrouvera, d'ailleurs, dans la plupart des oeuvres castillanes du xv^e rédigées « en defensa de las claras mugeres » lors de la fameuse querelle entre anti-féministes et pro-féministes. La version du Tostado est la suivante : « Ansi paresçe de Lucreçia, la qual se pone ansi commo flor de las mugeres rromanas, a la qual commo Sexto Tarquino, fijo de Tarquino el soberuio, el qual era entonçe rrey de los rromanos & fue septimo et postremero, solicitasse a adulterio de la qual fuera en su posada vna noche acogido, porque era pariente de su marido Colatino. Passadas muchas blanduras de amadores & muchas amenazas estouo siempre firme, & quando el apretando la espada paresçia que degollar la quisiesse, sin temor por guardar la castidad esperaua la muerte, escogiendo mas de la vida que de la castidad seer priuada. Et, commo con estas artes de engaño de su mal conçeбimiento alguna desseada salida non viesse, amenazola diziendo que la mataria & ençima del lecho de su marido pornia con ella vn sieruo de su casa degollado para questo fuesse testimonio a su marido Colatino, et a todos los otros romanos, que ella en adulterio moriera. En lo qual ella llagada de vn muy estraño dolor la fama de sus virtudes en esto seer manzillada, la qual ella tenia speçial entre todas las dueñas rromanas, que escogiesse non sabia. A la fin, avnque non complidamente, consintio a Sexto Tarquino, solicitador de adulterio. Este peccado ligeramente encobrir se podiera, & avnque su marido lo sopiera, la perdonara la [sic]. Enpero, porque amaua la virtud, en el dia següente, faziendo llamar a su marido, el qual entonçe fuera de la çibdad en la pelea estaua, & a su padre, veyendo con grande amargura de su coraçon contado en lagrimas lo que fecho auia. Conçeбiendo desseo de morir tenia so su vestidura vn cuchillo ascondido, en señal de adulterio padeseçido contra su voluntad. Et con llorosas palabras, poniendo termino en su narraçion, ferendosi varonilmente con el escondido cuchillo, cayo muerta. De lo qual Tito Liuio, en el primero libro Ab urbe condita, et Augustino en el libro De ciuitate dei, libro primero .c. xix. Esta Lucreçia, la qual entre las romanas mugeres mucho es ensalçada, avnque a la virtud amasse enpero a la fama mas preçio, escogiendo mas que la virtud peresçiesse que la fama » (*Breuilloquio*, fol. 59v b–60r b).

« fama » relève plutôt d'une insuffisance de vertu. L'homme véritablement vertueux ne doit rien placer au-dessus de la vertu. La vertu est un bien absolu :

« Enpero esto viene del non cumplido desseo de las virtudes. Ca el que verdaderamente ha la virtud, como ella sea mejor que todos los otros bienes, judgara que ella mas se deue amar que todas las otras cosas & quando dan a escoger que aya de peresçer vno o otro, mas auemos de escoger que peresca qual quier, que la virtud rresçiba algun dapno. »¹⁵⁸

Ainsi, la théorie aristotélicienne de l'amitié vertueuse conduit le Tostado à placer la vertu même au-dessus de la « fama ». On peut alors se demander comment une telle idée de la vertu et de la « fama » a pu être perçue par les destinataires du *Breuioloquio* eu égard aux représentations courantes de ces notions à l'époque où le Tostado rédige son traité. Si on s'en tient sommairement à ce qui est exposé par María Rosa Lida de Malkiel dans son étude sur la « fama » dans la production littéraire castillane¹⁵⁹, on peut dégager essentiellement deux positions au sujet de la « fama » dans les discours antérieurs au XV^e siècle. L'un correspond à l'univers du métier de clergie, l'autre à celui de la haute noblesse du XIV^e siècle qu'incarne Don Juan Manuel. Traditionnellement, la « fama » est le moyen d'obtenir une gloire éternelle, immortelle, ce qui ne s'éloigne guère du point de départ de la conception antique de cette notion. De ce fait, elle devient vite la condition même de la dimension héroïque du personnage littéraire. En effet, « fama » va de pair avec « fazaña », ce qui explique que les textes les plus importants pour comprendre cette idée soient ceux qui cherchent à élever au rang de héros certains personnages emblématiques ou exemplaires, vite transformés par le texte littéraire en modèles de la conduite de vie que les auteurs tentent de véhiculer auprès du public et qui est celle que ce même public conçoit. Aussi trouvera-t-on de tels discours sur la « fama » dans des oeuvres comme le *Apolonio* et, surtout, dans le *Libro de Alexandre*. Or, dans un texte comme ce dernier, on rencontre d'abord une synthèse entre l'idée traditionnelle de « fama », comme condition de l'immortalité, et les idéaux chevaleresques guerriers correspondant à l'attente des destinataires. L'auteur reprend ses sources textuelles, en l'occurrence l'*Alexandreis*, pour les adapter à un archétype chevaleresque¹⁶⁰. Cet archétype passe, bien entendu, par les règles de la chevalerie, dont le premier commandement est la recherche de "faits exemplaires" qui puissent accroître le

¹⁵⁸ Ibid., fol. 60r a.

¹⁵⁹ Cf. M. R. LIDA DE MALKIEL, *La Idea de la Fama en la Edad Media Castellana*. México : Fondo de Cultura Económica, 1952.

¹⁶⁰ « amolda[r] a su arquetipo de aventura caballeresca », M.R. LIDA, *op. cit.*, p. 169.

renom du chevalier¹⁶¹. Mais on observe dans cette conception de la « fama » un double mouvement antinomique : tantôt la « fama » se confond avec la gloire du renom et correspond à l'idéal chevaleresque des destinataires; tantôt elle perd toute sa valeur pour n'incarner que la vaine gloire du monde. Alors, la vraie « fama » est celle qui reste dans la mémoire des hommes et qui retire toute sa valeur spirituelle de la fonction didactique qu'elle exerce auprès des hommes : le souvenir des actions héroïques d'un personnage comme Alexandre devient *exemplum* d'une vie modèle.

On peut voir dans cette dualité l'ambiguïté des auteurs de la clergie. Par leur formation, ils déploient une vision spirituelle de la « fama » alors qu'ils retrouvent, dans l'attention de leurs destinataires, les idéaux chevaleresques de la gloire mondaine, en accord avec la tradition épique populaire. Selon cette première représentation, la « fama » reste une valeur individuelle qui donne un nom et même une essence à un chevalier. A la suite de cette représentation, certains textes, comme le *Poema de Fernán González*, étendront au collectif cette recherche de la « fama ». Elle pourra alors être affectée à une classe, à un lignage, à un peuple, et, surtout, elle sera un regard collectif : « aguijón de la honra entendida como sanción social »¹⁶². Or cette idée de "sanction sociale" est à l'origine de la deuxième représentation. Dans ce cas, l'introduction du social dans la compréhension de la « fama » implique, non pas tellement l'acquisition d'une position, mais bien plutôt la reconnaissance et la consolidation d'un état de fait. C'est ainsi que l'infant Don Juan Manuel entend l'idée de « fama ». Elle n'est plus la conquête d'un renom mais le maintien et l'accroissement d'un nom. Outre les particularités de la personnalité politique et sociale de l'infant, dans lesquelles M.R. Lida situe les raisons de ses opinions sur la « fama »¹⁶³, le point de vue de Don Juan Manuel incarne l'idée que se fait la haute noblesse pré-trastamarienne de sa position sociale. Il s'agit de veiller au maintien des acquis féodaux issus des différents élargissements géo-politiques du royaume castillan depuis Ferdinand III, et à l'époque Alphonsine, dans un clair souci des intérêts privés, c'est-à-dire l'« estado » et le « provecho »¹⁶⁴. L'idée chevaleresque et

¹⁶¹ « El primer mandamiento del caballero, aquí mucho más expresamente que en el Apolonio, es buscar cómo acrecentar su reputación » (M.R. LIDA, *op. cit.*, p. 171)

¹⁶² M.R. LIDA, *op. cit.*, p. 198.

¹⁶³ « la fisonomía moral que se revela en sus escritos concuerda en un todo con cuanto se sabe de su borrascosa y nada ejemplar vida pública de noble levantisco, poseído de codicia y arrogancia poco comunes aun en su casta » (*op. cit.*, p. 208)

¹⁶⁴ « No es la de don Juan Manuel la actitud ingenua de los trovadores que ponen la excelencia caballeresca al servicio de Dios; su ambición inequívoca es cumplir con todas las prescripciones eclesiásticas a la vez que velar suspicazmente por la prosperidad y prestigio de su lugar en la sociedad. 'Llevar adelante' su estado, provecho u honra es una expresión favorita de don Juan Manuel, mil veces repetida » (M.R. LIDA, *op. cit.*, p.211)

presque "nationale" de la « fama » trouve ici à se féodaliser, à incarner la manifestation d'un pouvoir privé. Le discours de Patronio, dans le *Conde Lucanor* ne fait point de doute à ce sujet. Au début de la quatrième partie, il précise que quiconque suivra ses conseils « que le cumpliran asaz para salvar su alma et guardar su fazienda et su fama et su honra et su estado »¹⁶⁵. Autrement dit, le point de vue eschatologique est fort réduit, il ne concerne qu'un salut "minimal" — et non pas un vrai souci d'immortalité —, par rapport à l'idée d'une gloire dans le monde qui prend nettement le dessus. Et elle prend le dessus parce que prévaut le regard social sur soi, le jugement valorisant de la société, qui fait que l'homme doit avant tout chercher à vivre « honrado et preciado », comme l'indique Don Juan Manuel dans le *Libro del Caballero e del escudero*. Dès lors, la « fama » coïncide pleinement avec la gloire, dans une même focalisation non pas sur l'immortalité héroïque mais sur la défense du rang social¹⁶⁶. Cette conception de la « fama » ne fait, d'ailleurs, que confirmer ce que nous avons affirmé au sujet de l'amitié dans ce genre de textes. La position sur l'amitié, dans le didactisme de Don Juan Manuel, correspond tout à fait à ce même souci de sauvegarder les intérêts de la sphère privée. On se rappelle que dans *De las maneras del amor*, Don Juan Manuel conseille à son fils, par dessus tout, de ne jamais perdre pour un ami son rang social, comme dans le cas de l'« amor de varata » :

« pero sienpre guisat de fazer por el lo que debieredes, en guisa que finquedes sin vergüença. Et tan vien en esto, commo en todas las otras cosas, vos consejo que ante vos aventuredes al danno que a la vergüença, seyendo por egualdad ».¹⁶⁷

Nous avons dressé ce tableau succinct de la situation de la « fama » avant le xv^e siècle parce que ces deux représentations que nous avons dégagées vont se fondre à l'époque du Tostado pour façonner de nouvelles attitudes face à ce problème. En quelque sorte, on assiste à une synthèse des représentations antérieures. D'une part, le xv^e siècle connaît un retour aux idéaux chevaleresques, tels qu'ils pouvaient être exprimés dans le métier de clergie, dans l'épique populaire, mais aussi dans la littérature chevaleresque étrangère dont la diffusion devient de plus en plus importante. D'autre part, est maintenu le mouvement de particularisation, d'individualisation des attitudes et des représentations qu'avait inauguré l'époque de Don Juan Manuel, ce qui va sensiblement modifier la mise en application de ces

¹⁶⁵ Le texte est cité par M.R. LIDA, p. 211.

¹⁶⁶ « Don Juan Manuel no teoriza jamás sobre la fama póstuma sino, según se ha visto, sobre la fama como opinión de la sociedad equivalente a la honra » (M.R. LIDA, *op. cit.*, p. 216)

¹⁶⁷ « De las maneras del amor » (in *Libro enfenido*), l. 155-158.

idéaux chevaleresques. La conjonction de ces deux courants fait que, désormais, la recherche de la « fama », affirmée dans les textes avec plus de vigueur que jamais, cache très souvent le désir de promotion sociale d'une partie de la noblesse qui voit dans la consolidation du pouvoir des Trastamare et dans l'éclosion de nouveaux réseaux d'influences politiques l'occasion d'accroître titres, biens et rentes et, par conséquent, sa reconnaissance sociale. L'époque de Jean II coïncide avec ce mouvement d'ascension sociale et politique de certains membres d'une noblesse considérée jusque là comme petite ou moyenne. La « fama » n'est plus tant le fait des "grands" que la volonté de pouvoir des "petits". Aussi, il semblerait que les plus illustres membres de la noblesse castillane se soient peu soucié de cette conception de la « fama ». Tel est le cas, aux dires de M.R. Lida, d'Iñigo López de Mendoza pour qui le renom dû aux « fazañas » et la mémoire sont plus importants que la gloire personnelle¹⁶⁸.

C'est peut-être ainsi que l'on peut comprendre le mouvement de mythification de la chevalerie que connaît cette époque. Il est davantage la conséquence d'une situation de crise que l'exaltation qui accompagne un temps de splendeur, comme celui des XII^e et XIII^e siècles. La multiplication des traités de chevalerie mais aussi le développement de la figure du "chevalier errant" qui parcourt les royaumes à la recherche de « fama »¹⁶⁹ n'est pas uniquement le signe d'une adaptation des conduites à des modèles littéraires en vogue; on peut y voir aussi le souci de revitalisation d'un ordre social en crise dont le comportement, bien éloigné de ses idéaux et sa fonction sociale originels, a pu provoquer des révoltes populaires¹⁷⁰ et nécessiter l'intervention royale. En tout état de cause, c'est d'une telle conception de la « fama » chevaleresque que témoigne un genre littéraire nouveau, la chronique privée, dont l'éclosion est justement à mettre en rapport avec cette ascension politique et sociale de certaines individualités dont nous parlons. Qu'il s'agisse du *Victorial* de Díez de Games, de la *Cronica de don Alvaro de Luna*, ou d'autres oeuvres postérieures, on retrouve sans cesse cet « enlace entre fama y caballería », pour reprendre l'expression de M.R. Lida¹⁷¹, qui fait de la renommée du chevalier une question de regard social. Par exemple, lorsque Pero Niño se trouve à Paris, Díez de Games s'écrie :

¹⁶⁸ L'érudite argentine écrit à propos du marquis de Santillane, « no demuestra sincera pasión de fama » (*op. cit.*, p. 276). De mêm, Pulgar précise : « Tenia grand fama & claro renombre en muchos reinos fuera de España, pero reputava mucho mas la estimacion entre los sabios que la fama entre los muchos » (*Claros varones*, p. 24. Cf. note 28, p. 245).

¹⁶⁹ Cf. M. de RIQUER, *Aproximació a Tirant lo Blanc*, Barcelona : Quaderns Crema, 1990, chap. I "Cavallers errants i senyors bregosos".

¹⁷⁰ Cf. Carlos BARROS, *Mentalidad justiciera de los irmandiños, siglo XV*. Madrid : Siglo XXI, 1990.

¹⁷¹ *Op. cit.*, p. 232.

« La fama iba por toda la çudad fablando de vn español que andava en la justa tan maravilloso cavallero, e tantas valentías fazia... La gente era tanta a mirar, que non podia yr hombre por las calles. »¹⁷²

De même, la *Cronica de don Alvaro de Luna* ne manque pas de faire état de la « fama » chevaleresque conquise par le Connétable de Castille. Or, dans tous ces textes, la « fama » est utilisée comme une justification de la position sociale acquise par les personnages. La « fama » devient le moyen, et, pour ainsi dire, le seul moyen, d'une légitimation totale de l'ascension politique et sociale. On a suffisamment prouvé sa grandeur si on a acquis de la « fama », quels que soient les moyens employés¹⁷³.

Il était important de faire le point sur cette notion de « fama » à l'époque du Tostado pour pouvoir mesurer l'impact des idées contenues dans le *Breuilloquio* au sujet de l'amitié vertueuse, et ce, d'autant plus que la version castillane de cette oeuvre s'adresse aux membres de la cour de Jean II, à ces personnages, comme Alvaro de Luna, dont on a vu qu'ils tirent leur valeur politique et sociale de cette idée chevaleresque de la « fama ». Or, justement, le Tostado subordonne la « fama » à la vertu; les valeurs guerrières aux valeurs éthiques; l'intérêt individuel au profit collectif; les inimitiés à l'amitié vertueuse. En outre, l'idée de vertu a, chez le Tostado, des implications politiques qui font d'elle, et non pas de la « fama », le propre du système politique idéal. Dans le *Breuilloquio*, le Tostado place, à maintes reprises, le régime politique "le plus convenable" dans l'« aristocratie ». Mais il entend ce terme au sens aristotélicien, c'est-à-dire non pas le gouvernement de ceux qui ont acquis une valeur sociale, ce qui serait plutôt le propre de la "timocratie", mais celui des vertueux¹⁷⁴. Or, l'excellence de la vertu n'est pas quelque chose

¹⁷² Ed. de J. de M. CARRIAZO, Madrid, 1940, p. 239. Le texte est cité par M.R. LIDA, *op. cit.*, p. 236.

¹⁷³ Il convient, à ce sujet, de remarquer une certaine évolution dans les discours sur la « fama ». A partir de la deuxième moitié du XV^e siècle, la recherche de la « fama » ne pourra se faire que dans le respect des contraintes et des règles d'une chevalerie devenue beaucoup plus théorique à la suite de la diffusion des nouveaux traités de chevalerie. La trajectoire d'un personnage comme Tirant le Blanc, même si elle est emblématique de cette ascension sociale du chevalier, reste un parcours initiatique fait de difficultés et d'entraves imposées par les sévères règles de la chevalerie. Cela présuppose l'idée qu'à l'époque de Joanot Martorell on a ressenti le besoin de distinguer une bonne et une mauvaise chevalerie; une chevalerie grâce à laquelle on peut facilement acquérir renom et biens de fortune, et une autre — celle de Tirant —, difficile et surtout désintéressée. Ce besoin vient sans doute des excès de la justification par la chevalerie de l'époque immédiatement antérieure.

¹⁷⁴ « [...] et en las timocratias en las quales los que yualmente valen egualmente rrigen, et en las aristocraticas politias en las quales rrigen solamente los virtuosos segund diferencia de mayor o menor virtud » (*Breuilloquio*, fol. 40v b). De même, « [...] prinçipado aristocratico, conuiene saber segund la virtud en esta manera : que al mas exçellente den mayores cosas a rregir & al menos exçellente den menores » (Ibid., fol. 38r a). Cf. aussi le *De Optima politia* du Tostado : « Régimen aristocrático es aquel en en que el gobierno es aristocrático, es decir, virtuoso, según el grado de

d'acquis, de même qu'elle se passe de tout regard extérieur, social. A l'idée chevaleresque d'une excellence conquise par les « fazañas » et tributaire du renom, de la reconnaissance sociale, le Tostado substitue l'excellence intrinsèque et, pour ainsi dire, innée de la vertu. C'est par les qualités propres de l'homme, par ses qualités spirituelles, qu'il peut être dit excellent et non pas par des actions, comme celles qui procurent de la « fama », somme toute soumises à la fortune. Certes, on l'a bien vu, le Tostado accorde une grande importance à la « fama », ne serait-ce que parce qu'il ne saurait faire entièrement abstraction de son époque et, en outre, parce que l'idée de *doxa* est aussi fondamentale dans la pensée greco-latine. Mais cette « fama » ne peut en aucune manière être préférée à la vertu; on ne peut nullement délaissier la vertu au nom de la « fama ». Cela est d'une importance capitale pour ce qui est de l'amitié.

Si nous nous sommes étendu sur l'idée de « fama », c'est parce que le Tostado se pose la question de savoir si la sauvegarde de la « fama » peut être préférée à l'amitié. Or, notre auteur est tout à fait catégorique sur ce point. L'amitié vertueuse passe, en toutes circonstances, avant la « fama » :

« Si alguno veyendo a su amigo puesto a la muerte o a grandes peligros non lo libra por miedo de perder su buena fama faze contra ley de los amigos & non tiene entrañas de amor nin puede conseruar la verdadera virtud. Pues necçessario es que el onbre veniendo a tal estrechura pierda la verdadera virtud quedando le buena fama de virtudes, o perdida la fama tenga la verdadera virtud & mayor que ante era. Enpero si alguno escoja mas la fama que la virtud, non es amador de la virtud. Pues la fama, ansi commo todos los otros bienes, dexara el virtuoso por su amigo. »¹⁷⁵

Pour le Tostado, l'amitié n'est vraiment vertueuse que si l'ami arrive à se débarrasser de tout ce qui touche à ses intérêts personnels, égoïstes. C'est dans ce sens qu'il est question ici de la « fama », comme l'indique, d'ailleurs, le possessif (« *su* buena fama »). La recherche de la « fama » correspond à une volonté individualiste que le Tostado ne cesse d'enrayer dans sa vision de l'amitié. On a vu que ce raisonnement s'applique aussi aux biens de fortune dont le seul usage "vertueux" est collectif. De même, il est tout à fait en adéquation avec ce "passage dans l'Autre" que constitue

virtud; de manera que existe algún pueblo ordenado de tal modo que en él los gobernantes se eligen conforme a su virtud, y así, el que es más virtuoso en lo que al régimen político se refiere, gobierna más, y al que es menos virtuoso se le encomienda un mando menor, siendo por tanto muchos los gobernantes ». *De Optima politia*, première conclusion (trad. de J. CANDELA MARTINEZ, « El *De Optima politia* de Alfonso de Madrigal, El Tostado », *Anales de la Universidad de Murcia. Derecho* 13 [1954-1955], pages 61-108, p. 94).

¹⁷⁵ *Breuioloquio*, fol. 60r b.

l'amitié vertueuse : si nous offrons notre être à l'ami, il serait absurde de penser d'abord à notre réputation plutôt qu'à l'ami.

On peut alors se demander comment un tel discours a pu être perçu, tellement il va à l'encontre des mentalités individualistes, et tellement le point de vue sur la « fama » contraste, comme nous avons pu le voir, avec les pratiques et les représentations de ce concept à l'époque de Jean II. Peut-être sont-ce justement ces mêmes pratiques et ces mêmes représentations qui justifient l'insertion de ces idées universitaires dans les cercles politiques de la cour. Peut-être y a-t-il dans le propos du Tostado la volonté implicite, à travers une nouvelle vision de l'amitié vertueuse, d'en finir avec cet individualisme de la « fama » chevaleresque à l'intérieur duquel l'amitié n'est jamais qu'une association politique extrêmement instable et fragile. Les différentes "ligues" de nobles en sont bien la preuve. On peut même penser que c'est là que le roi lui-même, Jean II, plaçait tout le « fructo » du traité. De ce fait, il apparaît que l'univers des destinataires laïcs d'une telle oeuvre risque bien de s'être limité à certains milieux éclairés, à certains nobles très cultivés et tout à fait ouverts aux courants humanistes, comme, par exemple, le marquis de Santillane, dont on a vu, par ailleurs, qu'il ne situait pas dans cette « fama » l'idéal de l'action humaine. Mais il y a plus. L'amitié telle que la conçoit le Tostado, à la suite de sa lecture des classiques, implique une série de préceptes et de règles qui la rendaient difficilement recevable au sein de l'individualisme, de l'opportunisme parfois sans scrupules des intrigues politiques de la cour de Jean II. Ces préceptes et ces règles, quels sont-ils?

C. Règles et préceptes de l'« amicitia »

Les conditions d'existence d'une nouvelle conception de l'amitié que le Tostado met en place à partir de sa paraphrase de l'*Ethique* aristotélicienne implique donc une réhabilitation totale du concept antique de vertu. Ce dernier est véritablement la clé de voûte autour de laquelle peut se construire et s'organiser une nouvelle économie des relations humaines passant nécessairement par les liens d'amitié. Mais pour que cette idée d'amitié soit effective et concrète elle doit aussi respecter, outre son attachement à la vertu qui la rend possible, certaines règles d'application. Celles-ci forment le noyau des *præcepta* de l'amitié. Ce sont ces préceptes qui donnent à l'amitié idéale sa réalité concrète. Ils nous permettent de savoir quelle doit être notre attitude à l'égard des amis, de quelle manière nous devons les aimer ou si nous devons plutôt nous faire aimer d'eux. Ils nous permettent aussi de distinguer l'amitié vertueuse des autres formes — imparfaites — d'amitié. Enfin, ces préceptes nous indiquent les devoirs à l'égard des amis que sont tenus de suivre les hommes pour être véritablement vertueux dans l'amitié et atteindre ainsi un bonheur parfait. Aussi la finalité d'un tel discours sert-elle à conférer à l'amitié toute sa valeur eudémonique. Si l'amitié concentre à ce point tous les éléments d'une doctrine et d'un enseignement de morale, c'est aussi et surtout parce qu'elle en adopte le but ultime : rendre l'homme heureux. L'eudémonisme de la théorie de l'amitié est, en quelque sorte, le garant de sa "moralité". Il justifie pleinement sa réalité comme enseignement universitaire, mais aussi sa projection extra-universitaire, sociale : le « fructo » de l'amitié, c'est enseigner comment être heureux en société, ce qui explique aussi la volonté de Jean II de donner au traité du Tostado sa plus grande diffusion, ne serait-ce que parce que l'un des premiers devoirs d'un souverain médiéval est de veiller au bonheur de ses sujets.

1. Une nouvelle conception de la "communication"

Quiconque s'intéresse à l'oeuvre des commentateurs médiévaux se trouve confronté au problème du partage entre la répétition et la production textuelles. Comment mesurer la part d'originalité de l'auteur d'une *expositio* comme le *Breuiquoio*? En effet, si nous nous en tenons au commentaire, nous courons le risque de prêter au commentateur des idées qu'il ne fait que reprendre dans leur

littéralité¹ sans y adjoindre aucune nouveauté, aucune vision particulière. Or, si le Tostado agit de la sorte pour ce qui est de certaines thèses aristotéliennes, et si, en particulier, il se montre d'une fidélité extrême à l'égard de l'éthique du Stagirite dans la théorie de la vertu que sous-tend celle de l'amitié, il faut cependant remarquer, dans maints passages du *Breuilloquio*, des écarts qui nous permettent d'isoler les éléments doctrinaux propres à l'évêque d'Avila. Ces écarts adoptent essentiellement deux formes. Tout d'abord l'*extrapolation*. Le supplément d'information que requiert l'explicitation d'un passage déterminé entraîne un "décrochage" de la paraphrase dans la glose. Cette dernière devient une réinterprétation, une reconfiguration des valeurs sémantiques d'une même expression. Le cas le plus fréquent est l'introduction d'arguments de type théologique pour élucider des idées aristotéliennes. L'autre forme, qui est celle qui nous intéresse tout particulièrement ici, est celle qu'on peut appeler *surdétermination*. En quoi consiste-t-elle? Le commentaire tostadien de l'*Ethique* passe par un double mouvement de traduction. Le Tostado se sert, comme texte de base, d'une traduction latine de l'*Ethique*². En outre, cette version est à son tour traduite en castillan, lors de l'auto-traduction du *Breuilloquio*. Or, les traductions du Tostado sont, le plus souvent, davantage des réadaptations que des traductions littérales³, ce qui fait que certains concepts subissent à nouveau des modifications. Dès lors, il se produit une autre forme d'écart par rapport au texte aristotélien originel qui consiste à figer, par le mouvement des traductions successives, dans un seul et même signifiant, des notions qui apparaissent d'une manière diffuse et multiple dans le texte de départ. A partir du moment où ces notions sont réduites à un seul signifiant apparaît un concept nouveau qui tend, d'une manière centripète, à ramasser, à concentrer le sens et, par conséquent à donner à ces notions une importance qu'elles n'avaient pas auparavant. Autrement dit, le commentateur *choisit* personnellement de réunir sous un même nom, sous un même concept, des notions et des expressions voisines qui se présentent dans le texte originel de manière plurielle. Ce recentrage produit un surcroît de sens, sans lequel il ne saurait fonder un concept à part entière. Il s'agit donc d'une *surdétermination*, c'est-à-dire que le commentaire

¹ Tel semble être le principal écueil d'une étude comme celle de Nuria Belloso Martín, *Política y Humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Valladolid : Universidad de Valladolid—Caja de Ahorros y Monte de piedad de Salamanca, 1989.

² Même si le Tostado fait parfois référence à des concepts aristotéliens en grec, langue qu'il semble connaître, il paraît peu probable qu'il se soit servi d'un manuscrit grec de l'*Ethique* pour réaliser l'intégralité de son travail exégétique. Cela serait, d'une part, contraire aux habitudes universitaires et, d'autre part, il paraît difficile qu'il ait disposé à l'université ou à San Bartolomé d'instruments de travail en grec suffisants pour mener à terme un tel projet.

³ Cf. Pedro M. CATEDRA, « Un aspecto de la difusión del escrito en la Edad Media : la autotraducción al romance », *Atalaya* 2 (1991), p. 67-84.

façon à partir d'éléments épars un concept unique qui, de ce fait, devient sursignifiant. Tel est le cas, dans le *Breuilquoio*, du concept de "communication".

a) Le concept de communication

Il n'y a pas, à proprement parler, dans les passages de l'*Ethique* d'Aristote consacrés à l'amitié ce qui serait une théorie de la "communication". Bien entendu, l'un des préceptes fondamentaux de la relation d'amitié est que les amis se communiquent leurs secrets et qu'ils aient une vie en commun qui ne souffre point les longues absences, *et cætera*. Mais pour exprimer cette idée, Aristote se sert d'expressions différentes en fonction des circonstances. Tantôt, il sera question d'avoir "du temps et des habitudes communes"⁴, tantôt de "partager [son] existence"⁵ ou de "passer son temps en compagnie de..." ou de "vivre ensemble"⁶, ce qui est aussi exprimé par l'expression "la vie en commun"; tantôt on affirmera que l'amitié "est une communauté"⁷... Il nous a paru plus simple de citer ces expressions dans leur traduction française, mais il en est de même pour les traductions espagnoles, même anciennes. Si on prend l'exemple de la traduction de Pedro Simón Abril⁸, qui est la première traduction castillane "scientifique" de l'*Ethique* réalisée, au XVI^e siècle, directement à partir du grec, on trouve, aux mêmes passages, des traductions semblables, telles que : "necesidad de tiempo y de comunicacion"⁹, "larga conversacion"¹⁰, "vivir juntos de compañía"¹¹, "el vivir en compañía", "quieren conversar con los amigos", "conversando cada uno dellos en aquello que mas le agrada de todas las cosas de la vida", "porque deseando vivir con sus amigos hacen estas cosas, y comunicanlas con aquellos con quien les agrada el vivir en compañía"¹², *et cætera*. Or, toutes ces expressions se trouvent, dans le *Breuilquoio*,

⁴ Cf. *E.N.*, VIII, 4, 1156b 26, trad. Tricot, p. 392.

⁵ *Ibid.*, 6, 1157b 7, p. 395.

⁶ *Ibid.*, p. 396.

⁷ Pour ces dernières occurrences, voir surtout *E.N.*, IX, 12, "<La vie commune dans l'amitié>", 1171b 29 à 1172a 14.

⁸ La traduction de Simón Abril fut éditée pour la première fois par A. BONILLA Y SAN MARTIN, en 1918, à la demande de l'Academia de Ciencias Morales y Políticas. Cette transcription du manuscrit de la B.N. de Madrid a été rééditée plus récemment par Antonio Alegre, *Etica a Nicómaco (traducción de Pedro Simón Abril)*, Barcelona : Ediciones Orbis, col. "Historia del pensamiento" 65-66, 1984. Nous renvoyons ici à cette édition.

⁹ *Ed. cit.*, p. 76.

¹⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹¹ *Id.*

¹² Ces dernières expressions se trouvent p. 124.

réunies autour d'un seul et même terme, celui de « *comunicaçion* », et ses variantes grammaticales, « *comunicar* », « *comunicable* », « *comunicante* »... Certes, chez Simón Abril apparaît, au moins une fois, la notion de "communication", mais elle n'est qu'une des expressions possibles. Le Tostado, en revanche, a voulu donner à cette idée diffuse qui se retrouve dans maint passage des livres VIII et IX de l'*Ethique*, une expression unique. Loin d'être une facilité de traducteur, nous pensons qu'il faut voir dans cette démarche la volonté explicite de sur-conceptualiser, à travers un signifiant unique, ce qui a dû paraître aux yeux du Tostado comme le précepte le plus important de la théorie aristotélicienne de l'amitié. En effet, une telle surdétermination n'est vraiment utile que si elle se porte sur un concept dont on peut penser qu'il a retenu l'attention du commentateur, qu'il a fait l'objet d'une intention précise. Ces conditions étant réunies, la surdétermination d'un concept nous renseigne sur la *lecture*, c'est-à-dire l'interprétation du commentateur lui-même.

Pour le Tostado l'amitié est communication. Et ce, dans une pluralité de sens¹³ qui tente de rendre compte de toutes les manifestations de la relation d'amitié. Le concept de communication est, aux yeux du futur évêque d'Avila, le seul qui puisse exprimer la complexité des actions et des situations qui relèvent du rapport d'amitié. Aussi introduit-il dans la langue castillane la grille de signification "technique", "savante", du terme *communicatio* dont la polysémie lui offre un éventail d'expressivité qu'il ne manque pas d'utiliser dans son traité. En effet, la *communicatio* se déploie dans deux directions sémantiques parallèles, l'une concrète, l'autre abstraite. La première concerne la racine *communis*— commun, général, qui appartient à tous — qui a donné plusieurs sens en relation avec l'idée de communauté et donc de partage : mettre en commun, avoir en commun; donner une part de quelque chose à quelqu'un, ou, inversement, prendre sa part, participer à; mettre en rapport; rendre commun. L'autre direction est celle qui présuppose le langage et, plus exactement, la parole. C'est de là que vient le sens moderne de "communication". Etant donné que seul le langage et sa réalisation, la parole, nous permettent de "partager", de "mettre en commun" les choses abstraites, on en est venu à faire de la communication le principe même de la relation qui permet de rendre commune à deux êtres une "information", ce que les théoriciens modernes de la communication appelleront un "message". Or, cette dualité sémantique du concept de communication

¹³ En effet, le terme « *comunicaçion* » est employé, par le Tostado dans des sens bien différents. Il passe à signifier d'une manière générale, toute forme de lien, de structure, toute voie par laquelle une union peut se faire entre des objets. Ainsi, il existe, entre les parents et les enfants une « *comunicaçion de substancia* » (fol. 15v b). De même, il peut aussi avoir le sens de « *regimiento* », c'est-à-dire de forme d'association. Il existe, par exemple entre les conjoints, une « *comunicaçion yconomica* » (fol. 9v a). Il s'agit sans doute d'un des concepts les plus employés dans le traité du Tostado.

va tout à fait de pair avec l'idée que se fait le Tostado, à la suite d'Aristote, de l'amitié. L'amitié est communauté autant des choses concrètes que des choses abstraites; communauté des biens mais aussi communauté des mots, alors que l'amour et la bienveillance sont plutôt une communauté de regards¹⁴. Cette dualité recoupe, en outre, celle de l'homme lui-même, celle de son espace privé et de l'espace public qui l'entoure. L'amitié est communication aussi bien avec la Communauté que dans l'Intimité, ou, pour reprendre des notions qui nous sont désormais familières, elle est concorde autant qu'union avec l'Autre et avec soi. Par l'amitié l'homme "communique" avec lui-même, avec son égal et avec les autres hommes. Les différents sens de la communication servent donc à faire état des différentes formes d'amitié.

Une telle efficacité conceptuelle n'a donc pas été sous-exploitée par le Tostado. Mais cette conception de la communication, dont les sens sont empruntés à la langue latine, exige, dans le cadre d'un traité en castillan, destiné à un public laïc, quelques éclaircissements. En effet, trop satisfait des possibilités que la *communicatio* lui offrait en latin pour traiter la question de l'amitié, le Tostado n'a pas voulu se défaire du concept en passant à la langue castillane, quitte à devoir en expliciter le sens. En effet, une traduction qui aurait préféré la « pureza de la fermosura de las vulgares palabras »¹⁵ à la technicité du langage employé¹⁶, devant nécessairement passer par des latinismes, aurait été amenée à distinguer par des mots différents ce qui, dans la *communicatio*, avait trait soit au partage soit à la parole. Dans le castillan de l'époque du Tostado, aucun mot ne réunit les deux directions sémantiques. Pendant tout le xv^e siècle, « comunicar » et « comunicacion » n'existent que comme latinisme savant et signifient surtout l'idée de participation, comme l'indique Alonso de Palencia, dans son *Vocabulario* : « comunicar es iuntamente participar de vna cosa. Comunicarium lo que se comunica o participa »¹⁷. Quant à l'autre direction sémantique, elle est surtout évoquée par le mot *conuersar* et *conuersacion*. Sans doute, avons-nous avec *conuersar* le terme le plus proche de *communicatio*, puisque le Tostado lui-même le présente comme un équivalent castillan : « Es comunicar lo que nos vulgarmente llamamos conuersar »¹⁸. Pourquoi ne pas avoir choisi, alors, de traduire

¹⁴ Cf. *supra*, p. 267.

¹⁵ Cf. le prologue à Jean II du *Breuilloquio*, fol. 2r b.

¹⁶ Tel est, d'ailleurs, le point de vue du Tostado sur son auto-traduction du latin en castillan : « Esso mismo yo mas cure este interpretacion mas ser fructuosa que fermosa o curiosa » (Id.).

¹⁷ A. de Palencia, *Universal Vocabulario*, Sevilla, 1490, fol. 88b. Cité par Martín ALONSO, *DME*, p. 741, qui précise : « hacer a otro partcipe de lo que uno tiene ».

¹⁸ *Breuilloquio*, fol. 28v b.

systématiquement *communicatio* par « conuersaçon » et *communicare* par « conuersar »? La réponse se trouve dans les limitations sémantiques du terme « conuersar ». En effet, celui-ci s'applique essentiellement d'une manière intransitive pour exprimer un espace conversationnel, l'intimité d'un dialogue et, par extension, le fait d'être en compagnie de quelqu'un, ou de fréquenter assidûment quelqu'un¹⁹. Il n'arrive donc pas à rendre tout à fait compte de l'autre grille de signification qui concerne le partage, la mise en commun, et même le dévoilement de quelque chose; autant d'expressions qui requièrent une utilisation transitive du terme. Si le Tostado a choisi de conserver le terme « comunicar », même en faisant violence à la langue, c'est bien parce que, pour lui, il est de la plus grande importance de disposer d'un terme qui, appliqué à l'amitié, relie les deux pôles de signification. Pour le Tostado, il existe une unité substantielle entre ces deux pôles qu'aucun terme autre que « comunicar » ne saurait exprimer. Dans la vision intellectuelle du monde et du langage que le Tostado partage avec ses contemporains et ses descendants, le voisinage n'est jamais une coïncidence. La similitude, comme l'a démontré Michel Foucault au sujet de la pensée du XVI^e siècle²⁰, est une forme de savoir, c'est-à-dire qu'elle est perméable à une pratique rationnelle qui tend à la faire responsable d'unités essentielles. Selon cette représentation des choses et de leurs mots, si *communicare* se comprend tantôt comme mise en commun, tantôt comme espace conversationnel, c'est parce qu'il existe entre ces deux champs de signification une essence commune qui les rend ressemblants, analogues. Cette essence est précisément ce qui, dans une perspective platonicienne, définirait l'idée de *communicatio*. Or, pour le Tostado, la manifestation concrète, humaine, de cette idée est précisément l'amitié, une *amicitia* qui est, par ailleurs, un des termes sémantiques reconnus de la ressemblance²¹. L'amitié est d'elle-même un opérateur de similitude essentielle. En tant que "communication", elle est ce par quoi les êtres s'unissent autant par les choses que par les mots, dans le partage et dans le dialogue.

b) Communication et rapports humains

¹⁹ Ces significations sont, d'ailleurs, restées dans la langue classique. Le *Diccionario de Autoridades* donne comme sens principaux de "conuersar" les deux suivants : « hablar, discurrir y tener conversación con otros sobre alguna dependencia, ò por diversión » et « Tratar, comunicar, y tener conocimiento, amistad y comercio con otras personas ».

²⁰ Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1966, p. 32-40. Les "similitudes" les plus caractéristiques sont au nombre de quatre : *convenientia*, *æmulatio*, analogie et sympathie.

²¹ Cf. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 32 : « La trame sémantique de la ressemblance au XVI^e siècle est fort riche : *Amicitia*, *Æqualitas* (*contractus*, *consensus*, *matrimonium*, *societas*, *pax* et *similia*), *Consonantia*, *Concertus*, *Continuum*, *Paritas*, *Proportio*, *Similitudo*, *Conjunctio*, *Copula* ».

Cette communicabilité est d'abord un trait d'humanité. Nous pouvons être dits hommes parce que nous avons appris à "communiquer" avec les autres hommes, ce que les êtres irrationnels sont incapables de faire. Lorsque le Tostado passe en revue les biens qui nous ont été donnés par les parents, il place l'enseignement sous le signe de la communicabilité :

« Avn sin esto nos dieron enseñanza en costumbres en algunas obras, ca si nos engendrados et despues criados por gouernamiento non fuessemos enseñados a alguna exçellente virtud o algunas obras de fazer offiçios et *para saber comunicar entre las gentes por alguna doctrina a nos dada*, poca differençia auria de nos a las bestias, poca differençia o ninguna auria criar nos & dexar nos sin alguna enseñanza de virtudes o de algunas artes o criar vna de las fieras »²²

La communication est donc le résultat d'un apprentissage. Voilà sans doute un nouveau trait de l'« humanisme » du Tostado. C'est par l'enseignement que nous apprenons à communiquer avec les autres hommes, et, par conséquent, que nous apprenons à être hommes :

« Ansi commo por la generacion resçebimos seer seer [sic] de ombres lo qual los padres en nos conseruaron criando nos & dando nos las necçessidades, ansi por la enseñanza resçebimos seer varones avisados o pertenesçientes para comunicar entre los ombres et para vsar qual quier bondad, lo qual paramos non es menor que seer ombres. »²³

La communication rend possibles les relations humaines, ce qui n'est pas sans importance si on se rappelle avec quelle insistance le Tostado se montre partisan d'une vision "socialisée" du monde. Mais qui dit relation dit aussi lien, attachement. C'est pourquoi cette communication doit nécessairement créer des liens entre les hommes; elle implique, pour reprendre l'expression du Tostado, un « debdo », terme qui exprime, au Moyen Age — on l'a vu avec Alphonse X —, l'idée d'une presque co-substantialité, d'un lien si intime qu'il est souvent assimilé à celui du sang :

« Toda comunicacion humana tiene algund debdo, ca non puede estarse alguna comunicacion en todos los humanos sin algund debdo o justo de vna parte a otra »²⁴

La communication, telle que l'entend le Tostado est donc au coeur de la question des rapports humains. C'est en fonction de l'unité qu'elle permet que s'exerce le sentiment que l'on a pour quelqu'un. Plus la communication unitive ou, comme le dit le Tostado, la « vnidad a comunicacion » est grande, plus on sera en mesure d'aimer

²² *Breuilquoio*, fol. 9r a–b.

²³ *Ibid.*, fol. 10r b.

²⁴ *Breuilquoio*, fol. 8v a.

notre prochain²⁵. Pour notre auteur, les différentes formes de l'affection, qu'elles prennent la forme de la bienveillance, de l'amour ou de l'amitié, sont entièrement dépendantes du degré de proximité réunissant les êtres. Plus on est intimement rapproché de l'objet, plus on aime. C'est pourquoi le concept de communication est absolument fondamental pour comprendre l'*amantia* tostadienne. C'est par la communication que peut être déterminé ce degré de proximité et que, conséquemment, l'amour doit être évalué : « ca la comunicaçion en alguna cosa & seer açercano faze crescer mucho los grados de amor »²⁶ et « porque segund la diuersidad de la allegança et comunicaçion el amor necçessariamente tiene grados diuersos en seer mayor o menor »²⁷. Dès lors, la bienveillance correspond à une communication nulle, à un degré zéro de la communication²⁸, l'amour à la possibilité d'un début de communication²⁹, imparfait parce qu'éminemment visuel, et l'amitié à une communication parfaite, puisqu'elle satisfait toutes les acceptions du terme. La notion de communication permet donc au Tostado de creuser à nouveau une ligne de démarcation entre les terrains amoureux et ceux de l'amitié. Bienveillance et amour peuvent se passer de communication; l'amitié aucunement. C'est dans la première partie de son traité, lorsqu'il aborde l'amour entre les parents et les enfants³⁰, que le Tostado insiste le plus sur cette opposition. La condition d'existence de l'amitié entre parents et enfants est l'effectivité d'une communication libre. En dehors de celle-ci, il ne peut se trouver qu'amour naturel, tacite, un amour certes témoigné par des signes extérieurs d'affection, mais en tout état de cause "incommuniqué", c'est-à-dire ne pouvant point relever de cette parole partagée par laquelle les hommes conquièrent, en toute rationalité, l'intimité d'une union véritable :

« Quando por la vsança de comunicaçion de fijos con padres & padres con fijos, los padres toman alguna affecçion o bienquerençia a sus fijos & los fijos a los padres & comunican en fazer bien vnos a otros guardando la manera & orden & los debdos naturales segund naturaleza de estos que aman & son amados, llamase amiçiçia & non amor. Si alguno ame a su fijo non auiedo alguna comunicaçion con el, & por el conrario, es esto amor &

²⁵ « Pues aquella cosa amaremos mas la qual tiene con nos mayor vnidad a comunicaçion » (*Breuilquoio*, fol. 14r a).

²⁶ *Breuilquoio*, fol. 14r b.

²⁷ *Ibid.*, fol. 15v a–b.

²⁸ Cf. *Breuilquoio*, fol. 50r a : « ca muchos son bien querientes por respecto de otros et non son sus amigos. Lo qual paresçe ca la bienquerençia a las vezes es con los que non cognosçemos, ca aconteçe que a aquel que nunca vimos, nin rresçebimos en algun tienpo letras suyas declarantes la su entençion çerca de nos, tengamos bienquerençia. Enpero imposible es que estos sean nuestros amigos, ca amiçiçia dize comunicaçion, la qual es imposible entre los que non se cognosçen. »

²⁹ « Et a los ombres [...] de la comunicaçion les nasçe amor por costumbre... » (fol. 20v b).

³⁰ Cf. *Breuilquoio*, chapitres 13 à 34.

non amiçia, ca al acto de los amigos es comunicar, et sin comunicacion nunca fue causada alguna amiçia, segund Aristotiles en el octauo de las Ethicas. La bienquerencia & amor estar puede en los que nunca comunicaron, segund en esse mismo logar »³¹

L'exemple des relations entre parents et enfants prouve bien que, pour le Tostado, le concept de communication est sursignifiant. En effet, on pourrait supposer que l'intimité de la cellule familiale est un lien suffisant pour que la communication ait lieu. Il n'en est rien. La communication amicale exige bien plus qu'une proximité, même passant par le sang. Elle exige une situation d'égalité : seuls les égaux peuvent communiquer véritablement, avec toute l'intensité que le Tostado veut donner à ce concept. Il faut donc attendre qu'avec l'âge les enfants se rendent égaux à leurs parents, en pouvoir et en savoir, pour que leur relation puisse être non seulement amoureuse mais aussi amicale, c'est-à-dire communicative :

« La postremera regla & quarta en esta materia es que solamente los hijos emancipados que son fuera del poderio de los padres, comunicantes con ellos, pueden ser amigos de sus padres, lo qual se prueua ca en estos estan todas las cosas que se requieren para ser amigos. Ca estos son ya de la hedad en la qual puede se amar & ser amado, como ya esten en hedad madura. Otrosi ya estos non tienen gesto de timiente mas de amante, como ya sean del poderio de los padres fuera., et non queda a los padres sobre ellos algund poderio o fuerça de apremiar los o mandar. Otrosi estos tienen el comunicar, lo qual es lo mas principal que pertenesçe a los amigos, segund sentençia de Aristotiles, en el nono de las Ethicas, como estos comunican con sus padres en conuersando con ellos. A estos hijos, los padres ternan amor & amiçia et a todos los otros hijos solamente ternan amor & non amiçia. »³²

c) Communication et "communisme"

Dans la partie du *Breuilloquio* consacrée à l'amitié, toutes les acceptions de la communication se mettent au service de l'explicitation de la relation d'amitié, telle que l'entend le Tostado. Ces acceptions concernent d'abord l'utilisation transitive du terme. "Communiquer quelque chose" revient à le partager, à le manifester. Aussi, c'est bien le terme « comunicar » qu'emploie le Tostado pour exprimer l'idée que les amis doivent partager leurs biens³³. De même, dans l'amitié vertueuse il faut

³¹ *Breuilloquio*, fol. 8r b–v a.

³² *Ibid.*, fol. 8v b.

³³ « Eso mismo paresçe la amiçia ser nescessaria a todos los ombres, ca aquellos que estan en las dignidades et principados, sin amigos, non han algund deleyte en todo lo que poseen. Los que son abundantes en grandezas de cosas poseydas o tienen grandes tronos de exçellençia son muy abastados de los bienes de fortuna, los quales non tienen alguna luz synon en el vso suyo

"communiquer" tous ses secrets à l'ami³⁴. Or, sur ce point, la communication agit comme un opérateur de valorisation. Qu'il s'agisse de nos secrets ou des biens de fortune, leur "communication", c'est-à-dire leur mise en commun, les rend meilleurs. La théorie tostadienne de la communication rejoint ici l'idée chrétienne du refus de l'égoïsme. Communiquer un bien, c'est-à-dire le libérer de l'emprise de l'égoïsme, est, précisément, ce qui permet de lui donner toute sa valeur. La communication donne au bien particulier une espèce d'excroissance qui le pousse à se "répandre" — « derramar », dit le Tostado, en empruntant l'expression à Denys l'Aréopagite³⁵ — et, par conséquent, à répandre sa "bonté" sur plusieurs êtres. Cet argument relève du modèle théologique selon lequel la bonté divine coïncide avec sa perfection dans son partage universel. De même que la bonté divine est infinie parce qu'elle est communiquée infiniment, l'excellence de tout bien particulier est subordonnée à l'extension de sa communication :

« Et en esto non esta pequeño bien, ca quanto algund bien mas se comunica, tanto tiene mas alto grado de bien, porque el bien derrama a si mismo, segund doctrina de sant Dionisio. Et aquel judgamos el mayor de todos los bienes el qual cognosçemos seer mas comunicado entre todos los bienes, lo qual non dubdara alguno de apropiari al bien diuinal. »³⁶

Tout s'oppose donc à l'égoïsme. Non seulement cette *imitatio* de la bonté divine à partir de laquelle il faut concevoir les biens comme partage, mais aussi la Nature. Le naturalisme se confond ici avec une certaine forme de "communisme", une position qui rapproche le Tostado de l'idéologie franciscaine :

« Et non puede en nos seer algund bien quando solamente curaremos de nuestras cosas, ca non podemos nos tener cosa alguna propria commo la naturaleza aya fecho todas las cosas comunes. »³⁷

Bien entendu, ce communisme selon lequel la communication s'entend ici comme absolu partage doit être compris à travers le mouvement de fusion avec l'Autre que nous avons déjà analysé. De même que nous "communiquons" notre être propre avec celui de l'ami, nous devons aussi communiquer toutes les choses que nous possédons. Mais le Tostado impose aussitôt certaines limitations à une telle mise en commun. En effet, le communisme des biens pourrait déboucher sur l'idée platonicienne du

comunicando los. Esta comunicaçion prinçipalmente con los amigos; pues neççarios son los amigos con la abastança de los bienes de fortuna » (*Breuilquio*, fol. 20v a).

³⁴ Cf. la rubrique du chapitre 54, « con el amigo todos los secretos auemos de comunicar » (fol. 25r a).

³⁵ Cf. *Breuilquio*, fol. 25v a.

³⁶ Id.

³⁷ Id.

communisme des femmes et des enfants. Conscient d'un tel risque, le Tostado s'empresse d'introduire un *excursus* dans sa paraphrase de l'*Ethique* d'Aristote, pour préciser qu'il y a certaines choses qu'on ne doit pas, selon le droit et la morale, partager. Tel est le cas des femmes :

« A los amigos todas las cosas deuen seer comunes, nin es amigo aquel que para si guardo alguna cosa propria. Todas las cosas son de comunicar con el amigo, las quales con onestidad se pueden comunicar. Cosas algunas ay las quales la rreuerençia del derecho et los debdos de la amiçiça et todas las leys las viedan seer comunicadas, ansi commo paresçe en el matrimonial ajuntamiento, ca la muger de vno non es de comunicar a otro, ca esto vieda la onestidad et la rreuerençia del derecho. Todas las otras cosas que vienen en el [sic] bienes posseydos o en los quasi posseydos, al amigo se pueden comunicar, o mas verdaderamente pueden seer fechos comunes, en tal manera que en las cosas nuestras tal derecho tengan nuestros amigos commo nos mismos. »³⁸

Si ce raisonnement s'écarte de l'exposition de l'*Ethique* il ne se sépare pas pour autant de l'aristotélisme. En effet, le Tostado reprend implicitement la critique formulée par Aristote dans la *Politique* (II, 2 à 4, 1261a 9–1262b 36) contre les idées platoniciennes sur le communisme des femmes et des enfants (cf. *République* IV, 423 et V, 457a à 466d). Or, il s'agit là d'une problématique qui a déjà retenu l'attention du Tostado puisque le *De Optima politia*, dont on pense que la rédaction est antérieure à celle du *Breuilquoio*³⁹, développe une longue argumentation contre les idées platoniciennes sur les femmes et les enfants. En effet, si l'homme "communiquait" sa femme à son ami il s'ensuivrait qu'une femme aurait plusieurs hommes, ce qui est, selon le Tostado dans le *De Optima politia*, contraire à la nature et à la raison. C'est dans la dernière conclusion de l'opuscule que le Tostado défend l'impossibilité d'une telle mise en commun des femmes. Le premier défaut concerne l'abandon de la singularité de la naissance des enfants, c'est-à-dire une éventuelle perte de leur identité familiale, puisqu'ils ne pourraient savoir qui est leur père. Cela reviendrait à remettre en cause le principe de la noblesse de certains hommes sur d'autres. Or, le Tostado prône une espèce de valeur exemplaire de l'ascendance, selon laquelle on s'efforce d'être vertueux si ses ancêtres l'ont été. Dans l'ignorance de la

³⁸ *Breuilquoio*, fol. 51v b.

³⁹ Il y a, dans le *Breuilquoio*, un renvoi implicite au *De Optima politia* : « Et dize que los casamientos non se deuen fazer en la vejedad, nin esso mismo en la tierna hedad, cada vno de estos es dañoso et non poco. Et sin las razones que proçeden de natural fundamento de las quales tractamos en vn pequeño libro manual... ». Référence à la deuxième (troisième) conclusion du *De Optima politia*, dont l'intitulé est le suivant : « Es necesario que el que pretende ordenar una república perfecta tenga en cuenta las épocas de la generaci3n » (trad. de J. CANDELA MARTINEZ, *op. cit.*, p. 100. Cf. note 174, p. 317).

noblesse du père, la vertu, même existante, s'affaiblirait, et, pour ainsi dire, deviendrait paresseuse⁴⁰. Le deuxième écueil de la communauté de femmes est qu'on ne respecterait plus les interdits sexuels liés à la consanguinité, et ainsi on verrait des hommes coucher avec leur fille, leur soeur ou leur grand'mère⁴¹. En outre, si les enfants ne connaissaient plus leur père, ils ne les honoreraient plus d'aucune manière et pourraient même les tuer⁴², ce qui ne manque pas de soulever l'indignation du Tostado. On a déjà vu, en effet, l'importance qu'il accorde, dans le *Breuilquoio*, à l'honneur que l'on doit aux parents du fait qu'ils nous ont donné l'être et l'éducation. Le dernier argument, qui est une réfutation directe de l'affirmation selon laquelle dans une telle cité il y aurait plus d'amour, présente une argumentation parallèle à celle du *Breuilquoio* où l'affection est subordonnée à la proximité de la communication. Si les hommes devaient aimer chaque enfant de cette cité comme s'il était leur fils, il s'ensuivrait une espèce de "dilution" de leur sentiment, selon la métaphore, qu'Aristote lui-même emploie dans la *Politique*, du miel qui perd de sa douceur quand il est plongé dans une grande quantité d'eau⁴³. D'où, l'impossibilité qu'une femme soit donnée à plusieurs hommes. En revanche, le Tostado ne semble pas être opposé à la pluralité des femmes pour un seul homme. Il présente, pour défendre cette position, deux types d'arguments, l'un politique, l'autre éthno-religieux. Les arguments politiques sont fondés sur l'idée que même si l'homme et la femme sont dans un certain sens égaux l'un par rapport à l'autre, il n'en demeure pas moins qu'au sein de la cellule familiale, comme structure politique, l'homme détient un rôle de pouvoir assimilé à celui du prince, et la femme un rôle de délégué, assimilé au sujet. Dès lors, la bonne administration domestique implique un

⁴⁰ « Además, de este modo desaparecería la honorabilidad de los varones y la distinción de nobleza entre los ciudadanos. Porque la estabilidad de la república consiste en la variedad de personas que difirieren entre sí por su nobleza y estado; la nobleza de la prole se deriva de la nobleza paterna; pero, desconocido el padre, nunca constaría a la posteridad esta distinción de estirpe y de nobleza. Esto equivaldría a cerrar el paso a toda virtud, puesto que los hombres que se juzgan oriundos de padres nobles, se ven obligados, por esta nobleza de su origen, a realizar cosas grandes y acomodadas a aquella, a fin de no ser reputados como vilísimos [...]. Lo que hay de bueno en la nobleza lo estimo como cosa personal, de manera que parece una necesidad impuesta a los nobles el no desmerecer del prestigio de sus antepasados; mas cuando esa nobleza se ignora, la virtud se torna perezosa y se debilita como si envejeciera » (éd. et trad. cit., p. 106).

⁴¹ « ...se seguirían grandes inconvenientes para el acceso carnal, pues podría muy bien suceder que un hombre poseyese a su hija, porque ignoraría que lo era; o podría también alguno poseer a su hermana, o a su abuela paterna [...]; y ocurrirían muchas cosas de la misma índole, que es indecentísimo se den entre quienes están unidos por vínculos de sangre » (Ibid., p. 107).

⁴² « Se seguiría también gran irreverencia de los hijos para con los padres; ningún hijo, en efecto, respetaría a su padre, porque no lo conocería, y hasta podría suceder que los hijos matasen, hiriesen y maldijesen a sus padres, todo lo cual es reprochable en grado sumo » (Id.).

⁴³ « Además, los nombres "padre" e "hijo" son nombres de amor y de dulzura; pero de la misma manera que si se echa un poco de miel en una gran cantidad de agua resultará estéril, igualmente ocurriría si un hombre amase a todos como a hijos » (Ibid., p. 108).

commandement unique, en la personne de l'homme. En outre, la pluralité des femmes ne nuirait pas à la paix politique, puisque l'homme serait libre de désirer ses femmes, alors que si une femme avait plusieurs hommes, ceux-ci pourraient la désirer en même temps et s'entretuer pour pouvoir la posséder, ce qui n'est rien d'autre qu'une forme d'animalité que le Tostado développe, par ailleurs, dans la partie sur l'amour charnel du *Breuilquio*⁴⁴. Par ailleurs, les autres arguments concernent la progéniture. La pluralité des femmes ne remet pas en cause la légitimité de la descendance assurée par l'unité du père. De même, cette pluralité permet de mieux satisfaire à la finalité de procréation dictée par la nature et par la religion. Ce n'est pas, affirme le Tostado, pour avoir plus de plaisir charnel qu'un homme aurait plus de femmes, puisque ce plaisir, une seule femme pourrait le lui donner, mais pour avoir plus d'enfants. Inversement, si les femmes avaient plusieurs hommes le but ne serait que la multiplication de la délectation vénérienne, étant donné que cela ne changerait rien à leur procréation⁴⁵.

Le droit et la raison imposent donc certaines limites à la "communication" de ce que les amis possèdent. Mais est-ce que cette vision de la communication débouche sur l'idée d'un communisme des biens au sens platonicien, c'est-à-dire dans un refus de toute propriété? Il serait totalement fallacieux de voir dans les idées du Tostado sur la communication entre les amis un quelconque communisme des biens au sens politique du terme. En effet, de telles idées rendraient le *Breuilquio* complètement utopique, complètement coupé des réalités du monde que connaissait le Tostado, et le rendraient même hérétique, à l'instar de maint réformisme "communisant" du Moyen Âge. Le communisme des biens tel que l'entend le Tostado ne porte aucunement atteinte à la valeur de la propriété. Il ne s'agit pas de se défaire de ses possessions pour les mettre au service de l'état, au service de la cité, mais bien plutôt de les entretenir pour pouvoir en offrir les bienfaits aux amis. Autant dans le *De Optima politia* que dans le *Breuilquio*, le Tostado suit au pied de la lettre les thèses aristotéliennes de la *Politique* (II, 5) au sujet du communisme des biens. Il convient que les biens soient privés mais que l'usage qu'on en fait et le profit que

⁴⁴ Cf. les chapitres 35 à 42, et tout particulièrement le chap. 36, où le Tostado fait état des luttes vénériennes d'hommes et animaux, en prenant l'exemple des taureaux : « Et quanto a esto non entendemos auer alguna diferençia entre nos & todas las otras animalias, ca ansi commo la loca et sin rrazon impetuosidad del amor mueue a nos quasi por fuerça a carnal comixtion, esso mismo las bestias que non pueden seer rretenidas por alguna rrienda de rrazon avn mas fuertemente et con mayor impetu seran mouidas. Esto se prueua por las guerras que han entre si los toros por las vacas et algunas vezes se fieren duramente et se matan » (*Breuilquio*, fol. 17v a).

⁴⁵ Ces arguments se trouvent dans la sixième conclusion du *De Optima politia*, dont l'intitulé est « Para un mismo hombre puede ser conveniente la pluralidad de mujeres; pero una misma mujer es totalmente opuesta a la razón la diversidad de maridos » (*Ibid.*, p. 102).

l'on en retire soit commun et, en particulier, commun aux amis. A la valeur politico-économique de la propriété le Tostado, comme Aristote, substitue une valeur socio-affective. Le profit qui est tiré de la production économique privée ne doit et ne peut servir qu'à "communiquer", c'est-à-dire à consolider les liens d'amitié entre les hommes. C'est en ce sens, et non pas autrement, que le Tostado affirme qu'il faut "communiquer" ses biens à l'ami, pour être "bienfaiteur", pour "bien faire", pour la « *beniffiçençia o bien fazer* »⁴⁶.

d) La communication comme amitié "en acte"

L'utilisation la plus fréquente, dans le *Breuilquoio*, du concept de communication est celle qui passe par son usage intransitif, c'est-à-dire lorsque, assimilé à « *conuersar* », il exprime la communion des amis par l'acte de la parole. Et si le terme est si fréquemment employé ainsi, c'est parce que c'est dans cet usage qu'il est de la plus grande efficacité pour signifier l'acte de l'amitié. L'amitié est une communication et n'existe que par la communication. Celle-ci sert à nouveau d'opérateur de valorisation, puisque l'excellence de la relation d'amitié dépend de la faculté qu'auront les amis à "communiquer" :

« Lo qual se prueua, ca çierta doctrina es entre los philosophos que todos los habitos por essa misma cosa se engendran & conseruan et acresçientan, segund la doctrina de Aristotiles en el segundo de las Ethicas quando dize : “non solamente las generaçiones & corrupçiones son de vna misma cosa et por vnos actos, mas avn las obras seran en ellos mismos”. Pues neçessario es que por cada acto se acresçiente el habito & el que segund algund habito causare mas actos, neçessario es que estos actos fagan en el seer el habito mas perfecto. De la amiçiçia non se dira dessemejantemente, ca avnque la amiçiçia non sea habito, segund la doctrina de Aristotiles, enpero es alguna cosa engendrada de habito. Pues ansi commo de la grande vsança de los actos neçessario es los habitos crescer, ansi la amiçiçia a la qual conuien el acto de comunicar et amar, neçessariamente se fara mayor por el mayor vso de amar & comunicar. »⁴⁷

Si la communication donne sa perfection à l'amitié, c'est bien — comme l'indique clairement le texte cité — parce qu'elle en est l'acte. En bon aristotélicien, le Tostado est le premier à penser que la privation d'acte interdit la perfection d'une chose, affirmation qui, au Moyen Age, est même devenue un lieu commun véhiculé par les florilèges et toutes les autres formes de divulgation aristotélicienne ou pseudo-

⁴⁶ *Breuilquoio*, fol. 51v a.

⁴⁷ *Breuilquoio*, fol. 14v a–b.

aristotélienne⁴⁸. Qu'il s'agisse des sciences, des idées ou des attitudes, une chose n'est rien si elle n'est accompagnée de son acte, ce qui, dans les textes est exprimé par des expressions comme « obras », « actos » ou « operaciones ». De son côté, le Tostado reprend cette idée, en la fondant directement sur des *auctoritates* aristotéliennes :

« E esso mismo, el conuersar es la postremera perfeccion que hay en la amiçia, ca ansi commo en las sciencias et en las cosas pertenesçientes a las açiones morales contesçe que alguna vez alguno tenga el habito para entender o obrar & non faga la operacion de aquel habito, en este non esta toda la perfeccion de este habito fasta que trabaje en la obra de este habito, commo en el acto se muestre la perfeccion del agente, non ha pequeno grado de diferençia si comparares al que tiene el habito, enpero non vsa segund el a aquel que obra por aquel habito. »⁴⁹

Dans la *praxis*, l'action sert à donner une perfection à l'*habitus*, c'est-à-dire la disposition naturelle, de même que dans la *poiésis*, l'objet fabriqué est la perfection de l'artisan. En fait, chez Aristote, ces distinctions sont parallèles à celle qu'il établit entre quelque chose qui est "en puissance" et quelque chose qui "est en acte". C'est, d'ailleurs, ainsi que le Tostado entend parler de l'acte, puisqu'il se sert de la métaphore de l'homme qui dort, métaphore qui, dans maints passages de l'*Ethique*, sert à exprimer la différence entre puissance et acte :

« Ca, ansi commo del velante al dormiente, avnque ambos sean ombres, hay grande diferençia, ansi de aquel que tiene solamente el habito o aquel que tiene el habito et la obra con el ha grande diferençia. Non ha menor grado de diferençia entre los amigos que entre si tienen comunicacion, et entre los que non tienen comunicacion, ca los que non comunican son ansi commo los que duermen porque, avnque sean amigos, enpero imposible es que ansi estando obre<n> commo amigos. En los comunicantes hay perfecto grado de amar, ca son amigos & obran entre si enteramente cosas de amigos. »⁵⁰

Une amitié sans communication n'est donc qu'une amitié "en puissance". Cela permet aussi au Tostado d'introduire une autre condition de l'amitié, tout aussi inspirée d'Aristote, et qui découle de ce besoin de communication, dont on a vu qu'il était aussi besoin de proximité. Il s'agit de la co-présence. En effet, les longues séparations, les longues absences empêchent la vraie communication entre les amis et donc portent atteinte à l'amitié :

⁴⁸ Cf. Jacqueline HAMESSE, « Les florilèges philosophiques du XIII^e au XV^e siècles », in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Paris, 1982; Id., *Les "Auctoritates aristotelis". Un florilège médiéval : étude historique et édition critique*. Louvain, 1974.

⁴⁹ *Breuilquoio*, fol. 28v a.

⁵⁰ Id.

« La comunicação, conuien saber, si esten dormiendo o si esten apartados segund logares : si esten dormiendo imposible es que comuniquen. El apartamiento de logares faze esso mismo, pues mucho es contrario el apartamiento de logares a la amiçia. De esto dize Aristotiles en el octauo de las Ethicas. Ansi commo en las virtudes vnos se llaman buenos segund habito et otros segund las obras, ansi en la amiçia vnos se gozan en la comunicación et fazen se bien entre si, otros dormiendo o estando apartados segund logar non obran, enpero estan dispuestos para poder obrar, ansi commo amigos. »⁵¹

Cela ne veut évidemment pas dire que l'amitié soit détruite, mais uniquement la condition de sa perfection, c'est-à-dire l'oeuvre, l'acte. C'est, d'ailleurs, en ce sens que le concept de "puissance" trouve son utilité. Il n'y a pas dans l'aristotélisme, comme on le pense souvent, une antériorité de la puissance par rapport à l'acte, mais une différence de modalité. On peut d'abord être homme "en acte", à l'état d'éveil, et ensuite homme "en puissance", en dormant. Or, ce n'est pas parce que l'on dort que l'on cesse d'être homme. Ce n'est que la modalité d'être qui change. De même, les séparations ne détruisent pas l'amitié mais modifient sa modalité, comme si, soudain, sa possibilité d'être parfaite en venait à être mise entre parenthèses parce que l'acte en disparaît. Il va de soi que, si cette situation de puissance est prolongée pendant longtemps c'est l'être même de l'amitié qui est atteint, de même que si l'homme reste définitivement en puissance cela veut dire qu'il est mort :

« En el apartamiento de logares es de dezir que non se tira la amiçia mas tira se la obra de los amigos o se empide, de lo qual se sigue que se pierda la amiçia, avnque indirectamente. Et esto quando la absençia es de grande tiempo, ca segund la comun doctrina del nuestro Aristotiles, en el segundo de las Ethicas, las generaçiones, corrupçiones et creçimientos de los habitos se fazen en vnas cosas mismas. Pues, commo de los actos se siguan los habitos, neçessario es que se conseruen de los actos, de lo qual se sigue que, çessando los actos de algund habito, que el continuamente se amengüe et tanto mas se menguara quanto mas çessaremos de las operaçiones de aquel habito. Pues quando fuere grande tiempo en la absençia, <es> neçessario que toda la amiçia desfallesca. Et ansi comunmente dezimos la priuaçion de comunicación deseruir muchas amistanças. »⁵²

La communication, en tant qu'acte suprême de l'amitié, est donc ce qui permet à la "substance" de l'amitié d'atteindre une forme parfaite. C'est pourquoi, plus qu'une simple condition ou un précepte de l'amitié, elle devient, dans la refonte tostadienne des idées d'Aristote sur l'amitié, l'une des parties intégrantes de la "substance d'amitié", à côté de la "similitude" et l'« égalité » :

⁵¹ Ibid., fol. 28v b.

⁵² Id.

« Tress cosas son que en toda amiçia fallamos. Conuien saber, semejança, egualdad et comunicaçion, de las quales, si alguna cosa fallesçe, non sera perfecta substançia de amiçia. »⁵³

A nouveau, le Tostado réalise une *surdétermination* du concept de communication. Alors que, chez Aristote, la "conversation" entre les amis n'est qu'un simple *præceptum* tendant à consolider la relation d'amitié, dans la lecture du Tostado elle devient une partie de l'essence, de la "substance" de l'amitié. On peut alors se demander pourquoi il accorde une si grande importance à la communication.

Toute la théorie tostadienne de l'amitié est faite pour mettre en place une nouvelle éthique du rapport à autrui. Si elle s'oppose à tel point aux discours précédents sur l'amitié c'est parce qu'elle est directement pensée pour apprendre à concevoir autrement notre relation avec l'Autre. Si on reprend les trois termes substantiels de l'amitié selon le Tostado —similitude, égalité et communication —, on s'aperçoit que tous les trois, pris ensemble, définissent un comportement à avoir face à un certain type d'« Autre ». La similitude implique la recherche du même; l'égalité le passage dans l'Autre et la communication l'acte par lequel ce passage peut se faire. Pour le Tostado, l'acte par lequel on se donne à l'Autre est d'abord une parole. Il renoue, par là, avec une tradition, somme toute fort médiévale, qui concède à la parole une valeur performative. La parole est un acte d'engagement, et les différents "serments" médiévaux, dans la politique ou dans la passion amoureuse le prouvent bien. Mais cette parole médiévale tire sa valeur performative du fait qu'elle est une sorte d'*arché*, un rite fondateur, souvent accompagné d'éléments symboliques attestant l'engagement; une cérémonie phatique de la compromission qui se fait dans un acte unique et pour ainsi dire définitif. Après le serment de vasselage, nul chevalier prisant son honneur ne saurait changer de seigneur, de même que l'amoureux ne serait que trop discourtois de choisir une autre dame. Que l'on songe pour s'en convaincre à l'opiniâtreté du héros du *Roman de la Rose* à persévérer au service d'Amour après lui avoir donné sa foi, c'est-à-dire sa parole, malgré les supplices qu'il lui inflige et les injonctions de Raison⁵⁴. Cet acte symbolique unique de l'engagement verbal ne va pas au-delà d'une demande, d'une requête, dont l'acceptation par l'autre partie équivaut à la conclusion définitive et totale du pacte.

⁵³ Ibid., fol. 27r b–27v a.

⁵⁴ « Dame, fis je, ne puet autre estre./ Il me convient servir mon mestre / Qui mout plus riche me fera / Cent mile tans quant li plera, / Car la rose me doit baillier, / Se je me sai bien travailler. / Et se par li la puis avoir, / Mestier n'avroie d'autre avoir. / Je ne priseroie trois chiches / Socratés, cum bien qu'il fust riches, / Ne plus n'en querroie parler. / A mon mestre m'en vuel aler, / Tenir li vuel ses couvenans, / Car il est drois et avenans; / S'en enfer me devoit mener, / Ne puis je mon cuer refrener. / Mon cuer? ja n'est il pas a moi » (6901–6917, éd. cit., p. 209. Cf. note 101, p. 293).

Nous verrons comment la fiction sentimentale castillane du xv^e siècle a su jouer avec cette parole pour en faire le substitut d'une stratégie amoureuse. Or, la nouveauté du Tostado consiste à conférer cette valeur performative à une autre forme de parole. L'engagement par la parole n'est plus l'acte unique d'une requête mais un échange soutenu et constant de paroles unissant deux êtres sur un plan d'égalité : « semejança » et « igualdad ». A la forme médiévale du serment — à l'origine, comme on l'a vu, de l'amitié comme fraternité artificielle —, le Tostado substitue la forme antique du dialogue, où la communication est autant une parole qu'un partage, qu'une mise en commun entre des égaux. Et voilà encore pourquoi les deux directions de sens de la *communicatio* exigent aux yeux du Tostado un terme unique. Il trouve chez les anciens, tout particulièrement Aristote et Sénèque, une conception de la "communication" comme dialogue, impliquant une mise en commun totale avec autrui de notre plus profonde intimité. La communication, fondée sur l'idée que se faisaient les anciens de l'espace conversationnel en tant qu'un des fondements de l'*otium honestum*, devient la pratique, sans cesse renouvelée, du dévoilement de soi à l'Autre. Dès lors, elle peut être la forme privilégiée de la délectation du passage dans l'Autre, dans laquelle on a vu que le Tostado situe le propre de l'amitié.

Cela s'explique aussi par le fait que, dans cette conception tostadienne, la communication ne se contente pas de simples paroles. Il faut que ces paroles soient le moyen d'un dévoilement de l'être propre de l'homme, ce que le Tostado appelle tantôt l'« entraille » de l'homme, tantôt son "coeur" : « conuersar es comunicar en coraçon et palabra »⁵⁵. Une telle précision est là pour montrer que pour que cette communication soit véritablement l'acte de l'amitié, il ne suffit pas que des personnes se réunissent pour partager des plaisirs. Le plaisir de la communication est un "paisible plaisir" du coeur, loin de tout tracés mondain : « Este comunicar entonçes es mas dulce & mas agradable quando en mayor tranquilidad, todas las cosas assentadas, los coraçones de los amigos se deleytan »⁵⁶. On n'est pas loin du *topos* virgilien du *locus amoenus*, lieu de paisible réunion entre philosophes⁵⁷, ou d'un banquet platonicien. Et si nous songeons à un banquet, c'est parce que le Tostado oppose cet espace conversationnel de la tranquille délectation des coeurs à celui qui ne serait qu'un plaisir de la bouche. Communiquer c'est se réunir pour dévoiler son coeur par la parole et non pas pour manger :

⁵⁵ *Breuioloquio*, fol. 26r b.

⁵⁶ Id.

⁵⁷ Cf. E.R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*. Paris : P.U.F., coll. "Agora", 1956, t. I, p.310-313.

« Comunicar o conuersar non se dize de conbite o conbidado, ca conbidar que es justamente comer, pertenesçe a las animalias brutas ansi commo a los ombres en los quales non ponemos algund acto de amistança »⁵⁸

C'est d'Aristote que le Tostado tire cette opposition⁵⁹ qui reproduit la vieille dualité de la bouche, comme partie du corps. Elle trouve son animalité dans le manger et le boire et son humanité par la parole. Or, selon une idée chère à la logique de la pénitence, c'est par l'humanité de la parole qu'est rachetée l'impureté de son animalité. N'oublions pas, en effet, que la gourmandise est l'un des sept péchés capitaux. Mais l'opposition entre l'animalité du manger et l'humanité de la parole a ici une signification plus "philosophique" que morale. Si la vraie communication est langagière, c'est parce que par le langage elle devient un acte de l'entendement, de la raison, qui distingue résolument l'homme des animaux. La bouche peut alors être non seulement la porte du cœur mais aussi la porte de l'âme, c'est-à-dire de notre plus grande excellence :

« Conuersar es la cosa prinçipal que hay en la amiçiça segund que consiste en la cosa que es mas exçellente en nos. Nos, seyendo razonables por naturaleza, sobrepujamos a todas las cosas por el entendimiento. Et conuersar pertenesçe al acto del entendimiento, commo comunicar sea con los amigos partiçiçando en coraçon, conuien saber, declarando les nuestros secretos en palabra. Ca esto deue seer fielmente entre los amigos, conuien saber, que non tengamos cosa alguna en nuestro coraçon que a nuestros amigos non declaremos »⁶⁰

Voilà comment le Tostado réalise une synthèse complète entre le rationalisme d'Aristote et le "didactisme" de Sénèque⁶¹. On ne peut vraiment dévoiler son "cœur" à l'ami que par l'acte rationnel de la parole. La vision intimiste, confidentielle, de l'amitié se trouve justifiée par le rationalisme. L'acte de la communication, dans la relation d'amitié, se met donc aussi au service de cette *dignitas hominis* si humaniste, dont on peu déjà dire qu'elle est un des fils conducteurs des chapitres du *Breuilquoio* consacrés à l'amitié. En effet, comme on le voit dans l'avant-dernier texte cité, ceux qui se réunissent sans faire "acte" d'amitié, c'est-à-dire sans "communiquer", mais uniquement pour manger ensemble, ne se rendent que trop semblables à « las

⁵⁸ Ibid., fol. 28v b.

⁵⁹ « Ansi lo diffine Aristotiles, en el nono delas Ethicas : 'conuersar o comunicar en coraçon et palabra et non comer o pasçer en vno, ansi commo las animalias' (fol. 28v b–29r a). Cf. *E. à N.*, IX, 9, 1170b 12-13. Pedro Simón Abril traduit ce passage de la manière suivante : « ...lo cual consiste en el vivir en compañía y comunicarse en conversaciones y en los pareceres, porque esto parece que es lo que en los hombres llamamos vivir en compañía, y no como en los ganados el pacer juntos en un pasto » (trad. et éd. cit., p. 120. Cf. note 8, page 322).

⁶⁰ *Breuilquoio*, fol. 29r a.

⁶¹ « De esto dize muchas cosas Seneca, en el primero libro de las Epistolas, en la epistola tercera » (Id.)

animalias brutas ». Il apparaît alors que deux formes de sociabilité sont toujours possibles parmi les hommes. L'une qui est apparentée à l'animalité et dans laquelle les hommes sont enfouis dans une espèce de grégarisme — « los ganados », traduit Simón Abril —, l'autre, passant par l'amitié, qui donne à l'être humain la dignité qui lui revient du fait de sa rationalité.

e) Le choix de l'ami en fonction de la communication

Nous avons vu que le choix de l'ami est, dans les textes antérieurs, l'un des éléments-clé de l'établissement d'une vision "médiévale" de l'amitié, puisque ce choix implique une économie de l'épreuve dont la finalité n'est autre que de sauvegarder les intérêts privés. Il en va tout autrement dans la vision "humaniste" du Tostado. Non que, soudain, ce choix soit devenu une mince affaire, mais il passe par des conditionnements autres que ceux de la littérature didactique médiévale. C'est essentiellement en fonction de l'idée que se fait le Tostado de la communication que doivent être choisis les amis. La possession de la vertu est, comme on l'a vu, la condition *a priori* du choix de l'ami, mais l'aptitude à la communication en est la possibilité effective et concrète :

« Avn es mas de añadir a lo susodicho que, commo ayamos dicho de la comunicacion, auemos de buscar quales son conuenientes para comunicar. En esto non piense alguno que preguntamos de las condiciones de los que se han de ayuntar en amición, commo esto sea presupuesto de lo susodicho, conuien saber que el que ha de seer rresçibido a tal grado de amición ha de seer perfectamente virtuoso. Enpero estando en alguno complemento de virtudes, segund que puede en ombre seer, avn se requiere otra condiçion, sin la qual non ha conueniençia alguna para comunicar. »⁶²

Il faut donc prendre pour ami celui avec qui on pourra le mieux "communiquer", c'est-à-dire celui qui est en mesure de vous ouvrir sincèrement son cœur. De ce fait, le choix de l'ami est chose difficile et presque impossible dans certains milieux. L'un de ces milieux est le politique, lieu de toutes les intrigues et de toutes les amitiés feintes. Le Tostado se fonde sur l'autorité de Sénèque et de Cicéron pour écarter le milieu politique de la "communication" amicale, et ce parce qu'il ne permet pas ce dévoilement du cœur par la parole, fondement de la communication véritable :

« Et porque el buscar de los amigos non ha de ser ligero, mas con grande cuidado & diligencia, non conuiene que alguno busque amigo en el palacio, onde todos muestran coraçon de amigos et muy pocos lo tienen, mas ende es buscar el amigo onde, avnque con grande cuidado et diligencia, se pueda

⁶² *Breuilquoio*, fol. 29r b.

fallar. De esto dize Séneca en el primero libro de las Epistolas, en la epistola tercera : “yerra quien busca el amigo en el palacio et lo prueua en el conuete, ca en estos logares muy pocos son que non muestren coraçón de amigos”⁶³
¶ Et por esto Tullio, en el libro que fizo de la Amiciçia verdadera, amonestó que primero tomassemos a algunos en conpañía & amor, et quando por longura de tiempo fueren cognosçidos conuenientemente, será de los rreçebir a seer amigos. »⁶⁴

Un peu plus loin, le Tostado ajoute « el amigo en el coraçón se busca & non en el palacio »⁶⁵, ce qui est la reprise littérale d'un texte de Sénèque. On retrouve cette citation dans la *Tabula et expositio senecæ* de Luca Manelli qu'Alonso de Cartagena a traduite et glosée. La glose de l'évêque de Burgos élimine aussi l'espace politique de l'amitié vertueuse puisqu'il est le lieu des intérêts personnels :

« Non todos los que vien en a fazer rreuerençia & onrra al señor son sus amigos. Ca defizile se fallara vn amigo que venga por bien del señor mas viene por su propio prouecho & por alcançar fauor, onde, en el libro de los rremedios dize contra la fortuna. E dize Seneca que las moscas siguen a la miel & las formigas al grano & los lobos a los cuerpos muertos. E esta muchedunbre de conpañía non sygue aquel omne mas a su fazienda »⁶⁶

Le « palacio », la Cour, ne peut donc être que le lieu d'intrigues politiques. Si on se rappelle que cette version castillane du *Breuioloquio* est destinée aux membres de la cour de Jean II, ce qui aurait pu passer pour un petit détail, une affirmation liée aux sources textuelles — Sénèque ici — employées par le Tostado, devient lourd de sens. Comment ne pas replacer ces affirmations dans le contexte des intrigues « palaciegas » de la cour de Jean II? Ce que nous appelions "prudence" politique du Tostado, en particulier pour ce qui est de sa réponse au « dicho platonico », trouve ici à se transformer en refus du politique⁶⁷. Au détour de quelque citation classique, le Tostado s'arrange pour transmettre subrepticement un conseil aux membres de la Cour. L'amitié politique, celle que l'on rencontre dans le « palacio », ne peut qu'être contraire à l'amitié véritable, à celle qui exige une totale communication. La position socio-professionnelle du Tostado lui a permis de jouer un rôle de spectateur face aux multiples revirements et voltes-faces des amitiés politiques. Il sait que ces amitiés ne

⁶³ La citation se retrouve dans la *Tabula et expositio senecæ* de Luca Manelli, traduite et glosée par Alonso de Cartagena : « Quel palacio nin el conbite non es lugar conueniente para prouar los amigos : Yerra aquel que busca amigo en el palacio & lo prueua en el conbite. » (Valladolid, B. de Santa Cruz, fol. 165r).

⁶⁴ Ibid., fol. 24v b–25r.

⁶⁵ Ibid., fol. 26r a.

⁶⁶ Luca Manelli, *Tabula et expositio senecæ*. Valladolid, B. de Santa Cruz, fol. 163v.

⁶⁷ Ce refus se trouve déjà dans le *De Amicitia* de Cicéron, quand l'orateur affirme qu'il est difficile de trouver de bonnes amitiés dans les carrières politiques : « où trouver, en effet, quelqu'un qui préfère l'élection de son ami à la sienne propre? ».

peuvent point respecter la règle de l'amitié véritable qui interdit un nouveau jugement critique sur l'ami. Dès lors que la foi de l'amitié véritable est donnée, dès lors qu'on a décidé de "communiquer" tous ses secrets avec l'ami, on ne peut plus rebrousser chemin :

« Ca quando ya fuere tomado a grado de tanta dignidad, non auemos de fazer sobre el algund juyzio, mas todas las cosas auemos de cometer a su fee, en tal manera que non aya cosa alguna en nuestro coraçon la qual a nuestro amigo non declaremos. Po lo qual mucho paresçen errar aquellos que llaman a aquellos amigos a los quales non creen tanto commo a si »⁶⁸

Peut-être le noeud de la problématique du discours sur l'amitié au xv^e siècle se trouve-t-il justement dans ce point précis, dans cet « errar », dans cette grande erreur de ceux qui pratiquent une amitié relative, une amitié dans laquelle l'homme ne s'investit pas absolument, une amitié basement politique, une amitié de « palacio ». Et, en effet, on peut se demander pourquoi ce sont précisément les plus illustres intellectuels du règne de Jean II ayant eu des rapports politiques avec la Cour, comme le Tostado mais aussi, en moindre mesure, Alonso de Cartagena, ceux qui ont ressenti le besoin de revitaliser le concept antique d'amitié à partir de leurs lectures universitaires ou savantes des classiques grecs et latins. N'ont-ils pas vu dans leur rencontre livresque d'une idée exemplaire de l'amitié — chez Aristote, Cicéron ou Sénèque —, l'occasion de forger une théorie de l'amitié idéale qui serait en mesure d'en finir avec les excès des amitiés artificielles et politiques de leurs contemporains? En tout cas, ce ne serait pas la première fois, dans cet épisode de l'histoire culturelle que l'on s'accorde à appeler "humanisme" et, plus tard, "renaissance", que les idées et les pratiques héritées des anciens sont reprises et érigées en modèles avec la finalité de réaliser une critique politique et sociale du monde contemporain; ce ne serait pas la première fois que de telles idées et de telles pratiques deviennent les moyens privilégiés d'une "réforme" des individus et de leurs attitudes. La vaste exposition sur l'idée antique de l'amitié contenue dans le *Breuioloquio*, dans sa version castillane extra-universitaire, peut alors être comprise comme un long pamphlet contre la mauvaise amitié, une sorte de *reprobatio* implicite des pratiques politiques courantes de l'amitié.

Si l'ami ne doit pas être une ami "politique", comment doit-il être? Etant un paisible plaisir partagé des coeurs vertueux, l'« amiçia » reproduit le schéma classique de l'*otium honestum* avec toutes ses implications. Elle est joie, bonheur d'une vie commune. Aussi la condition indispensable pour une communication amicale est-elle que l'ami soit quelqu'un de joyeux :

⁶⁸ Ibid., fol. 25r a.

« Esta es que aquel con el qual auemos de comunicar sea varon alegre, ca con los discordantes et asperos non podemos auer alguna alegria. Ca algunos ansi cognosçemos por vna dureza de naturaleza seer asperos que non puedan gozar se con alguno que se goze, mas al que se gozare sean causa de amargura. A estos llamamos asperos o duros. Hay otros que de su naturaleza tienen este mal que entonçe les parezca que se alegran quando a los otros contrariaren. Con estos non podemos auer algunos solazes en fablar, ca luego a las cosas que nos dixeremos o creyeremos que se deuen fazer rrepugnaran con palabras sañosas. A estos la doctrina comun llama discolos que quiere dezir discordantes de todos; pues non auemos de tener conuersaçion de amiçiçia con alguno de estos, ca avnque estos en alguna manera buenos sean, enpero non se pueden sufrir commo non se goze(n) alguno con los tristes o con los non delectables conuersando. »⁶⁹

Cette distinction entre personnes joyeuses et personnes revêches ou tristes fait apparaître une nouvelle dimension de l'amitié. C'est l'importance qui est accordée à son côté plaisant. Cela pourrait passer pour un simple détail si ce besoin de plaisir, de joie n'était pas un signe supplémentaire de cette nouvelle conception des rapports humains qui est en train de se mettre en place avec des intellectuels comme le Tostado. Un des intérêts, et non des moindres, sociaux et éthiques de la *philia* ou de son corollaire latin, l'*amicitia*, est qu'elle est une des formes du bonheur des citoyens. Dans le monde grec et latin, les hommes aspirent à retrouver leurs semblables pour se délecter dans un partage des moeurs et des goûts. C'est ainsi que l'amitié peut être cette *jucundissima amicitia*, selon le mot de Cicéron, issue de la communication entre des pairs⁷⁰. L'amitié cicéronienne illustre sans doute le mieux cette idée de joie, de bien-être que doit procurer l'intimité de la relation d'amitié. Et ce, parce qu'elle est l'un des principaux agréments, l'une des principales "commodités" de la vie sociale : elle confère à l'homme *plurimas et maximas commoditates*⁷¹. Or, cette *jucundissima amicitia* exige qu'on ne soit l'ami que de personnes elles-mêmes *jucundas*. Que tout cela nous éloigne de l'*agapè* chrétienne où l'on doit aimer son prochain sans distinction ! Ici, c'est la vision élective et sélective qui l'emporte, à tel point qu'il faut écarter de notre entourage tous ceux qui ne nous procurent pas de plaisir. Non seulement ceux qui sont d'un naturel farouche, mais aussi, d'une manière générale, les vieillards que l'âge empêche d'être joyeux :

« Pues commo los viejos por los grandes mouimientos de la naturaleza fallesçiente et mal dispuesta sean tristes, et enojosos, non pueden seer con ellos alguna comunicaçion amigable, ca ellos son asperos et siempre

⁶⁹ *Breuioloquio*, fol. 29r b.

⁷⁰ « Est ea jucundissima amicitia, quam similitudo morum conjugavit » (*De officiis*, XVII, 58).

⁷¹ *De amicitia*, VII, 23.

contrarios a la alegría. Commo ella non pueda estar en ellos siempre son querellosos et rrezollosos »⁷²

Le point de départ de ces affirmations se trouve dans un passage de l'*Ethique à Nicomaque* (VIII, 6, 1157b 14-24 et 7, 1158a 1-10), mais la glose du Tostado repose sur une plus vaste vision de la vieillesse, inspirée du monde classique, qui l'associe à un mal terrible, à un fardeau insurmontable écartant les vieillards des joies des autres hommes. Le plaidoyer de Cicéron dans le *De senectute* trouve sa justification dans cette opinion commune sur la vieillesse, et encore faudrait-il ajouter que l'orateur le rédigea alors qu'il avait lui-même dépassé la soixantaine. L'extension que donne le Tostado dans sa glose aux affirmations d'Aristote nous poussent à penser qu'il a voulu se faire l'écho de cette image antique de la vieillesse. Cela ne paraît que trop justifié en la personne d'un jeune artien de Salamanque, imbu de lectures classiques⁷³. Il convient, cependant, de souligner que cette vision est en contraste avec une traditionnelle apologie médiévale de la vieillesse comme temps de sagesse. Un contraste qui n'est pas, pour autant, une opposition, puisque le refus de la vieillesse dans l'amitié n'empêche pas, dans un autre ordre d'idées, sa valorisation. Ce qui écarte les vieillards de la sphère de l'amitié n'est pas une question de savoir mais de plaisir. C'est pourquoi, ils connaissent le même sort que les mélancoliques⁷⁴ :

« Esso mismo es de dezir de los melancolicos, los quales por la mordaçidad de la naturaleza siempre tienen vna amargura la qual quita la seguridad de la comunicacion alegre. Pues con estos non escogera alguno comunicar, aunque en todo lo otro sean buenos. »⁷⁵

⁷² *Breuilquio*, fol. 29r b.

⁷³ On retrouve, d'ailleurs, cette même vision de la vieillesse dans la *Vision delectable* du bachelier Alfonso de la Torre. Des personnes âgées ce dernier écrit : « E primera mente son yncrédulos, e esto es porque muchas vezes han seydo engañados. Segundaria mente son muy sospechosos e todas las cosas ynterpretan en la peor parte. Aquesto contesçe porque en el mucho tiempo que bivieron fizieron muchos errores, e vieron e oyeron muchos males, e mesuran los otros segúnt ellos han seydo. Terçera mente, son pusilánimos e temerosos, e aquesto es por cabsa de la frialdad, la qual es cabsa de temor, ca los animales fríos común mente son más temerosos e los callentes son más animosos (...). Quarta mente, son avarientos, ca no biven por esperança de bien ninguno en lo por venir, mas biven en la memoria de los males pasados e veen que todo el mundo les fallesçe e los aborresçe, e piénsanse conservar por aquesta manera, e después son ynverecundos e desvergonçados, porque más cobdiçian lo útil que lo honesto » (éd. citée, p. 279-280. Cf. note 32, p. 246).

⁷⁴ Ce n'est pas encore le moment de tirer des conclusions de cette disqualification des mélancoliques pour ce qui est de l'amitié. Notons, simplement, pour les devancer quelque peu, que cette disqualification débouche sur une nouvelle opposition entre l'amitié et l'amour. Pour le Tostado et pour tout intellectuel de son temps, un mélancolique c'est surtout un amoureux (cf. *Breuilquio*, fol. 17v b). D'où la conséquence implicite que l'amoureux ne peut être l'ami de personne : complètement enfoui dans sa passion et tourmenté par elle il est incapable de donner une quelconque joie à ses amis, et partant il devient solitaire, voire anti-social.

⁷⁵ *Ibid.*, fol. 29r b–29v a.

Si vieillards et mélancoliques sont écartés de la sphère de l'amitié c'est parce qu'ils ont en commun le fait d'être une entrave au plaisir, à la joie qui accompagne tout commerce humain. Du fait de leur impossibilité à être dans la joie ils deviennent des êtres solitaires, anti-sociaux. Et c'est ainsi qu'on arrive au présupposé qui sous-tend toutes ces affirmations du Tostado. En fait, c'est surtout la vision classique de la recherche de la joie et l'éloignement de la tristesse qui en résulte que reproduit le Tostado dans ces pages. En effet, il s'empresse de citer une phrase d'Aristote qui fait état de cette vision du monde : « et la naturaleza mucho paresçe fuyr la tristeza et dessear la alegria »⁷⁶. Le Tostado épouse pleinement cette idée qu'il a retrouvée dans toutes ses lectures classiques. Il précise : « non suffrira alguno continuamente la tristeza »⁷⁷. En outre, il étend ce besoin de joie et ce refus de la tristesse à toutes les choses, d'une manière qui accepte même l'hyperbole : si le bien était triste, l'homme serait amené à le fuir, « ca avn si el bien verdadero fuesse en si mismo triste, non lo desseariamos »⁷⁸. On pourrait penser que le Tostado ne fait que reproduire l'idée chrétienne du refus de la tristesse comme forme d'*accidia*, de mollesse spirituelle menant au désespoir⁷⁹. Mais si on relie ce besoin de joie à d'autres passages du *Breuilloquio*, on se rend compte que la source directe, chez le Tostado, de ce type d'idées est bien plutôt une certaine forme d'hédonisme qu'il emprunte à la pensée antique, et tout particulièrement aux stoïciens, qu'il appelle « los astoycos » et dont il fait de Sénèque le « prinçipe ». Cet autre passage auquel nous faisons allusion est

⁷⁶ Ibid., fol. 29v a. Le texte d'Aristote se trouve dans *E. à N.*, VIII, 6, 1157b 17. Cf. la traduction de Simón Abril : « porque nuestra naturaleza parece que huye lo más que puede de lo triste, y apetece lo suave y deleitoso » (éd. cit., II, p. 79. Cf. note 8, page 322).

⁷⁷ *Breuilloquio*, fol. 29v a.

⁷⁸ Ibid., fol. 29r b.

⁷⁹ La tristesse est une forme de l'*accidia* : « Tercium est accidia que dicitur ab acredine quod facit in anima tedium et quasi accedinem ac bona opera exsequendo. Unde diffinit eam sic Augustinus, 'Accidia est tedium interni boni'. Et Ricardus de Sancto Victore, 'Accidia est torpor mentis bona negligentis inchoare, contra quod dicit Ecclesiasticus, XXXVIII, 'Ne dederis in tristitiam cor tuum et repelle eam a te'. Filie accidie secundum Gregorium sunt sex, scilicet malicia, rancor, pusillanimitis, desperatio, torpor circa precepta, vagatio mentis circa illicita. », *El Catecismo de Albornoz*, éd. de Derek W. LOMAX, in *El cardenal Albornoz y el Colegio de España, Studia Albornotiana* vol. XI, 1972, p. 231. De même Pedro de Veragüe, dans son *Espejo de doctrina*, conseille de fuir la tristesse pour combattre l'*accidia* :

« Açidya

Aborreçe la tristeσa
que su fïja es pereσa
e librarte an de vileσa
pensamientos. »

Cf. Raúl A. del PIERO, *Dos escritores de la baja Edad Media castellana (Pedro de Veragüe y el Arcipreste de Talavera, cronista real)*. Madrid : Imprenta Aguirre, 1971, p. 56.

celui où le Tostado s'interroge sur la tristesse et la douleur de l'homme lorsque son ami meurt⁸⁰.

Dans le stoïcisme de Sénèque le Tostado trouve le fondement d'une vision hédoniste de la vie, selon laquelle la douleur et la tristesse ne peuvent qu'être éphémères puisqu'elles sont vite chassées par cette pulsion de joie qui caractérise la nature et l'homme :

« Si proponemos de guardar la memoria de nuestros amigos siempre con lagrimas, en esto mismo les damos poco tiempo para quedar en nuestra memoria, como esta memoria que con tristeza fazemos, en breue auemos de dexar. Los dolores esso mismo en sus tiempos caen & en sus tiempos se amansan. Et en quanto algund dolor mas rudo es, tanto mas ayna es neçessario que caya. Ca el pequeño dolor con poca fuerça se puede guardar. El grande non puede sin todas las fuerças de nuestro coraçon, para esto ajunctadas, quedar. »⁸¹

Le Tostado se sert du stoïcisme pour laisser entendre que la douleur et la tristesse est incompatible avec la nature humaine. Elles sont une espèce de violence, d'agression que l'homme ne peut et ne doit supporter longtemps. On arrive ainsi à cette sorte de paradoxe selon lequel une petite tristesse peut trouver sa place au sein du cœur humain, mais jamais une grande. Celle-ci est, en effet, rapidement expulsée, nous serions tenté de dire "refoulée", en reprenant un terme de la psychanalyse qui, quoique anachronique ici, va tout à fait dans le sens de cette "pulsion de vie" dont témoigne le Tostado. C'est pourquoi nous n'avons pas à pleurer longtemps la disparition de l'ami, de même que nous ne devons pas nous installer dans une tristesse durable et encore moins dans le désespoir⁸². Il y a, dans ce passage du *Breuilquoio*, une disqualification de la douleur et des larmes qui semble, d'ailleurs, contraster avec une valeur positive médiévale des "pleurs". A la suite de Sénèque, le Tostado ne conçoit les pleurs que comme "signe" de la douleur et non pas comme la douleur elle-même : « non lloramos por causar dolor mas por mostrar señales de dolor »⁸³. Or, ces "signes" sont précisément le moyen du refoulement d'une douleur que l'être humain ne peut supporter⁸⁴. Ou, alors, les pleurs peuvent être compris

⁸⁰ Il s'agit des chapitres 58 et 59 du *Breuilquoio* (fols. 26r b–27r a).

⁸¹ Ibid., fol. 26v a.

⁸² On mesurera l'énorme différence entre cette vision et le passage sur la mort de l'ami dans les *Confessions* de Saint Augustin, que nous avons cité au début de cette deuxième partie (cf. *Confessions*, IV, 5[10], éd. cit., p. 95-98).

⁸³ *Breuilquoio*, fol. 26r b.

⁸⁴ Le Tostado appuie ces affirmations sur une citation de Sénèque : « De esto Seneca, en el octauo libro de las Epistolas, en la epistola .lxiii. dize, '[...] Con lagrimas non pequeñas buscamos señal de dolor et non buscamos al dolor; non hay ombre que contra si sea triste, o desuenturada locura hay en ella esso mismo algund desseo de dolor' » (Ibid., fol. 26v b).

comme un "regret", et par conséquent, la preuve que l'on n'a pas assez aimé les amis de leur vivant :

« Por ventura suffriras a estar, los quales commo ayan tenido con grande negligencia a los amigos despues de perdidos con muy grande amargura lloran. Et non aman a alguno saluo quando lo han perdido, et por ende, mas abastadamente lloran porque han miedo que non amaron. Tarde buscan señales de su desseo. »⁸⁵

Les pleurs sont donc une forme de leurre puisqu'ils extériorisent les "signes" d'une douleur déjà refoulée, ou trouvent leur raison d'être ailleurs que dans la disparition elle-même de l'ami. En outre, ils ne conviennent pas à l'« honnêteté » de l'homme car ils le féminisent⁸⁶ : « Empero non auemos grande tiempo de llorar. Ca al coraçon viril non son onestas lagrimas, mas a los coraçones tiernos o mugeriles »⁸⁷.

Face à cette disqualification de la douleur et des larmes⁸⁸, le Tostado propose, avec Sénèque, une transformation de la douleur en plaisir, un prompt retour à cet hédonisme qui caractérise l'homme. Les larmes sont faites pour devenir aussitôt des rires⁸⁹, et le souvenir des amis source de joie et de plaisir : « esta figura de tristeza se te partira [...]. Trabajemos porque la memoria de los amigos nos sea con alegria [...]. Todo lo que nos afligia çesso & el deleyte puro a nos solamente viene »⁹⁰. Dans un autre contexte, on pourrait voir dans de telles affirmations un simple recours consolatoire dont témoigne, par exemple, l'utilisation d'auteurs anciens dans le genre

⁸⁵ Ibid., fol. 27r a.

⁸⁶ On rencontre cette même vision des larmes dans l'idée que se fait Pulgar du marquis de Santillane : « era muy celoso de las cosas que a varon pertenesca fazer, & tan reprehensor de las flaquezas que veia en algunos omes que, como viese llorar a un cavallero en el infortunio que estava, movido con alguna ira le dixo : ¡ O quand digno de reprehension es el cavallero que por ningun grave infortunio que le venga derrama lagrimas, sino a los pies del confesor. » (*Claros varones*, éd. cit., p. 23. Cf. note 28, page 245).

⁸⁷ Ibid., fol. 26r b.

⁸⁸ Le refus des larmes trouve, dans d'autres textes, une justification différente. Dans le *Dialogo e razonamiento* (éd. cit., cf. note 67, p. 283) de Pero Díaz de Toledo est posée la question de savoir s'il est légitime de pleurer à la suite de la mort des amis. Dans ce texte, les larmes deviennent le signe de l'ignorance, comme le remarque le comte d'Alba : « yo non me contriste nin turbe, segund que comun mente suelen fazer los que poco saben » (p. 285). Mais, dans la perspective eschatologique du *Dialogo e razonamiento*, les larmes correspondent à une faiblesse d'espérance : c'est l'espérance de la résurrection qui doit nous faire retenir les larmes. Ainsi retrouve-t-on la perspective chrétienne, passant par le *topos* du *contemptus mundi*, selon laquelle la mort n'est que le passage dans une forme parfaite de vie et par conséquent doit être pour nous un sujet de joie. Or, ce n'est pas cette vision que le Tostado développe, mais bien plutôt celle du stoïcisme.

⁸⁹ « ...ya a este gesto a risa qual quier cosa de acaesçimiento mouera » (Ibid., fol. 26v a. Il s'agit d'une citation de Sénèque).

⁹⁰ Ibid., fol. 26v a–b.

de l'épître consolatoire⁹¹ que le Tostado a aussi pratiqué, plus ou moins sérieusement⁹². Mais dans ce contexte universitaire, ce refus de la tristesse n'est pas le moyen d'une quelconque littérature consolatoire mais la conséquence d'une vision générale du monde que l'on peut associer au stoïcisme. En effet, le temps qu'il nous est permis de passer avec nos amis est considéré comme un *kairos*, une occasion à saisir, à ne pas laisser passer, pour être heureux. Le temps est une fuite perpétuelle, la vie est pure brièveté, pur instant. Il faut donc chercher toutes les occasions qu'elle nous offre pour atteindre la joie :

« Et commo nos non tengamos liçençia de biuir grandes tiempos con nuestros amigos, Seneca dize “en este poco tiempo que tenemos de gozar de ellos con todas las fuerças de nuestro coraçon, porque si non tenemos espacio de estar con los amigos quanto queremos, empero en esse poco que touieremos non quede tiempo sin alegria”. »⁹³

Dès lors, s'il faut toujours saisir le *kairos* de la joie, lorsque nous perdons un ami, il faut s'empresse d'en trouver un autre plutôt que de se lamenter. Ce besoin de joie, pour faire face à la fugacité de l'existence, est tellement intense que demeurer triste et ne pas chercher un autre ami pour se délecter dans la communication serait, pour le Tostado, une preuve de folie :

« Ca non escapa de señal de locura el que, perdido el amigo, mas cura de llorar que de otro amigo buscar. Commo verguença sea a nos si, perdida la vestidura, mas curamos de la perdida llorar que otra con que nos podamos cubrir buscar. De esto dize Seneca, en el libro octauo de las Epistolas, en la epistola lxiii. : “faz mi malo lo que conuiene a la rrazon. Dexa de mal interpretar el benefiçio de la fortuna, quanto mas primero lo dio. Por ende, con desseo nos alegremos con los amigos, ca en quanto esto nos durara non sabemos. [...] Si tenemos otros amigos, mal mereçemos de ellos & pensamos que poco valen, en comparaçion de vno que es muerto, para nuestra alegria. Si non tenemos otros, mayor injuria fezimos nos a nos mismos que rreçebimos de la fortuna. Ca ella vno solo quito et nos todos los fezimos & avn a vno non amo abastadamente el que non pudo abastar mas de a vno. Si alguno, despojado, perdida vna saya, mas cure de llorar que de pensar commo estape al frio & falle alguna cosa. ¿Perdiste? Busca a quien ames. Mas sancta cosa es rrecobrar el amigo que llorarle”. »

⁹¹ On peut consulter au sujet de ce genre épistolaire : Jeremy LAWRENCE, « Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes sobre la epistolografía castellana en el primer renacimiento español », *Actas de la VII Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1988, et prochainement Pedro CATEDRA « Creación y lectura: sobre el género consolatorio en el siglo XV. La *Epístola de consolación, embiada al reverendo señor Prothonotario de Çigüençça, con su respuesta* (c. 1469) », *Hommage au Profesor Fraker* (sous presse).

⁹² Cf. Pedro CATEDRA, « Una epístola "consolatoria" atribuida al Tostado », *Atalaya* 3-4 (1992).

⁹³ *Breuilquoio*, fol. 26v b.

Le Tostado épouse donc pleinement cette vision sénéquistes selon laquelle la tristesse ne peut pas cohabiter avec la joie. Il ne se charge pas même de nuancer cette position à la lumière de l'aristotélisme, comme le fait, par exemple, Alonso de Cartagena, en glosant un autre texte de Sénèque sur le même sujet qui est reproduit dans la *Tabula* de Luca Manelli⁹⁴ :

« Aristotiles, en el octauo delas Eticas, prueua que non puede omne tener mas de vn verdadero amigo, asi en el plazer commo en la tristeza. E podria acaesçer que si touiese cabsa de gran plazer & alegria avrias de alegrarte & tomar plazer con el, & al otro se le muriese un fijo solo que tenia avias de te entristeçer con el; pues ¿commo podrias tu en vn tiempo alegrarte con el vn amigo & entristeçerte con el otro? Esto non lo padesçe la natura; por ende non puede ome t[ra]tar dos amigos perfectos, pues, commo dize Seneca : “ave verguença sy non tenias mas de vn amigo”, & paresçe dezir que tenia muchos. E se deve envergonçar por que non tenia mas de vno solo. Puedese dezir que aristotiles fue de las opiniones de aquellos que se llamaron peripateticos, los quales dize que puede ca[er] tristeza & plazer en el omne virtuoso. Esta rrazon non concluye contra Seneca, porque tiene que tristeza & plazer non puede acaesçer donde esta la virtud por quanto la virtud arranca las pasiones de rrayz. En otra manera se puede dezir & rresponder que Seneca fablo aqui de los amigos que son tomados por prouecho los quales non ayudan para guardar & defender contra la tenpestad, commo la nao tiene su guarda en las ancoras. E amigos desta manera bien puede aver muchos segunt dize aristotiles. »⁹⁵

Pour essayer de concilier Aristote et Sénèque, Cartagena est obligé de faire un contre-sens sur le concept d'ami dont il est question dans le texte de Sénèque. Il considère que Sénèque fait référence à l'ami de profit, type qui, chez Aristote souffre parfaitement la multiplicité. Trop soucieux de telles conciliations, Cartagena ne semble pas saisir l'intention du conseil de Sénèque qui repose justement sur ce *kairos* de la joie qui doit nous faire prendre plusieurs amis pour ne pas sombrer dans la tristesse si l'un d'eux venait à disparaître. Cela prouve bien que pour le Tostado la référence à Sénèque n'est pas ici un ornement ou une simple *auctoritas*. Il trouve dans cette vision hédoniste du monde une conception qu'il aborde de l'intérieur parce qu'il en épouse le contenu. L'amitié devient alors la forme privilégiée de cette idéologie du plaisir et de la joie; un plaisir et une joie qui ne sauraient être sacrifiés aux particularités subjectives de tel ou tel ami. Les fondements de l'amitié étant vertu et communication — deux notions qui n'ont cure des particularités puisqu'elles dépassent l'individualité —, il ne faut jamais sacrifier l'amitié, et le bonheur qu'elle

⁹⁴ « Quexa : 'perdi el amigo'. [Rrespuesta] : 'ten fuerte coraçon sy non perdiste mas de vno solo, ca, en tamaña tormenta, ¿por que estauas tu sobre vna ancora sola?' » (fol. 164r).

⁹⁵ Id.

procure, à l'ami, conçu dans son individualité. Pour le Tostado, la valeur de l'amitié dépasse donc celle de l'ami comme personne.

f) Les "communications" particulières

Comme on l'a vu, pour le Tostado, la substance de l'amitié enferme "similitude", égalité" et "communication". Mais au bout du compte, c'est surtout le dernier concept qui pèse lourd. En effet, la possibilité d'une communication accomplie dans une relation rend, à son tour, possible l'amitié, même si l'une ou l'autre des deux autres conditions n'est pas tout à fait remplie. C'est ainsi qu'il peut y avoir ce que nous appelons des "communications particulières", particulières parce que bien que ne satisfaisant pas toutes les conditions elles peuvent, cependant, déboucher sur l'amitié. C'est ce que le Tostado appelle, en se fondant sur Aristote, une amitié "par analogie" ou "proportion"⁹⁶, reposant sur une différence ou une inégalité de départ. Nous avons déjà examiné quelques-unes de ces "communications" : celle qui existe entre les parents et les enfants, entre le seigneur et son vassal ou entre les conjoints. Dans tous les cas, la réalité de la communication permet de surmonter l'inégalité de la relation à tel point qu'une amitié accomplie devient possible. Mais le paroxysme de ce type est atteint avec la communication entre Dieu et l'homme. Au chapitre 70 du *Breuioloquio*⁹⁷, le Tostado aborde la question de savoir s'il peut y avoir une amitié entre l'homme et Dieu. Or, il s'agit d'une véritable *quæstio* scolastique du type *utrum*, c'est-à-dire lorsqu'on s'interroge sur la possibilité de quelque chose. La disposition des argument *pro* et *contra* reproduit tout à fait une pratique universitaire. La structure en est la suivante :

1. Thèse : de même qu'il peut y avoir une forme d'amitié entre les rois et les sujets, malgré leurs différences, il pourra se trouver une forme d'amitié entre Dieu et les hommes (« *podra auer alguna amiçia* »).
2. Anti-thèse : cela n'est pas possible, car la différence entre les rois et les sujets est relative et finie, alors que la différence entre Dieu et les hommes est absolue et infinie (« *hay sobrepunçã infinita* »).

⁹⁶ « Et porque de las amiçias vnas son egualdad de cantidad & otras son desegualdad de cantidad, enpero tienen egualdad por analogia o proporçion de dignidad » (fol. 35v b); « Et esta es propria analogia o proporçion en lo qual se egualan todas las cosas que non tienen egualdad de cantidad » (fol. 41r b); « Et por esta proporçion o analogia se egualan las cosas altas con las baxas et las baxas con las altas » (fol. 41v b).

⁹⁷ Cf. fols. 32v a–33v b.

Contre-thèse (conséquence de l'anti-thèse) : dans l'absence de similitude et dans l'absence de communication, il ne peut y avoir aucune amitié entre Dieu et les hommes (« pues non puede seer entre los ombres & [los dioses] alguna amiçia »).

3. Détermination magistrale : on reprend les argumentations précédentes pour démontrer une position définitive (ici : « entre dios & los ombres hay amiçia alguna et en esto non embarga distançia alguna, quanta quier que sea »⁹⁸).

Dans sa *déterminatio*, le Tostado présente des arguments théologiques classiques. Tout d'abord, en essayant de donner un sens religieux à certaines affirmations d'Aristote et de Sénèque (l'honneur que l'on rend à Dieu relève de l'amitié) et, ensuite, en introduisant l'idée de bonté divine qui fait participer l'homme de la divinité par l'intermédiaire de la charité de l'âme⁹⁹. Un troisième type d'argument concerne l'unité d'essence entre l'homme et la divinité par le biais de l'incarnation du Christ, argument qui est souvent employé dans les textes médiévaux pour prouver la supériorité de l'homme sur les autres êtres créés¹⁰⁰ :

« Ca fizo vna verdadera et rreal vnidad entre nos & el quando tomo la humana naturaleza a vnidad de persona o substançia del fijo de dios en tal manera que fuesse vna la persona et subsitençia [sic] del fijo de dios et del ombre. Christo, ansi commo la persona de Socrates o de Platon en si misma es vna et non partida de la qual vnion es dios ombre et el ombre es dios [...]. Pues, ¿commo es de creer que dios non nos quiera tomar por amigos, commo el tomasse la humanal naturaleza a vnidad de persona? Pues muy ligero es a cada ombre alcançar que dios lo quiera tomar por amigo, et muy mas ligero es que alcançar a seer amigo de algund varon exçellente »¹⁰¹

C'est donc par le biais de l'incarnation que l'on retrouve une unité essentielle entre Dieu et les hommes et, par conséquent, la possibilité d'une communication amicale. Cette idée repose sur la tradition chrétienne du "Dieu caché", qu'illustre la plainte mystique romane : *tu es absconditus*. Selon cette tradition, l'homme, en ce bas monde, ne peut jamais atteindre Dieu, communiquer avec lui d'une manière directe.

⁹⁸ *Breuilquoio*, fol. 32v b.

⁹⁹ « enpero la infinita bondad de dios causo esto que entre nos & el podiesse seer verdadera & entera amiçia [...], la anima que estouiere en caridad sea de tanta exçellençia que pueda seer fecha et dicha verdaderamente amiga de dios » (fol. 33r a).

¹⁰⁰ Voir, par exemple la *Disputa de l'Ase* d'Anselm Turmeda : « Frare Anselm diu. — Senyor Ase, l'altra raó per provar que la meua opinió és vera, o sigui, que nosaltres, fills d'Adam, som de major noblesa i dignitat que vosaltres, és que Déu tot poderós ha volgut prendre carn humana, unint sa alta divinitat amb la nostra humanitat, fent-se home; i no ha pas presa la vostra carn ni la vostra semblança, sino que llarg temps s'ha fet nostre germà i s'ha fet fill d'Adam, com nosaltres, de la part de la mare... » (*Disputa de l'Ase*, Barcelona : Editorial Barcino, 1928, p. 193).

¹⁰¹ *Breuilquoio*, fol. 33r b.

Il lui faut attendre la félicité de l'autre siècle où il retrouvera l'unité avec la divinité, ou bien recourir ici-bas à des intermédiaires. L'intermédiaire majeur se trouve dans la charge symbolique dont est investi le monde : la nature, l'art, ou l'expérience mystique permettent à l'homme d'avoir un semblant de communication avec la divinité. Cependant, il est un événement qui permet à l'homme de dépasser l'invisibilité de Dieu; c'est la conscience de la signification de l'Incarnation du Verbe. Comme le dit M. M. Davy :

« Le mystique le plus extatique ne peut donc atteindre Dieu, selon Bernard, qu'à un certain niveau. Dieu est invisible, cependant il y a un plan unique sur lequel l'homme peut le joindre, et celui-ci constitue le signe intermédiaire entre Dieu et l'homme : ce plan, c'est celui du Verbe Incarné, de l'Homme-Dieu considéré comme une extase concrète dans la personne du Christ [...]. La chair de l'homme est muraille entre Dieu et l'homme, le Christ s'est approché de la muraille en s'unissant à la chair, c'est pourquoi Bernard peut dire : "la muraille, c'est la chair, et l'approche de l'Epoux, c'est l'Incarnation du Verbe. Les treillis et les fenêtres de la muraille sont les sens de la chair et le Christ a voulu les connaître par une expérience personnelle". »¹⁰²

Le Tostado reproduit en termes d'amitié ce qui est donc la pierre de touche de la mystique chrétienne : la signification d'amour, d'union, entre la divinité et l'humanité à travers l'Incarnation et qui permet de délaisser les modèles d'une relation de subordination, comme celle entre le seigneur et le vassal, ou entre le père et le fils, au profit du modèle de l'amour. Amour conjugal, chez la plupart des auteurs mystiques, comme Saint Bernard ou Guillaume de Saint Thierry, où le Christ est Epoux et l'âme ou l'église épouse; amour d'amitié, chez le Tostado, où l'Homme-Dieu, le Christ, peut devenir l'« ami » de l'homme, son proche, son égal, son "communiquant".

La dernière des communications particulières est celle que l'homme a avec lui-même. Et elle est particulière en ceci que, comme le fait remarquer le Tostado, la communication exige deux personnes¹⁰³. Quel est donc le sens que le Tostado donne à cette communication de l'homme avec lui-même? C'est celui d'un complet retour à soi, à l'individualité du sujet. L'altruisme inhérent à la théorie de l'amitié peut maintenant se transformer en un grand détour pour montrer comment l'homme doit se ressaisir dans son individualité et comment il doit comprendre sa vie intérieure. Si on se rappelle que le Tostado suit l'exposé d'Aristote, ce retour à soi n'est pas

¹⁰² M.M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*. Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1977, p. 72.

¹⁰³ « La postremera de las cosas que diziamos tener el onbre a su amigo & el ombre en si mismo es & conuiene mucho al virtuoso, conuiene saber, conuersar consigo, lo qual por ventura a alguno paresçera dicho sin razon, ca comunicar paresçe seer cosa de doss, por lo qual non podra alguno con si mismo comunicar » (*Breuioloquio*, fol. 45v a-b).

surprenant. En effet, dans *l'Ethique à Nicomaque*, l'altruisme débouche sur une nouvelle compréhension du rapport de l'homme à lui-même. C'est ce rapport que le Tostado appelle ici « conuersar consigo ». Chez Aristote, comme le souligne J.C. Fraisse, « il n'est légitime de s'aimer soi-même qu'à la manière dont on aime autrui »¹⁰⁴, et on peut même ajouter qu'il n'est légitime d'« être avec soi-même » qu'à la manière dont on est avec autrui. Autrement dit, dans la "communication"¹⁰⁵. Voilà pourquoi ce « conuersar consigo » est la totale transposition à la sphère du Moi de ce qui caractérise la relation d'amitié avec autrui. Si jusque là il n'a été question que de se défaire de son individualité propre, de tout mettre au service de l'autre, dans une vision du monde complètement subordonnée à une forme précise de sociabilité, on retrouve avec ce « conuersar consigo » toute la valeur de l'intimité de l'homme avec lui-même. En effet cette communication est possible,

« quando, apartadas todas las occupaçones de las cosas fazientes mouimiento & estoruo, a si mismo solamente considera el onbre & solamente acata sus obras cognosçiendo quanto cada dia cresce o quanto mengua & esto llaman estar el onbre con si mismo, ca ansi commo dizimos que alguno esta o viue con su amigo si solamente considera lo que pertenesçe a su amigo, ansi diremos que esta con si mismo quando, apartadas todas las otras cosas, a si solo considera »¹⁰⁶

Il apparaît donc qu'à la tranquillité séraphique de la réunion avec l'ami suit celle des retrouvailles de l'homme avec lui-même. Ainsi, la sociabilité de la relation d'amitié n'exclut pas, comme on aurait pu le penser, la valeur d'une certaine forme de solitude où peut se déployer le dialogue de l'homme avec lui-même. Au contraire, elle ne fait que l'affirmer d'une manière supplémentaire. Car en appliquant le schéma de l'amitié à l'homme lui-même, ce « conuersar consigo » devient le signe d'une grande vertu. La communication d'amitié exige la vertu par laquelle l'union des amis est délectable. De même, il faut que la communication de l'homme avec lui-même soit quelque chose de délectable et que, pour ce faire, il trouve en lui matière à délectation¹⁰⁷. Or,

¹⁰⁴ J.C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 237. Cf. note 51, p. 278.

¹⁰⁵ Pour expliquer comment la "communication avec soi" est possible, le Tostado précise : « Pues el que con otro entiende o para otro, viue con otro et quando para si mismo entiende o en si mismo con si mismo viue & esto es comunicar o segun el vocablo latino conuiuir. Dezimos que alguno entiende con otro o para otro quando las cosas que entiende para otro las entiende, conuiene saber para que gelas declare & esto sin dubda alguna llaman conuiuir o comunicar, ca esto es comunicar en coraçon & en palabra. Si alguno para si mismo entienda con si mismo, entiende pues a si mismo, viue & consigo comunica » (*Breuioloquio*, fol. 45v b).

¹⁰⁶ Id.

¹⁰⁷ « Si alguno puede estar consigo neçessario es que falle en si alguna cosa muy delectosa en la qual se quiera detener » (fol. 46r a)

selon le Tostado, seul l'homme vertueux peut trouver du plaisir à rester seul avec lui-même. La conclusion du raisonnement s'impose donc d'elle-même :

« non pertenesçe a cada vno estar con si mismo & a si solo acatar mas de aquellos solamente que estan en mayor grado de virtud que los otros »¹⁰⁸

C'est alors que le sens de la sociabilité, ou tout du moins d'une certaine forme de sociabilité, semble s'inverser. Les hommes qui sont entièrement démunis de vertu sont ceux qui ne peuvent demeurer en paix avec eux-mêmes¹⁰⁹. De ce fait, ce sont eux, et non pas les vertueux, qui rechercheront d'une manière effrénée la compagnie des autres hommes :

« Et si contesçiere que ellos esten vn poco solos han grande enojo & non pudiendo esto soffrir grande tiempo buscan algunos con quien fablen »¹¹⁰

Or, ces hommes sont précisément ceux qui sont complètement déchirés, ceux qui sont soumis au mal, et dont le Tostado traite quelques chapitres plus loin¹¹¹, ou bien ceux que la passion asservit. Tous ceux, en somme, qui sont "discordants", c'est-à-dire dont les facultés de l'âme sont scindées entre la partie animale et la partie humaine¹¹² : méchants, incontients, mélancoliques, amoureux héroïques... Laissés à eux-mêmes, ils ne peuvent qu'être torturés par l'idée et l'image qu'ils ont d'eux-mêmes, une image d'autant plus suppliciaire qu'elle couvre une sorte d'éternité, à l'instar du supplice infernal, auquel songe peut-être le Tostado¹¹³. Communiquer avec soi-même, c'est toujours se voir dans le passé, le présent et le futur, ce que le Tostado appelle « las tres partezillas del tienpo »¹¹⁴. Ainsi, alors que les vertueux se délectent de plus belle avec cette totalité temporelle, les "discordants" voient leur supplice multiplié : ils sont torturés par le souvenir de leurs péchés passés, effrayés par l'accroissement présent et continu de ceux-ci, et dépités par ceux qu'ils commettront

¹⁰⁸ Ibid., fol 45v b.

¹⁰⁹ « De lo qual se sigue que nos siempre veamos qu aquellos onbres que non son resçeptiuos o capaçes de algun bien et del todo caresçientes de uirtud non puedan estar con si mismos » (Ibid., fol. 46r a).

¹¹⁰ Id.

¹¹¹ Cf. le chap. 92 du *Breuilquio*, « Los malos non escojen vnas mismas cosas consigo mas discuerdan mucho » et suivants (fols. 47v a–49v b).

¹¹² Cf. *supra*, p. 304 et ss.

¹¹³ Il précise, un peu plus loin dans le chap. 94, « Tales cosas dixeron en el infierno los que peccaron, ca la esperança del malo es ansi commo pelos de yeruas que lieua el viento & ansi commo espuma muelle que se derrama en la tempestad, et ansi commo fumo derramado del viento, & ansi commo memoria de huesped de vn dia » (fol. 49r b).

¹¹⁴ Cf. *Breuilquio*, fol. 48v b parmi d'autres occurrences.

dans le futur¹¹⁵. Et si ce sont justement ces êtres "discordants" qui recherchent la compagnie des hommes — « algunos con quien fablen » — tout en se fuyant eux-mêmes, cela pourrait peut-être nous aider à comprendre un certain type de personnage littéraire, aussi solitaire que désireux de compagnie, aussi silencieux qu'avidé de parole et d'écoute, et qu'on appelle couramment l'amoureux. Un personnage dont le malheur s'alimente de l'impossibilité de vivre avec soi, et du désir irréalisable d'oublier cette impossibilité auprès d'autrui.

Le fait de rester longtemps à communiquer avec soi-même devient donc le signe de l'excellence¹¹⁶. Si l'homme réalise sa vertu dans la relation avec l'ami, il ne fait que la parfaire dans l'amitié vertueuse avec lui-même. L'introspection est la forme parfaite de l'amitié avec soi, et pour mieux expliciter cette idée, le Tostado prend l'exemple, dûment christianisé, de l'activité divine selon Aristote. Dieu, selon le Stagirite, ne cesse de se penser lui-même; il est pure activité "noétique", pur mouvement de l'intelligence en quête d'elle-même¹¹⁷. Mais comment concilier cette revalorisation de la solitude avec cette sociabilisation à outrance des rapports, inhérente à la théorie de l'amitié? Par les extrêmes. La sociabilité est, pour reprendre une terminologie aristotélicienne, le moyen terme¹¹⁸ entre les deux extrêmes que sont la forme négative et la forme positive de la solitude. Il y a une solitude absolument négative et une autre absolument positive. L'une est le fait de la bestialité, l'autre celui de l'introspection du vertueux :

¹¹⁵ « Las cosas que en presente son, si algun malo tornando se sobre si pare mientes, non fallara en si saluo las maldades en que esta enlazado en las quales cada dia cresce; vera esso mismo fieros desseos dentro de sus entrañas, et continuas guerras de las peleantes passiones por las quales avn si la maldad la qual prinçipalmente le malua, con cotidianas & muy tempestuosas guerras, es atormentado » (fol. 48v b); « Et si alguno de los muy malos cognosçiendo esto por esperiençia & trabajando por escusar se de la su miserable pena en quanto escusar se pudiere fuya de la memoria de sus peccados, non lo podra del todo fazer, ca avnque nos podamos de las maldades apartar, enpero la su muy afflictiva rrecordacion non podemos escusar » (fol. 49r a); « avn peores cosas faran en aquella parte de su vida que les queda por veuir. De lo qual pegasse les non pequeño espanto & leuantasseles vn aborresçimiento de los abominables peccados que por fazer estan » (fol. 49v a)

¹¹⁶ « Si vieremos algunos grande tiempo estar con si mismos non buscando solazes con otros, deuemos pensar sin dubda ellos seer varones de grande uirtud, et quanto mayor tiempo algunos estouieren con si mismos, tanto es neçessario que ellos sean mas exçellentes, ca si ellos non touiessen grande bien ascondido dentro de los secretos de su coraçon, impossibile era que con si mismos grande tiempo estouiessen sin grande tristeza » (fol. 46r a).

¹¹⁷ Ou, comme le dit le Tostado : « Esso mismo de aqui se sigue lo que Aristotiles en el duodeçimo de la Metaphisica, et septimo & nono de las Ethicas, siente de dios muy catholicamente, conuiene saber que dios sea muy gozoso et en si mismo mucho se deleyte non requeriendo fuera de si algun deleyte, & en esta manera mas comunica consigo que otro alguno comunicar pueda » (fol. 46r a).

¹¹⁸ Comme l'indique Alfonso de la Torre dans la *Vision deleytable*, la vie politique est une vie médiane entre l'homme divin et la bête : « E conviene que asý como el omne que es medio entre el ángel e la bestia, asý tenga una vida mediana. E conviene que cada uno sea limitado en aqueste medio, el qual es medio de la virtud » (éd. cit., p. 275. Cf. note 32, p. 246).

« Et por esto, non sin razon, el nuestro Aristotiles determino que si alguno estaua del todo solitario o era dios o bestia, conuiene saber, sera bestia si non siente algund bien humanal, abaxado de baxo de la condiçion muy indigna de las bestias, en tal manera que non aya menester comunicaçion humanal ansi commo las bestias non tienen entre si alguna comunicaçion; o sera dios si el auiedo experimentado los bienes humanales tenga algunas cosas allende de todos los bienes humanales, por el qual el non haya menester algun solaz o plazer humanal, ansi commo dios non ha menester nuestros bienes »¹¹⁹

On ne peut donc se permettre la solitude, c'est-à-dire le refus des liens sociaux dans lesquels le Tostado place les biens proprement humains (« bien humanal »), que si on fait partie des êtres excellents que le Tostado appelle « varones heroycos o çelestiales »¹²⁰, ceux qui ne communiquent pas avec les amis par un besoin personnel mais poussés par les lois de l'amitié, « compellidos por la ley de los amigos »¹²¹. De ce fait, la communication avec soi peut être la plus grande source de plaisir spirituel :

« la delectaçion que nasce en comunicar el onbre con sí mismo neçessario es que sea mayor que todas las otras delectaçiones que son en comunicar con los otros. Ca el onbre tiene a sí mismo más amor & faze más cosas de amigos que a los otros. »¹²²

Mais qui sont ces « varones heroycos o çelestiales » qui peuvent communiquer avec eux-mêmes? Le Tostado répond en précisant en quoi consistent leurs pensées secrètes. Et c'est là que, pour une fois, sa plume semble se débrider pour abandonner le ton doctoral de l'*expositio* universitaire :

« Et quando el varon uirtuoso, & avn mas que varon, recogido dentro de si, vn poco de las consideraçiones praticas se apartando, fiziere passaje a las speculaçiones que se llaman theoricas, considera la bondad del muy alto dios, la infinidad & inmensidad & el vniuersal poder & todas las otras perfeçiones que nos llamamos atributos o apropiaçiones; considera esso mismo las substancias de las otras menores intelligençias & perfeçiones, con las quales algun tiempo ha de viuir en vida bienaventurada, con las quales cosas el cayendo en vna delectaçion, la grandeza de la qual por palabra de nos non se puede explicar, & fecho mayor que si et leuantado del todo sobre la condiçion humanal, & aquel coraçon generoso menospreçiando, ya la materia de lodo dessea de andar por si fuera, contemplando en las muy altas speculaçiones; considera esso mismo los çielos con sus estrellas & los exes de los çielos & marauillasse de los mouimientos de la caualleria del çielo, en tal manera que quando veniere desçendiendo a estos logares de las regiones elementales vazios de aquel

¹¹⁹ *Breuioloquio*, fol. 46r b.

¹²⁰ *Ibid.*, fol. 46v b.

¹²¹ *Id.*

¹²² *Ibid.*, fol. 46v a

grande bien, non podra venir sinon cobierto de toda delectaçion & avn mas verdaderamente lleno. Et esto es porque en grande seguridad ordenadas todas sus cosas & los impetus de las peleantes passiones amansados, el uirtuoso estando solo es señor de si mismo & sobre si tiene poderio, leuanta se de otra parte sin esto al varon virtuoso non pequeño logar de delectaçion, ca el considera sus fechos passados & quando todas estas cosas de los logares secretos de su coraçon ansi commo en vn monton ascondidas sacare vna a vna, acata muchos bienes que el fizo de los quales non puede passar alguno sin delectaçion & cada vno de ellos sta speçialmente acatando & de cada vno resçibe gozos non vulgares. »¹²³

Le Tostado décrit ici la joie spirituelle de l'introspection de l'intellectuel, voire du philosophe, et nous devrions même dire la délectation du recueillement d'un universitaire comme le Tostado lui-même, se délectant dans le savoir théorique, dans la théologie, dans l'astrologie, et dans l'exercice de ses fonctions. L'activité du « varon virtuoso » avec lui-même trahit ici une véritable apologie de l'intellectuel qui laisse transparaître à nouveau la dimension purement universitaire du *Breuilquio* ainsi que quelques éléments de ce que l'on pourrait appeler, à la suite des mouvements parisiens du milieu du XIII^e siècle, "l'idéologie artienne" ou le bonheur du philosophe. Si nous parlons d'« apologie de l'intellectuel », c'est parce que le ton du Tostado nous y convie. De toute évidence, ce plaisir dont il parle avec tant d'engouement est aussi le sien. Mais on se tromperait si on essayait de voir dans cette présentation du « varon virtuoso » une marque d'originalité. Cette figure correspond, en effet, à celle de l'homme parfait et accompli, selon l'enseignement universitaire. Et pour s'en convaincre, il suffit de consulter cette reproduction des enseignements artiens qu'est la *Vision delectable* du Bachelier Alfonso de la Torre. On y lit qu'il existe trois types d'hommes, les "divins", les "bestiaux" et les "humains". Les deux premiers ont ceci en commun qu'ils sont solitaires, ce qui nous fait retrouver l'alternative que le Tostado reprend à Aristote au sujet des solitaires : « dios o bestia »¹²⁴. Le troisième, en revanche, est celui de la sociabilité où les hommes mènent une vie politique en "communiquant" avec les autres hommes. De telles idées coïncident donc entièrement avec le schéma proposé par le Tostado :

« Tres maneras ay de bivar e son consyderadas en el omne. E aquesto es, segúnt es comparado a las sustançias separadas e ángeles bien aventurados es senblante a Dios glorioso. E aquesto es, segúnt el entendimiento, los que vacan a la especulaçion de las çiençias altas e en el conoçimiento de los primeros prinçipios e biven en la contenplaçion de Dios glorioso e de sus obras e maravillas. Aquéstos tales son llamados por los gentiles semideos e eroycos, que quiere dezir divinos, çelestiales e medio ángeles. E la tal vida

¹²³ Ibid., fol. 46v b–47r a.

¹²⁴ Cf. *supra*, p. 355.

se llama angélica e contenplativa, ca aquéstos no biven segúnt las pasyones, nin aún sola mente segúnt las virtudes morales, mas biven segúnt las virtudes yntelectuales. La segunda manera de vida es segúnt que el omne es animal. E segúnt aquesta le conviene seguir las concupiçençias e las pasyones que syguen los otros brutos animales ynraçionales. E aquéstos non se llaman omnes, ca asý como por la razón el omne es dicho omne e por el entendimiento es comparado a los ángeles, asý mesmo dexada la razón dexa de ser omne e de yuso del omne no ay syno las bestias, e neçesario es que resçiba la denominaçión de quien se conforma por las obras. E aquesta vida es llamada voluptuosa e bestial. La terçera manera de vida es segúnt qu'el omne es omne. E segúnd aquésta le conviene usar e comunicar con los otros omnes e le conviene las virtudes morales por ordenar a sí mesmo e a su casa, e para ordenar el estado que ha de tener en el lugar do bive. E aquesta tal vida es llamada vida política. E de aquestas tres vidas, la primera llamaron los omnes vida divina e contemplativa, e no conviene syno a los perfectýssimos, e no en quanto son omnes mas en quanto son mas que omnes; de la segunda vida no curaron porque non conviene syno a las bestias; de la terçera fizieron minçión e llamáronle vida humana. »¹²⁵

Si on met en parallèle le texte du Tostado et celui du bachelier, on comprend bien que la communication parfaite de l'homme avec lui-même n'est rien d'autre que la vie contemplative et théorétique relevant de l'homme angélique ou "héroïque", pour reprendre l'expression que partagent les deux auteurs. De même, l'absence de communication des "discordants" correspond à cette vie enfouie dans les passions qui rend l'homme à son animalité. Enfin, l'amitié ou communication avec autrui, sous toutes ses formes, définit le troisième mode de vie qui est moral, politique et "économique", c'est-à-dire domestique. Le texte du bachelier se superpose donc complètement aux passages du *Breuilquoio* que nous venons d'examiner. Cela nous confirme bien que le discours sur la communication, dans le traité du Tostado, s'intègre tout à fait aux schémas de l'enseignement artien et aux conceptions de l'homme qu'un tel enseignement véhicule. C'est là que se trouve non seulement la raison d'être du *Breuilquoio* mais aussi sa manière d'être.

2. Les règles des trois formes d'amitié

Les modèles textuels utilisés par le Tostado — essentiellement l'*Ethique à Nicomaque*, mais aussi les *Epîtres* de Sénèque et, dans une moindre mesure, le *De Amicitia* de Cicéron — lui ont permis de fonder sa vision de l'amitié parfaite sur une nouvelle catégorisation de l'amitié qui sera sans cesse reproduite, après le Tostado, par tous les théoriciens "humanistes" de l'amitié. Tous les textes du xv^e siècle

¹²⁵ Alfonso de la Torre, *Vision delectable*, éd. cit., p. 273-274. Cf. note 32, p. 246.

insistent, à la suite d'Aristote¹²⁶, sur la différence entre les trois formes fondamentales d'amitié : amitié utilitaire, amitié plaisante et amitié vertueuse, qui est, d'ailleurs, l'une des nouveautés apportées par Aristote à la réflexion sur l'amitié, comme le fait remarquer J.C. Fraisse : « seul Aristote, par sa distinction des trois espèces de l'amitié a pu envisager une amitié dont le fondement ne fût pas la vertu »¹²⁷. En effet, dans les autres conceptions antiques, l'amitié ne peut être que vertueuse. Cette différence n'a pas échappé au Tostado qui distingue la position péripatéticienne et celle des stoïciens :

« Despues de esto, consiguiente es de tractar de las speçies de la amiçiçia. En la qual entre los astoycos & perypateticos philosophos, de los quales el nuestro Aristotiles es prinçipe, hay non pequeña contienda, poniendo los astoycos vna speçie sola de amiçiçia, et los perypateticos poniendo tress. Lo qual viene de vn fundamento muy apartado, et esto porque los amigos comunican entre si en aquel bien el qual quieren vnos [21v] para otros, et los astoycos ponen vn bien solo, pues neçessario es que solamente pongan vna speçie de amigos »

Inversement, si les péripatéticiens considèrent trois formes de bien, il faut établir trois types d'amitié :

« Segund estas tress speçies de bienes, es neçessario de poner tress speçies de amigos, conuien saber, de amistança onesta, delectable et prouechosa »¹²⁸

Dans sa paraphrase du texte aristotélicien, le Tostado consacre de longs développements à la différence qui existe entre les formes non vertueuses d'amitié, celle par profit et celle par plaisir, et la forme parfaite. Il insiste sur le côté accidentel, instable et éphémère de ces amitiés imparfaites en suivant au pied de la lettre ce qui est affirmé par le Stagirite. Aussi n'est-il pas nécessaire d'examiner ces passages dans le détail. En revanche, il est très important pour comprendre l'évolution du concept d'amitié au xv^e siècle, par rapport aux discours précédents, de s'interroger sur les effets de cette catégorisation.

La distinction en trois formes d'amitié permet au Tostado de ne plus parler de l'ami absolument, mais relativement : « el nonbre de amigo non es absoluto mas rrelatiuo »¹²⁹. Relatif donc, au type d'amitié qui est accordé entre les amis. Et c'est là que se trouve la grande nouveauté du discours sur l'amitié fondé sur l'*Ethique*

¹²⁶ Nous précisons "à la suite d'Aristote", parce qu'il est véritablement à l'origine de sa catégorisation. De ce fait, tous ceux qui parlent de l'amitié en le commentant se réfèrent à une telle catégorisation, et, ce, même avant le xv^e. En effet, comme nous l'avons vu, on la retrouve dans le Titre XXVII de la Partida IV d'Alphonse X.

¹²⁷ J.C. FRAISSE, *op. cit.*, p. 390. Cf. note 51, p. 278.

¹²⁸ *Breuioloquio*, fol. 21r b–21v a.

¹²⁹. *Ibid.* fol. 22r, a.

d'Aristote. Si l'amitié est "relative" à la forme choisie entre les amis, on ne juge plus les personnes, mais la modalité de la relation. Cela permet de ne pas mettre l'accent sur les particularités de l'Autre, ce que faisait le didactisme médiéval. On ne prend plus en considération la sincérité ou les bonnes intentions de l'Autre, mais uniquement l'objet de l'amitié, c'est-à-dire, le profit, le plaisir ou la vertu. Or, grâce à cette catégorisation de l'amitié, on abandonne le «moralisme» que véhiculent les oeuvres didactiques, entièrement fondé sur la distinction entre "ami feint", "demi-ami" et "ami entier", au profit d'une nouvelle "éthique" des rapports humains. Cette éthique consiste à établir les différentes règles qui ressortissent à chaque catégorie d'amitié : « Ca non ay en todas las cosas semejantes debdos & obligaciones mas son otros et otros », écrit le Tostado¹³⁰. De ce fait, il devient possible d'évacuer cette méfiance à l'égard de l'Autre que l'on rencontre sans cesse dans les discours antérieurs. Le seul critère est celui du respect des règles de chaque type d'amitié — ces « debdos & obligaciones » — et non pas la spécificité subjective de celui qui vous propose son amitié. La preuve en est que l'idée de "tromperie", véritable pierre de touche de la vision didactique de l'amitié, n'est plus que le non-respect des règles de l'amitié qui avait été accordée, c'est-à-dire, en fait, le chevauchement impropre des différentes catégories d'amitié : vouloir suivre, par exemple, les règles de l'amitié vertueuse alors qu'on ne cherche qu'à pratiquer l'amitié intéressée. Dès lors, tromper l'ami revient surtout à fausser l'amitié elle-même, ce que le Tostado exprime en disant « falsar la amiçia »¹³¹. Uniquement dans ce cas là il est légitime de se plaindre de l'ami :

« Quando es engañado por fingimiento del otro amigo, rrazon tiene de se querellar del amador & mucho mas que de aquellos que falsan la moneda, en quanto çerca de cosa mas noble se faze el engaño »¹³²

Mais si les règles de chaque amitié sont respectées, on ne peut faire aucun reproche à l'ami, puisque c'est librement que les hommes choisissent de s'unir dans telle ou telle forme d'amitié. Ainsi, on ne peut aucunement reprocher aux amis qui se déclarent ouvertement "intéressés" de chercher leur profit et rien que leur profit, de même que ceux qui se disent amis pour le plaisir ne restent ensemble que s'ils éprouvent du plaisir. En effet, dans un cas comme dans l'autre, ils ne font que suivre les règles de leur amitié. Même si leurs actions peuvent parfois choquer notre sens moral, nous ne pouvons rien contre eux, et encore moins nous plaindre d'eux s'ils s'en tiennent à la forme d'amitié qu'ils ont choisie. Le cas se présente lorsque le Tostado

¹³⁰. *Breuioloquio...*, fol. 40v, a.

¹³¹ *Ibid.*, fol. 41r a.

¹³² *Id.*

se demande s'il est légitime de se plaindre d'un ami qui vous délaisse dans l'adversité ou l'infortune.

« Mas lo que aquí preguntamos es : estan todos amigos prouechosos o delectables et el vno de ellos fecho impotente para rretribuir segun el linaje de amiçia que tiene si el que es poderoso para la amiçia puede dexar al que es impotente en la amiçia non lo amando nin quitando alguna amiçia et si esto se faga liçitamente. »¹³³

Un tel ami devient automatiquement dans les discours précédents un "ami-feint" donc un faux ami que l'on peut condamner sur tous les plans. Avec cette catégorisation de l'amitié, si l'ami qui vous délaisse est un ami de profit, il a tout à fait le droit de le faire, même si cela paraît injuste en soi :

« A lo qual es de rresponder en qual quier amiçia segund naturaleza de ella auer debdos et derechos entre los amigos & la amiçia de los prouechosos solamente es por el prouecho, pues de aquí deuen rresçebir orden todas las otras cosas. De la amiçia delectable non deue seer dessemeyante sentençia. En la amiçia que es de los honestos la virtud ha de rreglar todas las cosas. A los amigos prouechosos en tanto ay algund debdo derecho en quanto en el prouecho por el qual es la amiçia tienen alguna habitudine de egualdad; quando esto çessare de parte de vno de los amigos non queda algund debdo o derecho de los amigos. Pues así commo el amigo faziendo contra el debdo o derecho la amiçia justamente se puede disoluer, así estando algunos amigos segund el prouecho si el vno de ellos dexare de seer prouechoso, así commo non quedando algund debdo entre ellos justamente se puede la amiçia tirar. Enpero non piensse alguno que este sea justo apartamiento de amiçia que aquel a quien alguno amo quando era rrico desempare quando fuere pobre et lo aborresca, enpero segund el linaje de amiçia que ellos entre si tenian esto paresçe justo. »¹³⁴

Dès lors, le *topos* ovidien du *Donec eris sospes* dont on a vu qu'il était utilisé, dans les oeuvres didactiques, pour justifier la méfiance à l'égard de l'Autre, est écarté puisqu'il est absolument légitime, selon les règles de l'amitié intéressée, d'abandonner celui qui n'est plus choyé par la fortune étant donné qu'on ne peut plus trouver en lui du profit. Mais cette *quæstio* est d'autant plus intéressante qu'elle pose le problème du sens et de la valeur de la justice. Quelque chose n'est juste qu'en fonction de certaines règles, de certaines conditions qui font que la justice est toujours limitée à un terrain d'application. Aussi ce qui peut paraître juste dans un type d'amitié peut devenir injuste dans un autre :

¹³³ Ibid., fol. 40v a.

¹³⁴ Id.

« Lo que es justo en la amiçia honesta, por ventura seria injusto en la amiçia delectable et prouechosa »¹³⁵

Si nous insistons sur cette idée, c'est parce que chez le Tostado elle relève d'une prise de position idéologique bien précise. C'est celle de la théorie politique du "relativisme" dont il est un farouche défenseur¹³⁶. C'est dans la *Politique* d'Aristote qu'il trouve la source d'une vision "relativiste" des lois et des constitutions politiques qu'il développe dans sa *repetitio De Optima politia*. Les lois et les régimes politiques sont relatifs à des circonstances particulières et vouloir les appliquer dans d'autres conjonctures serait une véritable folie, même pour ce qui est de la loi évangélique¹³⁷. Il s'ensuit que l'idée d'une *optima politia*, d'une république meilleure au sens absolu du terme est entièrement vide de sens¹³⁸. Or, dans le *Breuioloquio*, le Tostado reprend sa doctrine du relativisme politique, justement pour l'appliquer aux trois formes d'amitié dont la diversité est associée à celle des lois :

« Esta misma sentençia es quanto al poner de las leys. Ca non son essas mismas leys justas en las politias llamadas democraçias, en las quales es el rregimiento del pueblo, & en las politias ongarchias [sic] en las quales es el rregimiento de los rricos, et en las politias tiranicas en las quales es el rregimiento de vno et solamente acata su prouecho, et en las politias monarchicas en las quales es el rregimiento de vno & non acata [40v, b] el su prouecho mas el bien de los subditos et comunidades, et en las timocratias en las quales los que ygualmente valen egualmente rrigen, et en las aristocraticas politias en las quales rrigen solamente los virtuosos segund diferençia de mayor o menor virtud. Mas las leys que conuienen a vna de estas politias son discordantes de las otras nin conuienen vnas las leys a las mejores de todas las politias & a las mas desordenadas, mas a cada vna es de trabajar de dar lo que le conuiene. Pues non faze alguna injuria el que a otro amando solamente por el prouecho seyendo rrico quando lo vio pobre lo desamparo dexando la amiçia & el que ansí fue desamparado del amigo en los trabajos de la fortuna non tiene razón de se querellar de su amigo, ca esta es la condiçion de esta amiçia & estas son sus costumbres, conuiene

¹³⁵ Id.

¹³⁶ Cf. N. BELLOSO MARTIN, *Política y humanismo en el siglo XV. El Maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Valladolid : Universidad, 1989, ch. 3, § VII.

¹³⁷ « Y así como el que pretende fundar una ciudad no debe elegir el mejor régimen, sino el más conveniente para aquel pueblo concreto, aunque en sí no sea bueno, igualmente el legislador no debe escoger las mejores leyes, sino las que más convengan a aquel pueblo y aquel régimen, aún cuando de suyo no sean totalmente buenas », (*De Optima politia*, éd. et trad. cit., p. 96. Cf. note 174, p. 317) et plus loin « Pues aunque la ley evangélica es, de suyo, la mejor y la única simplemente buena, sin embargo, impuesta a una república resultaría pésima » (ibid., p. 97).

¹³⁸ « Así, si examinamos todas las legislaciones humanas que se han promulgado desde el origen de las ciudades, no encontraremos ninguna que sea simplemente buena, es decir, cuyo contenido íntegro sea simplemente bueno, que no se aparte [del bien] en ningún punto, lo cual ya es malo en sí, ni encierre defecto alguno » (ibid., p. 96).

saber que commo por solo el prouecho aya vna semejança de amor quando el se partiere toda la amiçiã que ante auia se parta. »¹³⁹

L'utilité de cette nouvelle catégorisation de l'amitié inspirée d'Aristote est donc très grande. En effet, étant donné que chaque type d'amitié a ses règles propres, on peut ainsi isoler, en des unités étanches, l'amitié vertueuse et parfaite, et, par ailleurs, les amitiés entachées d'imperfections que sont l'amitié intéressée et l'amitié de plaisir. Le résultat est que l'idée d'amitié, l'amitié elle-même, comme principe organisateur de l'ensemble des rapports sociaux, est entièrement préservée. Elle est à l'abri d'une quelconque dévalorisation, d'une quelconque critique qui viendrait souiller la pureté de ce concept que le Tostado n'hésite pas à appeler « sancta amiçiã ». Si l'utilitarisme, issu de la cupidité humaine, si le plaisir, issu des désirs passionnels, ont l'un et l'autre leur forme particulière d'amitié qui ne saurait aucunement se mélanger à l'amitié vertueuse, la voie est alors ouverte pour offrir à la société qui entoure le Tostado tout le « fructo », pour reprendre l'expression du prologue du *Breuilloquio*, de son traité : la découverte d'un principe organisateur, d'une structure relationnelle qui offre à l'homme un modèle de vie dans son rapport avec autrui, avec lui-même, voire avec Dieu. Les implications de la découverte d'un tel principe, qu'elles viennent directement ou indirectement du Tostado, ont été d'une importance considérable dans certains milieux de la société castillane du xv^e siècle.

III. L'AMITIÉ HUMANISTE DANS LES NOUVEAUX IDÉAUX SOCIAUX

¹³⁹ *Breuilloquio*, fol. 40v a–b.

Nous nous sommes longuement arrêté sur le *Breuiquoio de amor & amiçia* parce que la singularité d'une telle oeuvre, en ce qui concerne l'amitié, l'exigeait amplement. En effet, sur cette question précise de l'amitié, il s'agit de l'exposition la plus complète et la plus longue¹ qui ait jamais été rédigée dans tout le Moyen Age ibérique. En outre, la précocité de sa date présumée de rédaction, entre 1433 et 1437 — première période du magistère artien du Tostado — en fait aussi le premier texte du xv^e siècle, et même des siècles précédents, à avoir abordé l'amitié comme un sujet à part entière. Jusque là, l'amitié était traitée davantage comme thème, examiné de manière plus ou moins exhaustive, que comme sujet. Nous l'avons vu avec les oeuvres didactiques et les textes juridiques. L'exception à cette règle se trouve sans doute dans l'opuscule de Don Juan Manuel, *De las maneras del amor*, qui, malgré son titre, ne concerne que l'amitié.

Avec le xv^e siècle, l'intérêt pour l'amitié passe au premier plan. Ainsi a-t-on trouvé la référence d'un codex contenant des traductions de discours politiques d'origine classique et, en particulier un *Amor entre los ciudadanos*². De même, est conservé à Madrid, un *De la amistad*, dont nous n'avons pas pu savoir s'il s'agit d'une oeuvre originale, d'une traduction, ou tout simplement d'une version castillane, sans doute fragmentaire, du *De amicitia* de Cicéron. Mais étant donné que l'oeuvre est conservée dans un codex contenant le *Doctrinal de los caballeros* d'Alonso de Cartagena³, il pourrait s'agir aussi d'un *compendium* de textes sénéquistes sur l'amitié, dans le style de la *Tabula et expositio* de Luca Manelli, du xiv^e siècle, parfois appelée *Titulo de la amistanza o del amigo* dont l'évêque de Burgos est le traducteur castillan. Cette dernière oeuvre a connu, d'ailleurs, une grande diffusion en Espagne, à l'ombre des textes de Cartagena, puisqu'elle figure dans la plupart des manuscrits contenant des traductions de Sénèque réalisées par le burgalais⁴. Cette *Tabula* se présente, dans la traduction castillane de la manière suivante. Luca Manelli

¹ Rappelons qu'elle couvre 49 folios sur deux colonnes de 8,5 X 30 cm. chacune.

² Séville : B. Colombina 5-3-20. XVe s. *Reipublice orationes quattuor : Oraciones a la republica romana, cuatro; Amor entre los ciudadanos; Del amor a la republica : Que cosa es republica. Si es mejor a la republica hacer las guerras con sus naturales y con extranjeros.*

³ Madrid : Academia de la historia, 9-5-1=K-87. Nous ignorons le nombre de folios. On peut consulter sur ce codex : J. SIMON DIAZ, *Bibl. de la lit. hisp.*, Madrid, 1965, III, 5285.

⁴ Cf. María MORRAS, « Repertorio de obras, manuscritos y documentos de Alonso de Cartagena », *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de literatura Medieval* 5 (1991), p. 213-248, p. 222. La traduction du *compendium* de Manelli est rangée dans la rubrique des apocryphes et florilèges. On lui donne le titre générique de "(?)Titulo de la amistanza o del amigo (=Tabulatio es expositio Senecæ de Lucas Manelli)". On trouvera dans le travail de M. MORRAS les références précises des plus de 30 codex qui sont censés contenir le texte. Nous avons consulté celui de la bibliothèque du Colegio de Santa Cruz de Valladolid, ms. 303, grâce à la gentillesse de Jesús R. Velasco qui a bien voulu nous en envoyer une transcription.

se contente d'introduire, à la manière d'un *compiler*, les quelques textes de Sénèque qu'il a réunis. Certains passages ont suscité la glose d'Alonso de Cartagena qui, le plus souvent, ne va pas au-delà du simple éclaircissement, non sans commettre parfois des erreurs d'interprétation. On ne saurait donc y trouver un discours théorique sur l'amitié et encore moins une véritable position sur ce problème, comme c'est le cas dans le *Breuilquoio*. Bien entendu, les deux oeuvres ont une finalité bien distincte. La *Tabula*, même accompagnée des gloses de Cartagena, n'est qu'un mince pense-bête d'un usage fort limité. Il faut retenir, en revanche, son importante diffusion, preuve que le thème de l'amitié qui accompagne certes, dans ce cas précis, d'autres thèmes plus généraux de morale laïque — comme la cruauté, la fortune... —, avait trouvé un public.

Dès lors, il convient de s'interroger sur la diffusion d'un texte comme le *Breuilquoio*. On n'a conservé que deux manuscrits de la version castillane, celui de la Bibliothèque de Salamanque⁵ et celui de l'Escorial⁶. Tous les deux sont des copies. Le manuscrit de Salamanque semble être une copie directe, à usage universitaire, du manuscrit royal aujourd'hui, de toute évidence, perdu. Quant à celui de l'Escorial, ses nombreuses imperfections nous font penser à une copie beaucoup plus indirecte, et laissent supposer qu'il a pu y avoir d'autres copies intermédiaires qui n'ont pas été conservées. Pedro Cátedra nous a confié personnellement ses réticences au sujet de la diffusion du *Breuilquoio* en dehors des milieux universitaires. Là elle paraît être indéniable, non seulement à cause du prestige de maître Alonso de Madrigal pendant tout le xv^e siècle, mais aussi par le biais du développement de ses idées naturalistes sur l'amour, qui lui vaudront l'attribution d'oeuvres bien postérieures à sa mort, comme le *Tractado de como al ome es neccesario amar*. En revanche, l'impact du *Breuilquoio* dans les milieux laïcs est davantage sujet à caution. En effet, nous n'avons aucun témoignage qui fasse état de quelque lecture du *Breuilquoio* dans ces milieux. Mais comment ne pas penser, alors qu'il est manifeste que plusieurs manuscrits de l'oeuvre ont disparu, qu'un traité de cette importance a dû nécessairement retenir l'intérêt d'une cour intellectuelle pour laquelle il était directement destiné, dans sa version castillane? Quoi qu'il en soit, c'est au sein de cette cour intellectuelle de Jean II que certaines des personnalités les plus remarquables se montrent tout à coup extrêmement intéressées par les conceptions antiques de l'éthique et, tout particulièrement par l'amitié, alors que, dans d'autres milieux, cette question pouvait passer pour secondaire parmi les autres questions

⁵ Salamanque, B.U. 2178, fols. 2-74. Ce codex contient aussi les *Paradoxas* du Tostado.

⁶ Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, h-II-15.

morales⁷. Il semblerait donc que les intérêts de la cour intellectuelle castillane aient été "orientés" par d'éminents membres de l'université de Salamanque qui l'ont assidûment fréquentée, tels que Don Alonso de Cartagena et, bien sûr, Alonso de Madrigal, le Tostado. Cette orientation universitaire est à l'origine des nouvelles idées et des nouveaux goûts littéraires qui ont donné tous ses fruits dans une figure aussi singulière que celle du marquis de Santillane.

A. La figure emblématique du marquis de Santillane

Dans la société castillane de la première moitié du xv^e siècle, Iñigo López de Mendoza, marquis de Santillane, est sans doute le personnage public et littéraire le mieux disposé à recevoir les idées nouvelles de l'« amiçia », telles que les développe le Tostado. En effet, son attachement à l'étude des classiques, comme l'ont souvent remarqué ses contemporains et les biographes ultérieurs⁸, allait beaucoup plus loin que la simple curiosité intellectuelle des milieux laïcs, non exempte, souvent, de la frivolité d'un phénomène de "cour" ou, pour employer une expression moderne, de mode. Chez Santillane, l'étude des anciens correspondait à une recherche de modèles, plutôt qu'à celle de l'élégance formelle. Il étudiait pour comprendre et pour vivre, beaucoup plus que pour s'instruire. C'est peut-être une telle vision de l'étude qui explique la singularité du "cercle intellectuel" qu'il décida de constituer autour de lui. Assisté par des clercs à son service comme Pero Díaz de

⁷ C'est le cas de la *Vision delectable* du bachelier Alfonso de la Torre pour qui l'amitié n'a pas mérité de développement : « Dexadas ya las quatro virtudes de fablar, querían fablar las otras ocho que fincavan, videlicet, la magnanimidad, la mansuetud o su çercana la magnificençia, la liberalidad, la eutrapelia, la amistad, la epiqueya e la eroysca. Enpero la Verdad sacó el espejo e mostró al Entendimiento larga mente la entynçion de cada una de aquéstas e quales eran los viçios, sus contrarios, e después dixo la Razón... » (éd. cit., p. 313). On n'en saura pas plus.

⁸ Les témoignages à ce sujet ne manquent pas. Parmi les plus importants on peut citer celui d'Antón Zorita, dans la préface à sa traduction de *l'Arbre des batailles* : « Amades sçiençia, e aquella con verdadero amor e affection con tanta diligenciã buscades que, por trabajado e cansado que sseades asi por guerras commo por otras honestas ocupaçiones commo por negoçios familiares e otros muchos trabajos que nunca fallesçen, non es dia al mundo que libros de filosofos o poetas e aun de la escriptura santa commo otros ystoricos non leades, rrobando al rreposito e folgança de vuestra cama algunt tiempo, el qual en aqueste honesto e loable offiçio sin ocçio empleades (B.N.M., ms. 10203, fol. 1v., cité par Gómez Moreno & Kerkhoh dans leur éd. des oeuvres complètes de Santillane, p. xxx). De même, Alonso de Cartagena écrit : « es de maravilllar commo podedes apremiar vuestro coraçon e aver por deleyte e descanso estudiar e leer e aun escrevir en estas cosas que a muchos paresçen superfluas » ("Respuesta del venerable y sabio señor Don Alfonso, Obispo de Burgos, a la question fecha por el magnifico señor marques de Santillana", in *Obras completas*, éd. cit., p. 417). Enfin, Pulgar s'écrit : « solia dezir a los que procuravan los deleytes que mucho mas delectable devia ser el trabajo virtuoso que la vida sin virtud, quantoquier que fuese delectable (...). Tenia grand copia de libros & davase al estudio, espeçialmente de la filosofia moral & de cosas peregrinas & antiguas » (*Claros varones*, éd. cit., p. 24).

Toledo, Antón Zorita, Alfonso de Zamora ou Nuño de Guzmán, il put mettre en place l'équivalent d'un *scriptorium* monastique ou d'un "atelier" royal dans lequel non seulement affluèrent des manuscrits nouveaux, venus d'Italie ou d'ailleurs, mais dans lequel furent réalisées de nombreuses traductions à la demande du marquis.

C'est pourquoi le marquis de Santillane n'est pas du tout été étranger à la conception antique de l'amitié qui est celle du Tostado. Outre les éventuels contacts qu'il a pu avoir avec l'évêque d'Avila à la Cour, le marquis disposait dans sa bibliothèque de tous les éléments bibliographiques nécessaires pour découvrir la *philia* des anciens. Pour ce qui est d'Aristote, il possédait une traduction castillane de l'*Ethique à Nicomaque*, sans doute réalisée à partir de la version de Leonardo Bruni, un *Compendium* italien de la morale du Stagirite qui reprend le commentaire de Saint Thomas, et une traduction des *Economiques*⁹. En outre, il fit traduire le *De amicitia* de Cicéron dont il avait acquis le manuscrit¹⁰. Il était donc tout à fait ouvert à la vision gréco-romaine de l'amitié et, surtout, il était prêt à l'appliquer à sa propre vie.

1. L'amitié selon le marquis de Santillane

Le point de vue du marquis de Santillane se trouve, tout d'abord, dans un opuscule qui appartient au genre des "questions et réponses" et qui est reproduit dans le *Libro de las veinte cartas e cuistiones* de Fernando de la Torre que l'on date autour de 1458, année de la mort du marquis. L'intitulé exact est le suivant : « Vna pregunta de mosen Fernando a Yñigo de Mendoza de la diferencia que ay entre amor e amistad e su respuesta »¹¹. Dans sa « pregunta », Fernando de la Torre commence par faire état d'une autre polémique avec un personnage inconnu à qui il avait posé la même question :

« le rogué me dixiese cuál era la significación de amistad y cuál la de amor, y qué diferencia entre ellas auía e ay, e asý declarado me dixiese. »¹²

Insatisfait par la réponse du premier interlocuteur, mosén Fernando pose la même question à Yñigo López de Mendoza, se fiant à ses qualités intellectuelles. Or, la

⁹ Cf. M. SCHIFF, *La bibliothèque du marquis de Santillane*. Paris, 1905, p. 31-32.

¹⁰ Ibid., p. 63-64. Le manuscrit de la traduction anonyme se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale de Madrid, ms. 10246 (olim Ii-21), fols. 119-148.

¹¹ Cf. María Jesús Díez Garretas, *La obra literaria de Fernando de la Torre*. Valladolid : Universidad, 1988, p. 115-121. Même si l'appellation "Iñigo de Mendoza" est assez atypique pour parler du marquis, il n'y a pas lieu de penser de penser, pour des raisons évidentes de chronologie, qu'il puisse s'agir de Fray Iñigo de Mendoza, auteur des *Coplas de Vita Christi*. Tel est l'avis de M.J. Díez Garretas, confirmé par celui de J. Lawrance, dans une conversation personnelle.

¹² Ibid., p. 115.

réponse du marquis constitue une petite dissertation fort intéressante, tellement elle est proche des positions du Tostado. Cette dissertation est entièrement fondée sur la suprématie de la relation d'amitié sur l'amour, ce qui peut, à première vue surprendre, venant de la part d'un écrivain souvent assimilé à la littérature de « *cancionero* », et dont l'oeuvre se porte majoritairement sur la poésie amoureuse. Mais cela s'explique sans doute par le fait que le marquis ne répond pas à Fernando de la Torre en tant que poète, en faisant profession de poète, mais en tant qu'homme, homme public qui plus est. En outre, il faut tout de même remarquer que l'image qu'il donne de l'amour, dans ce texte, ne concerne pas vraiment sa signification "sentimentale", c'est-à-dire l'affection pour la Dame, mais sa signification sociale, voire politique, c'est-à-dire l'amour du prochain. Aussi l'amour est-il présenté par le marquis comme une espèce de bienveillance, un sentiment en puissance que l'on doit, en quelque sorte à quiconque. Nous disons bienveillance parce que, pour le marquis, la définition de l'amour se trouve dans le désir du bien d'autrui :

« al amor solamente conviene e abasta que onbre cobdiçie o quiera o dessee qualquier bien a aquel a quien ha amor, e quando el casso verná ponerlo por la obra »¹³

L'amour est donc ramené à son expression la plus réduite : simple bienveillance qui reste abstraite, pure volonté, pur souhait (« *cobdiçie o quiera o dessee* »). Abstraite, car il ne s'agit pas même d'une activité, d'une action. Celle-ci est présentée comme une éventualité future : « e quando el caso verná ponerlo por la obra ». Le "bien" dont parle le marquis n'est pas même déterminé. Ce n'est pas le fameux désir de Bien pour l'Autre des amitiés antiques. Ce n'est pas non plus le *summum bonum* des penseurs chrétiens, mais « *qualquier bien* », un bien quelconque, peut-être même les biens strictement matériels, ce qui ôte à ce sentiment toute dimension morale. En tant que sentiment abstrait, cet amour ne requiert pas la présence manifeste, ni même la connaissance directe de celui à qui on souhaite du bien. On conçoit donc un amour "par ouïe dire" à partir, par exemple, du simple récit des actions vertueuses de quelqu'un

« ... lo qual se puede auer tanbién al absente como al presente, e avn al no conosco como al conosco, que a vezes los onbres oyendo de las virtudes de los onbres por la fama que d'ellos corre en los fechos virtuosos o en actos de cauallería o en obras morales o en otras cosas qualesquier que en virtud o en nobleza consistan, les han aquel amor avnque non sean conosco. »¹⁴

¹³ Ibid., p. 120.

¹⁴ Id.

Voilà pourquoi nous nous sommes permis d'appeler un tel amour bienveillance. L'exemple qu'emploie le marquis, au sujet des actions vertueuses, est exactement celui que le Tostado reprend à Aristote pour parler de la bienveillance :

« Ca la bienquerençia se puede fazer ayna & quasi subita mente, ansi commo quando subitamente vemos algunos varones, deuemos luego alguna affecçion mas con vno de ellos que con los otros & querriamos que aquel ouiesse mas bienes et exçellençia que los otros. Esto se declara mas en los peleantes & exerçitantes se, ca nos veyendo subitamente algunos pelear en las batallas de exerçicio de armas o de guerra, a vno de ellos tenemos mas amor & cobdiçiamos que el leuasse la ventaja de la batalla. Enpero esta es bienquerençia & non amiçiçia »¹⁵

Après le Tostado et le marquis, l'exemple sera utilisé par Pero Díaz de Toledo¹⁶ et, plus tard, par Ferrán Núñez, comme on l'a vu¹⁷. Le marquis insiste bien sur le fait que cet amour ne peut pas se confondre avec l'amitié : « esta no se puede llamar justamente amistança ».

Qu'en est-il de l'amitié? L'amitié est d'emblée un sentiment plus fort puisqu'il exige une bonne connaissance mutuelle à partir de laquelle peut se faire une constatation d'identité :

« para que propiamente se pueda dezir amistad conviene, a mi paresçer neçessariamente, los ombres ser conosçidos e que se conoscan e concuerden e sean conformes en la condiçion e avn en el estado. »¹⁸

On retrouve la fameuse exigence, tirée des anciens, d'une conformité de condition et d'état, la même que dans le *Breuilloquio* du Tostado et que chez Pero Díaz de Toledo qui n'hésite pas à affirmer « la amistanza dize un estado equal »¹⁹. Mais cette "égalité" prend, dans la dissertation de Santillane, une tonalité quelque peu nouvelle.

¹⁵ *Breuilloquio de amor & amiçiçia*, fol. 50r a.

¹⁶ Notons que l'exemple a dans le *Dialogo e razonamiento* de Pero Díaz de Toledo une valeur positive alors que ce n'est pas le cas ici. Le marquis, comme le Tostado ou Núñez, oppose directement cet amour à l'amitié qui, elle, exige présence et connaissance. Chez Pero Díaz de Toledo, en revanche, cet amour va dans le sens de l'amitié : « ninguna cosa ay mas amable que la virtud, nin que tanto atraya a los ombres a se amar unos a otros entrañable mente. E esto se conosce por yspirencia, que quando oymos fablar de algunas personas, las cuales nunca vimos, nin con ellos tovimos trato nin comunicacion alguna, e sy las oymos loar de virtudes e de buenas fazañas, luego las amamos cordial mente; e sy las oymos vituperar e disfamar de pecados e vicios, luego las detestamos e queremos mal de coraçon » (*Dialogo e razonamiento*, p. 299-300). Cette différence s'explique par le fait que le point de vue du chapelain du marquis de Santillane essaye de préserver l'unité chrétienne de l'*amantia*, selon laquelle l'amitié est intimement liée à toute forme d'amour. Nous y reviendrons.

¹⁷ Cf. *Tractado de amiçiçia*, éd. cit., p. 47 : « segun muchas vezes por experiençia vehemos en dos personas que peleen & jueguen o hagan otros actos, que subito viene al hombre querer que vno vença o gane, avnque non le ama, tiene beniuolençia supita & presta ». Pour cette question, voir *supra*, p. 270.

¹⁸ "Vna pregunta de mosen Fernando..." , p. 120.

¹⁹ *Razonamiento*, éd. cit., p. 294.

Si l'égalité est "conformité" dans la condition et l'état, termes qui ont une signification surtout sociale, l'amitié s'apparente plutôt à une identité sociale et culturelle : l'égalité passe par l'identité de classe. Mais que permet-elle? Le marquis reproduit le *topos* de l'*alter ego*, ce fameux "retour à soi" dans le souci de soi par celui de l'autre qui est la pierre de touche de la philosophie aristotélicienne de l'amitié :

« e se requiere asy mesmo el dicho deseo e voluntad de fazer las cosas por el como por si mesmo. »²⁰

Si l'amour est injectif, l'amitié, elle, apparaît comme purement bijective : le bien de l'autre est, en retour, le bien pour soi, puisque c'est en pensant à soi que l'on agit sur l'autre. Le substrat conceptuel de ces affirmations n'est pas de l'ordre du christianisme. Il ne s'agit pas de l'évangélique amour du prochain ni "l'aime ton prochain comme toi même", ce qui, comme on l'a vu avec le Tostado et Ferrán Núñez, serait plus proche de cet amour-bienveillance par lequel commence la dissertation de Santillane. Il va de soi que cet "autre" n'est pas le prochain, n'est pas n'importe qui. Il ne peut y avoir de vraie amitié qu'au sein d'une affinité totale, sociale (« condicion » et « estado »), mais aussi effective, par une constante fréquentation et des habitudes et des goûts communs :

« se requiere continua e espresa conversacion e convenir en las cosas que mas aman o que ayan convenido E por tanto, entre las cosas apartadas o no vistas puede ser amor e no amistad, ca puede vno a otro cobdiçiar e desear qualquier bien avnque no conosçidos, mas amistad no deria ser ésta, ca non se guardaría lo propio de la amistad que es conuersar e convenir muy a menudo e continuo »²¹

Le marquis justifie cette affirmation par trois raisons. La première nous renvoie directement au Tostado. Santillane soutient que l'amitié est "communication", un concept dont on a vu que c'était le Tostado qui lui donnait tout son sens : « la amistad consiste en comunicacion », écrit le marquis²². De toute évidence, il donne à ce terme la même signification que le Tostado :

« e por quanto los amigos entre sy mesmos comunican en el convenir et usar e conuersar »²³

L'amitié est donc un accord, une mise en commun, des actes concrets, et des paroles. La deuxième raison est une conséquence de la "communication". Si tout est

²⁰ Id.

²¹ Id.

²² Id.

²³ Id.

mis en commun, ce qui est bon pour soi l'est aussi pour l'autre. L'amitié devient alors le moyen d'une identité totale, elle réduit la dualité à l'unité :

« e aquello es a el delectable fazer egual de sí al otro, e esto se faze en convenir e conversar e partiçipar, ca por las obras que veyen en sí mesmos les aplaze ser vnos »²⁴

Quant à la troisième raison, elle vient de cette nécessité de conformité de "condition" et d'« état ». Si une telle égalité sociale produit de l'amitié, c'est parce qu'elle implique nécessairement des affinités communes, car

« los onbres quieren conuerssar con sus amigos segúnd la obra e ábito en el qual prinçipalmente se deleytan, lo qual reputan su ser, por cuya cabsa açebtan su convenir a esto toda su vida ordenando; e d'esto proçede que los onbres quieren con sus amigos, segúnd el ábito, tratar de consuno en los fechos »²⁵

La source de ces affirmations est un passage de *l'Ethique* (IX, 12, 1171b 29–1172a 7) dans lequel Aristote définit la vie en commun dans l'amitié. C'est là que le marquis²⁶ a trouvé l'idée selon laquelle l'amitié présuppose nécessairement des affinités pour ce qui est des activités que l'homme chérit le plus. Or, quelles sont elles? — « justas, ensayos, caçar, cantar, jugar, amores, coplar... »²⁷. Il ne fait pas de doute qu'il s'agit là de la sociabilité d'une même classe, de ce fameux *otium honestum* auquel le marquis confère ici les formes de la sociabilité de l'aristocratie castillane : les activités chevaleresques, les loisirs de la chasse, et toutes les autres formes ludiques de détente comme la musique, la poésie, et les jeux de l'amour et du hasard. En somme, les principales formes de la bonne *otiositas* telles qu'on peut les rencontrer dans quelque cour privée du XV^e siècle castillan, comme celle qui sera décrite dans la *Crónica del Condestable Miguel Lucas de Iranzo*²⁸. Or, là se noue une problématique intéressante. Ces pratiques aristocratiques, cette "vie de cour", dans la plupart des textes chronistiques qui la mentionnent²⁹, définissent certes une forme de sociabilité,

²⁴ Id.

²⁵ Id.

²⁶ Ou, peut-être aussi chez le Tostado qui glose le même passage dans le *Breuilloquio* : « et commo comunicar esté en partiçipar en coraçón et en palabra, avn otra cosa se rrequerirá, conuiene saber que cada amigo quiera comunicar con el otro en aquello en que ellos prinçipalmente bien, ca el amigo es otro que es el mismo; pues el comunicar con él es vn viuir. De lo qual se sigue que el que puso su vida en specular, que con el amigo siempre quiera specular; et el que en fazer poética o qual quiera otra obra ordenó su vida, o en fazer poetría o en qual quier otra obra que sea querrá comunicar con el amigo » (*Breuilloquio*, fol. 68v a).

²⁷ "Vna pregunta de mosén Fernando", p. 120.

²⁸ En plus de la vieille édition de Juan de Mata CARRIAZO (Madrid : Espasa Calpe, 1940), on disposera bientôt de celle de Catherine SORIANO dont on a pu avoir un aperçu en avant-première.

²⁹ Nous devons cette information à notre directeur M. le Professeur Michel Garcia.

une pratique commune à des hommes qu'une même classe réunit, mais elles ne sont en aucune manière le signe d'un lien d'amitié. Elles sont une espèce d'obligation sociale par laquelle une position, un rang est affirmé au vu de tous : on se doit d'organiser joutes, tournois, fêtes..., pour rendre manifeste un pouvoir. Mais elles ont peu de chose à voir avec cette relation d'identité qu'est l'amitié. D'autant moins que la plupart des grands seigneurs de l'époque se sont trouvés dans l'impossibilité politique et sociale d'avoir de vrais amis, même s'ils se sont donnés à ces différentes pratiques.

De ce fait, les affirmations du marquis de Santillane n'en sont que plus singulières. L'association qu'il fait entre les pratiques sociales de sa classe et l'amitié au sens classique est, pour l'époque et dans son milieu laïc, tout à fait extraordinaire. Elle ne peut s'expliquer que dans sa singularité d'« humaniste ». Cette association, il ne la trouve pas, en effet, dans l'observation des habitudes de ses contemporains, et encore moins chez ses pairs, dont le rôle politique interdisait, parce que trop périlleuse, toute assimilation des loisirs sociaux "obligés" à cette intimité de la relation d'amitié. Cette association, il la trouve directement dans ses lectures qu'il adapte aux circonstances de sa classe. C'est en tant que lecteur "humaniste" d'Aristote que Santillane se permet de voir dans ces « justas, ensayos, caçar, cantar, jugar, amores, coplar... » la source d'une amitié parfaite, celle où deux hommes ne font plus qu'un. Et, pour s'en convaincre, il suffit de chercher quels sont les autres témoignages d'une telle association. Il n'y en a qu'un, et c'est celui du Tostado, qui reprend lui aussi le passage d'Aristote en l'adaptant à son tour à ce qui serait l'univers culturel universitaire. Il est d'ailleurs intéressant de comparer, à ce sujet, la manière dont on décrit ces affinités, par exemple dans la source grecque, dans la traduction du Tostado et dans le texte de Santillane. A chaque fois, elles évoquent et montrent du doigt l'appartenance socio-culturelle des deux auteurs :

ARISTOTE	TOSTADO	SANTILLANE
« De là vient que les uns se réunissent pour boire, d'autres pour jouer aux dés, d'autres encore pour s'exercer à la gymnastique, chasser, étudier la philosophie... »	<p>Tostado : « De lo qual se sigue que el que puso su vida en specular, que con el amigo siempre quiera specular; et el que en fazer poética o qual quiera otra obra ordenó su vida, o en fazer poetría o en qual quier otra obra que sea querrá comunicar con el amigo »</p> <p>Trad. d'Aristote : « Por lo qual vnos junctamente trabajan en poetría, et otros juegan a las tablas, otros se enseñan a pelear, o van junctamente a caça, et otros speculan en philosophia, cada vno con su amigo en esto comunicando »³⁰</p>	« justas, ensayos, caçar, cantar, jugar, amores, coplar... »

Le marquis de Santillane trouve donc dans la conception antique de la *philia* une théorie de la parfaite sociabilité, et c'est en cela que, à ses yeux, l'amitié est supérieure à l'amour, un amour dont on a vu qu'il est, lui-même, pris dans ces affinités, dans cette pratique de la sociabilité; il n'est qu'une *otiositas*, un divertissement de cour, ce que les *Cancioneros* de l'époque ne sauraient, d'ailleurs, démentir. Comme le dit Santillane :

« Assý que las tales cosas fazen a los amigos convenir a ser vnos, lo que no faría sy ouiesse entre ellos alguna distancia o no oviese ouido asý conosçimiento, que por esto se prueua ser la amistad en muy mayor grado que el amor »³¹

2. L'amitié exemplaire : le Marquis et le comte d'Albe

a) Le *Prohemio* du *Bías contra Fortuna* (1448)

Ce jeu d'affinités qui confère aux amis une unité, le marquis de Santillane pense l'avoir réalisé concrètement avec son cousin Fernand Alvarez de Toledo,

³⁰ Il est intéressant de remarquer que le Tostado a remplacé, dans sa traduction du passage aristotélicien, le goût pour la boisson par celui de la poésie. La précision "especulan en filosofia" relève aussi de cette adaptation à l'univers culturel universitaire.

³¹ Ibid., p. 121.

comte d'Albe. Il voit dans le lien qui l'unit à son parent la manifestation de cette conception de l'amitié. Une telle idée se dégage du *Prohemio* à son *Bias contra Fortuna*, adressé précisément à son cousin pendant la captivité de ce dernier. Manifestement, dans ce texte le marquis se plaît à voir dans leur relation une mise en application du modèle cicéronien de Scipion et Lælius dans le *De amicitia*, qu'il cite, d'ailleurs³² :

« E lo más del tiempo de nuestra criança quasi una en uno fue, assí que juntamente con las personas cresçió e se augmentó nuestra verdadera amistad. Siempre me ploguieron e fueron gratas las cosas que a ti, de lo qual me tove e tengo por contento, por quanto aquellos a quien la obra de los virtuosos plazen, assý commo librea o alguna señal traen de virtud. Una continuamente fue nuestra mesa, un mesmo uso en todas las cosas de paz e de guerra. Ninguna de las nuestras cámaras e despensas se pudo dezir menguada, si la otra abastada fuesse. Nunca yo te demandé cosa que tú non cumplieses, nin me la denegasses; lo qual me faze creer que las mis demandas fuessen rectas e honestas e conformes a razón, commo sea que a los buenos e doctos varones jamás les plega nin devan otorgar sinon buenas e lícitas cosas. »³³

On dirait que, dans ce passage, le marquis fait "son" Cicéron, puisqu'il reprend les principales idées de l'*amicitia* cicéronienne en les appliquant à l'amitié avec son cousin. En premier lieu, il déploie l'idée d'unité, d'une unité qui est, en plus, le fruit d'un long commerce. Cette affirmation reprend l'idée antique que le temps est un grand adjuvant dans la consolidation de l'amitié. Ici, le marquis remonte jusqu'à l'enfance pour donner un maximum d'emphase à ses affirmations. Ensuite, il est question de la communauté de goûts, de ces affinités dont on vient de voir qu'elles sont la pierre de touche de l'amitié, autant chez les anciens que pour le marquis. Cette unité s'exerce, en outre, dans les deux domaines de la vie du citoyen au sens classique : l'espace privé, celui de la maison, représenté ici par la « mesa » et la « cámara » (c'est-à-dire le loisir privé et l'« économie », l'administration domestique), et, d'autre part, l'espace public, politique auquel se réfère Santillane en parlant de « uso en todas las cosas de paz e de guerra », c'est-à-dire l'activité politique dans le Conseil et les activités militaires, les deux pôles des fonctions du *bellator*. Enfin, le marquis reprend le thème, sans doute le plus cicéronien, de l'honnêteté de l'ami. On ne doit jamais exiger de l'ami quelque chose qui soit contraire à la vertu ou à l'honnêteté, autant dans les affaires privées que dans les publiques. Il apparaît donc

³² « E çiertamente, Señor e más que hermano mío, a los amigos tuyos e a mí, assí commo a unode aquéllos, es o deve ser de los tus trabajos el dolor, la mengua o la falta, assí commo Lelyo dezia de Scipion » (*Prohemio de Bias contra Fortuna*, in *Obras completas*, éd. cit., p. 271).

³³ *Ibid.*, p. 272.

que Santillane reproduit ici des modèles littéraires qu'il ne connaît que trop. Or, étant donné qu'un texte de ce type n'est pas le fait d'une correspondance privée mais bien un texte voué à être rendu public, puisque, selon le vieil adage romain, *res publicata res publica est*, on a vraiment l'impression que le marquis cherche à présenter cette amitié comme une amitié *exemplaire*, suivant au pied de la lettre le modèle de l'*amicitia* antique. Les raisons à cela peuvent être diverses. N'oublions pas le contexte dans lequel apparaît ce texte : le marquis est en train d'user de toute son influence pour libérer son cousin de l'emprisonnement dans lequel un retour d'humeur du Connétable Alvaro de Luna l'a mis. Aussi peut-on penser qu'en mettant en avant cette si grande unité entre les deux hommes, le marquis veut surtout rendre manifestes les qualités de son cousin et son innocence en les assimilant aux siennes propres. Cette explication pourrait être suffisante si l'histoire de l'amitié entre les deux nobles s'arrêtait là. Or, ce n'est pas le cas, parce que, justement, au moins dix ans plus tard, alors que le comte a été libéré et dûment réhabilité, alors même que le marquis de Santillane est décédé, un autre texte cherche à tout prix à faire de cette amitié une manifestation parfaite des modèles de l'*amicitia* antique. Il s'agit du *Dialogo e razonamiento en la muerte del marques de Santillana* rédigé par le chapelain de ce dernier, le docteur Pero Díaz de Toledo.

b) L'amitié exemplaire du Marquis et son cousin dans le *Diálogo e razonamiento*

Le *Dialogo*³⁴ est un curieux mélange de dialogue classique et de *praeparatio ad mortem* avec un scénario, plus ou moins inspiré du *Phédon* platonicien³⁵, qui met en scène la mort du marquis de Santillane. Apparaissent trois personnages, le marquis dans son agonie, le comte d'Albe et l'auteur lui-même. La différence par rapport au *Phédon* est que, alors que la mort de Socrate est l'occasion de son ultime enseignement auprès de ses disciples³⁶, ici, la mort du marquis permet à Pero Díaz de lui donner, en bon chapelain, ses derniers conseils avant son trépas et, en particulier,

³⁴ Comme nous l'avons déjà indiqué à maintes reprises, le *Dialogo e razonamiento en la muerte del marques de Santillana* a été publié par A. PAZ Y MELIA in *Curiosidades bibliográficas de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad española de bibliófilos, 1892, p. 247 à 360. Le manuscrit de l'oeuvre est conservé à Salamanque, B.U. ms. 2198.

³⁵ Rappelons que Pero Díaz de Toledo, à la demande du marquis de Santillane, traduit le *Phédon* et l'*Axiocus* de Platon. Sont conservés deux manuscrits du premier (BNM Vitrina 17-4, ff. 1-59; Santander MP M/96) et un, fragmentaire, du deuxième (*Axioco, fedron* à Paris BN Esp. 458, ff. 70-74).

³⁶ Ce même scénario, avec un pseudo-Aristote à la place de Socrate, se reproduira dans une oeuvre orientale diffusée dans l'Occident médiéval par Manfred de Sicile intitulée *Liber de pomo sive de morte Aristotelis*. Nous en avons publié une version catalane du début du XV^e siècle : « La version catalane du *Liber de pomo sive de morte Aristotelis* », *Atalaya* 3 (1992) [sous presse].

il lui apprend à ne pas craindre la mort. La finalité de cette oeuvre est donc multiple. D'une part, elle a une fonction "didactico-religieuse" d'édification morale qui consiste à enseigner à bien mourir, en accord avec les nouvelles représentations de la mort³⁷. D'autre part, elle a une fonction panégyrique : il s'agit de faire l'éloge du marquis de Santillane pour en augmenter la gloire³⁸. A ces deux finalités s'ajoute une troisième, interne et justifiée par la qualité de l'auteur : c'est celle de mettre en lumière sa relation intellectuelle privilégiée avec feu le marquis ainsi que la relation qui a uni ce dernier et le comte d'Albe. Par un simple raisonnement de transitivité, il est aisé de voir dans cette démarche une manoeuvre du bon chapelain pour se ménager un avenir professionnel. Toujours est-il que cette dernière finalité a poussé Pero Díaz de Toledo à intégrer à son *razonamiento* quelques chapitres qui occupent une position centrale³⁹ dans l'oeuvre et qui sont une dissertation entière sur l'amitié. Or la raison d'être de ces chapitres se trouve dans le souci de Díaz de Toledo de démontrer que la relation entre le marquis et son cousin — c'est-à-dire le principal interlocuteur de l'auteur dans le *Dialogo* — a été une démonstration parfaite du modèle antique de l'amitié. A nouveau, le contenu de la vision antique de l'amitié a ici une valeur prototypique. Pero Díaz de Toledo s'en sert pour prolonger et, en quelque sorte, parfaire, le point de vue de son maître défunt.

En effet, on a avec le *Dialogo e razonamiento* l'autre volet de ce qui était affirmé par le marquis dans le *prohemio* de son *Bias contra Fortuna*. Par l'artifice du dialogue, Pero Díaz de Toledo s'arrange pour donner la parole au comte d'Albe de

³⁷ C'est-à-dire comme individu et dans son lit. Cette fonction est à mettre en rapport avec l'évolution de la vision de la mort qui tend, au XV^e siècle, à se particulariser, à s'individualiser en même temps que le jugement divin *post mortem* épouse la logique judiciaire. Cf. Ph. ARIES, *L'homme devant la mort*. Paris : Ed. du Seuil, 1977, t. I; J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*. Paris : Gallimard, 1981; M. VOVELLE, *La mort et l'Occident*. Paris : Gallimard, 1983; J. DELUMEAU, *La peur en Occident*. Paris : Fayard.; A. TENENTI, *La vie et la mort à travers l'art du XV^e siècle*. Paris : A. Colin, 1952. Cette évolution a multiplié en Espagne et ailleurs les textes du type des *præparationes ad mortem* et les traités sur l'immortalité de l'âme, surtout à partir de la deuxième moitié du XV^e siècle et jusqu'à la première du XVI^e. Cf. *Preparaciones para bien vivir e santamente morir* (deuxième moitié du XVe, rédigé par un hiéronymite anonyme de. Cf. Amador de los Rios, *Historia criticat.* 7, Madrid, 1865, p.180, n.2); Antoni Boteler, *Escala de paradís*. Barcelona : Juan Rosembach, 1495; Rodrigo Fernandez de Santaella, *Arte de bien morir, muy copiosa y devota para todo fiel cristiano* (Existe incunable sans date, circa 1500), Id., *Tratado de la inmortalidad del alma*, Sevilla, 1503; Gauberto Fabricio de Vagad, *Rrazonamiento del monje con el caballero sobre la vida venidera* (fin XVe); Juan de Oria, *Tractatus de immortalitate animæ... stilo repetitionis compositus quamplurimorum philosophorum theoria continens super sententia illa philosophi "separatus autem"*, Salamanca, 1518, et bien d'autres.

³⁸ « mas porque en el presente tiempo e por venir la olvidança, madrastra de la memoria, e discurso de tiempos, non trayan en tiniebra la lumbre e clandor de las grandes virtudes deste caballero, e su nombre e fama, tentare, aunque ruda e indoctamente, de satisfacer al cargo a mi injunto... » (*Dialogo e razonamiento*, éd. cit., p. 248).

³⁹ Il s'agit des chapitres XII à XIV, éd. cit., p. 292–304.

telle sorte que son discours s'apparente à une espèce de réponse, de contre-don, aux témoignages d'amitié du marquis tels qu'ils apparaissent dans le *Bias*. Le rapport entre ces deux textes est indéniable. D'abord parce que Pero Díaz le connaît parfaitement et y fait même allusion par l'intermédiaire du comte :

« E una cosa vos quiero dezir, que todo tiempo me terne por felix e bien aventurado, quando oviere memoria, la qual siempre terne en me acordar la grant hermandad e entrañable amor que tove con este Señor e pariente, con el qual, como el da testimonio en el Tratado que fizo a mi consolacion, que se intitula *De Bias contra fortuna* »⁴⁰

Mais aussi, parce qu'on observe certains phénomènes d'intertextualité que l'on peut mettre en évidence dans le tableau suivant :

« E lo más del tiempo de nuestra criança quasi una en uno fue, assí que juntamente con las personas cresció e se augmentó nuestra verdadera amistad. Siempre me ploguieron e fueron gratas las cosas que a ti, de lo qual me tove e tengo por contento, por quanto aquellos a quien la obra de los virtuosos plazen, assý commo librea o alguna señal traen de virtud. Una continuamente fue nuestra mesa, un mesmo uso en todas las cosas de paz e de guerra. Ninguna de las nuestras cámaras e despensas se pudo dezir menguada, si la otra abastada fuesse. Nunca yo te demandé cosa que tú non cumpliesse, nin me la denegasses; lo qual me faze creer que las mis demandas fuessen rectas e honestas e conformes a razón, commo sea que a los buenos e doctos varones jamás les plega nin devan otorgar sinon buenas e lícitas cosas. »

« todas las cosas me fueron comunes, en paz e en guerra; e lo que mas es, que es aquello en que consiste la fuerça e virtud de la amistad, union e conformidad de voluntad e deseos » (p. 292)

« E ninguna cosa me queda en esta vida que me sea tan alegre, nin que pueda yo comparar con la virtud deste Señor, con el qual los negocios publicos e domesticos e priuados me fueron comunes. Por una casa se reputaba la mia e suya : una mesa era la nuestra, e una despensa. Estando absentes, mi consolacion e plazer non era sy non pensar del e en el, etc » (p. 297)

Nous avons placé dans la colonne de gauche le texte du *Bias* et dans celle de droite les quelques passages du *Dialogo* qui relèvent manifestement d'un phénomène direct d'intertextualité. Dès lors, les chapitres sur l'amitié sont une espèce de "démonstration" dont la "thèse" est l'amour entre le marquis et le comte, un amour qui est "posée" comme axiome dès le départ. Le comte s'écrie :

« yo amaba a este Señor sobre todas las cosas deste mundo, e merescia el por su gran virtud e bondad ser asy amado, e el ovo siempre entrañable amor e mi e a mis cosas... »⁴¹

⁴⁰ *Dialogo*, éd. cit., p. 292. Nous ne suivons pas l'accentuation du XIX^e siècle de l'éditeur. Pour éviter toute ambiguïté nous avons choisi de supprimer toute accentuation.

⁴¹ *Dialogo*, éd. cit., p. 285.

On retrouve d'une part la vertu cicéronienne, pierre de touche du concept d'amitié, couplée ici avec une "bonté" aux résonances chrétiennes. En outre le comte insiste bien sur la réciprocité de la relation. Dans l'amitié "humaniste", comme on le sait, il faut aimer et être aimé sur le même plan. Une réciprocité qui, d'ailleurs, doit se manifester dans les "œuvres", dans des actes concrets. Pendant l'emprisonnement du comte⁴², le Marquis s'était occupé, avec un "grand amour et une grande charité" de la femme et des enfants du malheureux et surtout, ce qui nous rapproche encore plus de Cicéron, il s'était lui-même politiquement exposé pour obtenir sa libération⁴³. Autrement dit, il s'agit d'une amitié vertueuse qui, en outre, a été même prouvée dans l'adversité, puisque le comte n'a pas été « desamparado en las aduersidades », pour reprendre l'expression du Tostado. Cela revient à dire que cette amitié se passait de tout utilitarisme. Comme chez Cicéron, l'épreuve d'amitié finit par être appréciée à l'aune de l'utilité publique, de l'unité politique qui transcende les individus et leurs relations particulières. Cette amitié a prouvé que le lien amical pouvait être plus fort que la dépendance politique.

Pour le comte, cette amitié a été si exemplaire qu'il en attend une « memoria perdurable »⁴⁴. Or, c'est cela qui justifie la démonstration. Pour que quelque chose fasse partie de cette "mémoire" collective, il faut qu'elle puisse être identifiée aux modèles anciens. Cela repose sur l'idée que les références anciennes, qu'elles soient bibliques ou païennes, enserment, du fait qu'elles ont été conservées malgré le temps, une valeur gnomique, apophthégmatique, une valeur d'autorité. Nous l'avons vu avec le problème de la « fama » : échapper au temps, à l'oubli est une des idéalités

⁴² Au sujet de cet emprisonnement on peut lire ce qu'en dit Pulgar : « E como vemos que la prosperidad & el infortunio andan en esta vida variando con los omes, e vezes lo uno sube, vezes lo otro deciende, acaecio que **estando en la amistad & parcialidad** del condestable don Alvaro de Luna, maestro de Santiago, a quien el rey don Juan confiava la governacion de sus reinos, el maestro tovo manera que este conde fuese preso, juntamente con otros condes & cavalleros que el rey mando prender en la villa de Tordesillas [1448], e fuele tomada grand parte de su patrimonio. Este infortunio que le vino sufrio con buena cara, mostrando coraçon de varon, pero quexavase gravemente de aver recebido aquel daño por voluntad & rodeo del maestro de Santiago, **confiandose del & aviendole fecho obras de amigo** ». Et plus loin : « duro en la prision do estava fasta que el rey don Juan murio, & reino el rey don Enrique, su fijo, que le puso en libertad, & restituyo todos sus bienes » (*Claros varones*, éd. cit., p. 28-29. Cf. note 28, p. 245). Si l'on croit Pulgar, ce qui a le plus dépit le comte dans son emprisonnement est que celui-ci fût l'oeuvre de quelqu'un, Alvaro de Luna, en qui il croyait avoir un ami véritable. Dès lors, on peut se demander si ce n'est pas Fernand Alvarez de Toledo lui-même qui aurait demandé à Pero Diaz d'insérer dans son *Dialogo* cette réflexion sur l'amitié, justement pour avoir, avec l'amitié de son cousin, le pendant parfait et exemplaire de cette amitié trahie qu'il avait connue avec Alvaro de Luna (c'est dans cette hypothèse que nous avons mis en caractères gras certains passages du texte cité).

⁴³ « ...segund que por expiencia lo mostro en el tiempo de mi prision e trabajo, usando de grand amor e caridad con mi muger e fijos, e disponiendose a grandes peligros e afrontas por mi deliberacion » (Id).

⁴⁴ Ibid., p. 292.

majeures de l'homme médiéval. C'est là que réside la force des références au monde antique, et c'est en cela qu'elles peuvent être utilisées par des chrétiens. Pour l'homme médiéval ne dure que ce qui possède la force d'une forme de vérité. D'où la possibilité d'une valeur "exemplaire", au sein d'une société profondément chrétienne, des références à ce monde révolu, païen et polythéiste qu'est l'Antiquité⁴⁵. Aussi la première partie de la démonstration que le comte demande à Pero Díaz va passer par l'*auctoritas* :

« E porque aves leydo e discurrido, segund lo que de vos pienso, mas libros que otro de los que han estudiado en nuestro regno, vos ruego que me nombreis los que aves fallado que fueron buenos e fieles amigos, e sy la amistança mia con este Señor podra ser contada en el cuento de aquellos. »⁴⁶

Il s'agit donc de faire coïncider un contenu livresque et une réalité présente, de superposer la culture de l'écrit à l'expérience concrète. Si le comte adresse une telle demande à l'auteur c'est parce qu'il a le plus lu, c'est parce qu'il est le plus à même de fournir ces *auctoritates* auxquelles pourra être assimilée l'amitié entre le marquis et le comte, la faisant ainsi échapper à l'effet du temps, à l'oubli.

Pero Díaz répond en posant tout d'abord quelques considérations préliminaires. Celles-ci dévoilent ses sources, Aristote, Cicéron et Alphonse X⁴⁷, ce qui indique déjà l'orientation conceptuelle du développement qui va suivre. Il se sert de ses sources pour indiquer qu'il y a trois formes d'amitié, l'amitié délectable (« por el deleyte »), l'amitié intéressée (« por el provecho ») et l'amitié honnête (« por el onesto »), une catégorisation qui ne saurait nous étonner. On ne peut pas en dire autant de l'interprétation que le docteur en fait.

Examinons d'abord l'amitié délectable. Certes, Pero Díaz semble suivre ses sources et tout particulièrement Aristote, en précisant que ce type d'amitié est très

⁴⁵ Nous soulevons un problème qui mériterait un plus long développement. Mains critiques se sont intéressés à l'utilisation, dans la littérature de la fin du Moyen Age et de la Renaissance, de références à l'Antiquité, une pratique qui a connu un développement étonnant, comme le prouve l'usage qui a été fait du *Eusebio* d'Alfonso de Madrigal. Cependant, on s'est rarement posé la question de savoir comment on pouvait concilier le recours à la culture de l'Antiquité et le christianisme, quelle était la part de vérité que l'on accordait à cette culture et comment il était possible qu'on lui en accordât la moindre. Si nous posons la question, c'est bien parce que les textes sur l'amitié et sur l'amour font de constantes références à cette culture de l'Antiquité, surtout pour ce qui est de l'amour. Quelle pouvait être la réaction des médiévaux face à une déesse Vénus, à un dieu Cupidon? On trouve souvent l'expression « los antiguos fingieron... », mais qu'est-ce que cette expression pouvait dénoter et connoter exactement? Nous essayerons de répondre plus loin à ces questions.

⁴⁶ *Dialogo*, p. 292-293.

⁴⁷ « E por fundamento de mi respuesta se deue premitir e anteponer lo que Aristoteles pone, e Tulio, e la ley de la Partida cerca de la amistança » (Ibid., p. 293).

fréquent, en insistant aussi sur son aspect "accidentel", fragile et éphémère⁴⁸. Mais il semble évident, à partir des exemples qu'il donne de cette amitié, que le terme « deleyte » a eu auprès du chapelain une connotation si forte qu'il a été amené à oublier son Aristote, son Cicéron et même son Alphonse X pour ne voir dans cette amitié que la bassesse de l'amour charnel. Comme il le dit lui-même, elle porte sur les « cosas torpes e feas ». Au cas où ces choses-là prêteraient encore à confusion, le chapelain s'empresse de citer l'exemple de Pirame et Tisbée et celui d'Amnon et Tamar. Le premier peut surprendre si on se rappelle que, peu après, dans les milieux de la littérature "sentimentale" qui est en train de naître — vingt ans se sont déjà écoulés depuis le *Siervo libre de amor* — ce couple sera porté aux nues. La mort des amants deviendra emblématique d'un sentiment plus fort que la vie même. Il est vrai que Pero vient, dans les pages précédentes, de faire une chrétienne et farouche critique du suicide de quelque ordre que ce soit⁴⁹. La référence biblique est, elle, mieux adaptée à cette idée de « cosas torpes e feas ». Amnon, fils de David, s'éprend de Tamar, sa demi-soeur, et l'attire par la ruse dans sa chambre. Il la viole et la renvoie ignominieusement (2 Sm 13, 1-21). La vengeance, par le bras d'Absalom, se fera attendre pendant deux ans. Or, le récit des amours incestueuses d'Amnon fait partie, comme l'a démontré François Delpech⁵⁰ d'un réseau de traditions narratives qui associent topiques littéraires et motifs folkloriques, d'une surprenante vigueur dans le Moyen Age hispanique, et que l'on retrouvera, par la suite, dans le *romancero*⁵¹. Aussi, devient-il chez Pero Díaz, qui n'était pas sans ignorer ce substrat textuel, l'illustration parfaite du désir de luxure comme quelque chose de « torpe » et « feo »⁵². Encore faut-il se demander en quoi l'exemple sert à parler de l'amitié, si ce

⁴⁸ « Esta non es turable, nin es verdadera amistanza, ca non dura más de quanto dura el deleyte » (p. 293).

⁴⁹ Cf. chapitre V, « Si es asi que por la muerte pasa ombre de mal a bien e de miseria e trabajo a reposo e folgança, por qual razon los virtuosos non se matan por ser libres de la pena desta vida », p. 263-270, spécialement p. 265 : « De lo qual se sigue que pues todos somos siervos de Dios, e avemos de fazer lo que el nos mandare, ninguno se deue matar con sus manos, ni procurar morir antes que Dios le ponga alguna nescesidad para ello ». Cette problématique du suicide est d'ailleurs évoquée dans la plupart des textes réalisées dans le sillage plus ou moins direct de la littérature "phédonienne". Cf. par exemple le *Liber de pomo* que nous avons déjà évoqué.

⁵⁰ Cf. F. DELPECH, « Fragments hispaniques d'un discours incestueux », in *Autour des Parentés en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles. Histoire, mythe et littérature* (A. Redondo, éd. Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. III. Paris : Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1987, p. 77-128).

⁵¹ Cf. M. GUTIERREZ ESTEVE, « Sobre el sentido de cuatro romances de incesto », in *Mélanges J. Caro Baroja*. Madrid, 1978, p. 551-579. Cité par F. Delpech, art. cit., p. 77.

⁵² Dans le *Breuilloquio* du Tostado, comme dans d'autres textes relevant des *reprobationes amoris*, l'exemple sert à mettre en lumière les malheurs qui suivent un "amour désordonné" : « A Anon, principal entre los fijos de Daudid, non fizo otra cosa morir, a manos de su hermano Absalon, sinon el amor desordenado o verdaderamente locura de su hermana Thamar, en tanto que moria por amor de

n'est parce que, pour Pero Díaz, comme nous le verrons, amour et amitié tendent sans cesse à se confondre. Dès lors, l'amitié délectable serait pour lui un synonyme exact d'amour charnel, de luxure. Bien entendu, cela s'écarte résolument du point de vue des anciens, et surtout de celui d'Aristote⁵³.

L'amitié intéressée ne semble pas délier la plume du chapelain. Il se contente de l'écartier, sans donner d'exemples, en disant qu'elle est une forme de "marchandage", « es como una mercaderia »⁵⁴, ce qui n'est rien de nouveau⁵⁵. Reste l'amitié vertueuse au sens aristotélico-cicéronien que Pero Díaz reprend avec plus de littéralité, ne serait-ce que parce qu'elle correspond à son idéal de relation amoureuse. Pour ce qui est des exemples, il s'occupe d'abord des références bibliques. Dans l'Ancien Testament, il trouve l'amitié entre David et Jonathan, qui est sans doute l'exemple vétérotestamentaire le plus employé pour évoquer l'idée d'amitié parfaite, du fait de la charge dramatique qu'il comporte⁵⁶. Dans le Nouveau Testament, c'est, bien entendu l'amitié entre le Christ et Jean que cite Pero Díaz, une amitié maintes fois citée aussi et qui est à l'origine de bien des motifs folkloriques hispaniques, fondés sur la permanence en vie de Jean jusqu'au retour apocalyptique du Christ⁵⁷. Mais cet exemple soulève un problème théorique pour quelqu'un, comme Pero Díaz,

ella, de lo qual en el secundo libro de los rreys en el .c. xiii » (*Breuilquoio*, fol. 4r a), et, de même : « ¿Quién non sabe a Anón, fijo del rrey Dauid, tan grandes ardores de destentado amor auer sentido que por Thamar su hermana morir quisiesse, quanto non suffriera por alguna otra de las mugeres. Et avn, él fingió seer enfermo por auer logar de complir sus desseos, enpero ante de esto, verdadera enfermedad et debilitaçión del cuerpo auía sentido, en tanto <que> se espantauan et le preguntaron la causa. Et por ventura a este desuenturado manço buera neçessario de morir si su desseo non compliera, desgastadas primeramente sus fuerças et estrañas [sic] con fuego çiego et escondidos. De esto está en el terçero de los rreys, en el .c. xiiiº » (Ibid., fol. 18v b).

⁵³ Ce type d'Amitié se retrouve surtout chez les "jeunes gens" dont le "plaisir" ne se confond pas uniquement avec la luxure. « Les jeunes gens », écrit Aristote, « vivent sous l'empire de la passion et ils poursuivent surtout ce qui leur plaît personnellement et le plaisir du moment ; mais en avançant en âge, les choses qui leur plaisent ne demeurent pas les mêmes. C'est pourquoi ils forment rapidement des amitiés et les abandonnent avec la même facilité, car leur amitié change avec l'objet qui leur donne du plaisir et les plaisirs de cet âge sont sujets à de brusques variations ». Cela n'exclut pas, bien entendu, la passion amoureuse, mais il convient de souligner que — à la différence de Pero Díaz — pour Aristote celle-ci n'est pas la seule dans l'amitié de plaisir : « Les jeunes gens ont aussi un penchant à l'amour, car une grande part de l'émotion amoureuse relève de la passion et a pour source le plaisir. De là vient qu'ils aiment et cessent d'aimer avec la même rapidité, changeant plusieurs fois dans la même journée » (*E. à N.*, VIII, 3, Ed. de J. TRICOT, Paris : Vrin, 1987, p. 389-390).

⁵⁴ *Dialogo*, p. 293.

⁵⁵ Cf. le *Breuilquoio de amor & amiçia* : « La assignaçión suso fecha de la amiçia prouechosa non plaze a los philosophos astoycos, ca la amiçia que entre algunos es por sólo prouecho, segund ellos, non es llamada amiçia, ca piensan que mucho quitarían de la honrra de la amiçia si posiesen su magestad entre las mercadorías » (fol. 24r b).

⁵⁶ Le roi Saül, père de Jonathan voit en David un rival et cherche à le faire périr. Cela mettra longtemps à l'épreuve la fidélité et l'amour de Jonathan, déchiré entre le devoir d'obéissance à son père et le lien d'amitié avec David, scellé devant Dieu. Cf. 1 Sm 18 à 20.

⁵⁷ Cf., par exemple, la figure folklorique et littéraire de Juan de Espera en Dios.

qui a en tête l'*Ethique* d'Aristote. L'amitié exige une unité de nature, d'essence, et donc elle paraît impossible entre un dieu et un homme. Pero Díaz s'en tient à ce « fundamento de filosofía », et précise uniquement que si on ne peut pas parler d'amitié, Jean a été, tout du moins, le disciple du Christ le plus chéri. Il ne cherche donc pas à concilier les deux positions, ce que faisait le Tostado, comme nous l'avons vu⁵⁸. Tous les autres exemples, six au total, ne concernent que des personnages de l'Antiquité. Il est clair, alors, que c'est surtout le monde classique qui offre à Pero Díaz des modèles de cette amitié, puisque les références bibliques ne sont que deux, dont une qui fait problème. Parmi des exemples célèbres d'amitiés, comme celui de Scipion et Lælius qui sont juste cités, il faut remarquer que Pero Díaz ne reproduit le récit de telle ou telle amitié exemplaire que lorsque celui-ci évoque l'idée de sacrifice face à des adversités politiques. C'est le cas de David et Pitias, disciples de Pythagore selon Valère Maxime, et d'Oreste et Pylade⁵⁹, dont Pero Díaz trouve le récit dans les *Partidas* qui, elles mêmes, citaient à partir du *De amicitia*. Dans les deux cas, l'un des amis a sauvé l'autre de la condamnation capricieuse d'une autorité royale. Pourquoi n'avoir reproduit que ces deux récits-là, au demeurant très ressemblants? Manifestement, la raison en est que ce sont ceux qui permettent une meilleure identification à l'amitié concrète du marquis et son cousin, le comte d'Albe, emprisonné, comme on sait, de 1448 à 1454, à cause d'Alvaro de Luna et du laxisme de Jean II. Dès lors, les démarches du marquis de Santillane deviennent l'illustration de sa parfaite amitié, à l'instar des personnages illustres dont on fait le récit. La preuve en est qu'immédiatement après arrive la détermination finale de la démonstration *per auctoritates* :

« E segund lo que se conoce deste señor marques e de vos, bien se puede decir que podes ser puestos por dos amigos fieles, e numeraros e contarvos con los de suso escriptos, e que vuestra amistança, como la de los suso escriptos, sea conosciada en el presente siglo e por venir ».

⁵⁸ Cf. *supra*, p. 349.

⁵⁹ Voci les deux récits : « De Daudid e Pitias, que fueron dos dicipulos del escuela de Pitagoras, escriue Valerio que fueron dos amigos en tanto grado, que como Dionisio Çeracusano quisiese matar el uno de ellos, el qual le demandase plazo para ir a su casa, e que el le daria fiador de boluer al tiempo que le mandase a rescibir la muerte, Dionisio dubdo si fallaria el tal amigo que le quisiese fiar e se disponer a muerte por el; e por tentar la cosa, demando el fiador, e le dio por fiador al otro amigo suyo. E avino asi, que en el postrimero dia, en la postrimera ora, vino el condepnado a recibir la muerte e delibrar a su amigo. E el fiador jamas desconfio de la fe de su amigo, nin le desplogo averle fiado, puesto que veia que el tiempo de la fiança se complia; e siempre creyo que su amigo vernia en tiempo a le delibrar. E maravillado Dionisio de tan grand fee de amigos, perdono la pena al condepnado, e rogo a amos a dos amigos que le recibiesen a el en aquella estrecha amistança que tenian » (p. 295). Le deuxième : « ...e Pilades e Orestes. De los quales se escriue que como un Rey quisiese matar a Orestes, e non supiese qual de aquellos era, cada uno de ellos entendio e porfio que el era Orestes, porque non matasen al otro » (p. 295-296).

CQFD. L'exemplaire a retrouvé son modèle et, de ce fait, sa propre exemplarité. Le sens de l'amitié est donc celui d'être le moyen, somme toute comme les « fazañas » chevaleresques, de conquérir une immortalité. Mais une telle insistance sur l'immortalité, sur la mémoire, n'est pas sans conséquences sur la conception que Pero Díaz de Toledo se fait de l'amitié. N'y a-t-il pas, dans son discours, certains écarts par rapport aux conceptions de l'« amiçicia » qu'on a examinées jusque là, celle du Tostado et celle du marquis de Santillane, dont la fidélité aux sources classiques semble être irréprochable?

3. La valeur de l'amitié selon Pero Díaz de Toledo

a) Le contexte idéologique du *Diálogo e razonamiento*

Le comte d'Alba insiste sur la projection spirituelle de son amitié avec le Marquis. Spirituelle car fondée sur l'*onesto*, sur la vertu, à l'instar de celle des amis cicéroniens. Mais la conséquence de cette amitié "spirituelle" est bien plus profonde. Elle permet de transcender les contingences du monde de la génération et de la corruption; elle va au-delà de la vie; elle conquiert une sorte d'immortalité. Or, n'oublions pas que le sujet fondamental du *Dialogo e razonamiento* concerne précisément la conquête de l'immortalité dans la vie de l'esprit. De ce fait, les différents thèmes abordés sont toujours orientés dans cette perspective eschatologique. Pero Díaz de Toledo n'abandonne jamais son rôle de chapelain. De même qu'il a guidé spirituellement le marquis de Santillane, dans les derniers instants de sa vie; de même qu'il offre à son interlocuteur, le comte d'Albe de bons enseignements de doctrine chrétienne au sujet de l'immortalité de l'âme et de la béatitude, sa conception de l'amitié prend ce même tournant spirituel, théologique eschatologique. Or, pour ce faire, il doit aussi s'inscrire dans la lignée culturelle de feu son maître, pour qui il a cherché, étudié et traduit les auteurs classiques, et réaliser une synthèse entre la morale chrétienne et la morale païenne de l'Antiquité, un peu comme celle que tente de réaliser en vain, curieusement au même moment, le Prince de Viana, dans sa fameuse *Epístola a los valientes letrados de España*⁶⁰. Bref,

⁶⁰ Le Prince de Viana, mort en 1461, a dû rédiger cette épître peu de temps avant son décès. Elle ne fut rendue véritablement publique qu'en 1480 par Fernando Bolea y Galloz, son majordome et conseiller, qui l'adressa aux rois catholiques, au roi de Portugal et aux "sages" d'Espagne. Le manuscrit est conservé à la B.N. de Madrid et il a été transcrit par José YANGUAS Y MIRANDA dans son *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra*, Pamplona, 1840, p. 147-150. Dans la lettre il propose la rédaction d'un traité de morale qui se fonderait sur la morale païenne mais en y ajoutant la "lumière" de la foi chrétienne : « Por lo qual non fuera marauilla si Nos con la ofresçida voluntad, a las obras de sciencia, dieramos obra en el facer del tractado que en la presente nuestra epistola exortadora facemos mencion: e por quanto en la traduccion de las ethicas en aquellas

il essaye de mettre en place une nouvelle eschatologie destinée à satisfaire les présumés intérêts culturels nouveaux des milieux laïcs éclairés; une eschatologie empreinte d'humanisme, ou plutôt de pré-humanisme, puisque, sur cette question, le cercle intellectuel du marquis de Santillane semble être en avance sur son temps. Pero Díaz de Toledo, traducteur du *Phédon*, disserte sur l'immortalité de l'âme en faisant passer le Dogme par le crible des doctrines platoniciennes. C'est ainsi que le discours sur l'amitié se veut aussi un discours sur "l'immortalité de l'amitié" et les affirmations du comte le prouvent assez :

« E vos quiero tanto dezir, que puesto que este señor e pariente parezca que me es quitado e robado por su fallecimiento, para que la alegría e plazer que yo tenia en contratar con el en su amistança, que parezca averla perdido, que non es asi, ca vive e siempre beuira este señor e pariente en mi opinion e pensamiento, que yo la virtud suya ame. La qual non es fallescida, nin acabada: siempre se ofrece a mi delant mis ojos, e se me representa; e non solamente a mi, mas a todos los presentes e por venir sera biva e clara e conosciada la memoria de aqueste Señor... »⁶¹

L'amitié est donc aussi un souvenir qui efface la mort. Mais la perspective se fait encore plus spirituelle, rappelant même les adaptations chrétiennes (chez saint Paul, saint Augustin ou Ælred de Rielvaux) des doctrines antiques de la *philia* : le degré sublime de la *philia* chrétienne est celui de la voie unitive *post mortem*, au sein du Paradis⁶². Et, en effet, la seule consolation du comte est la conscience qu'il a de la proximité de sa vieillesse et partant de sa propre mort :

comprehendimos algunos errores, e non tan solamente errores del filosofo, mas oluidanza de lo mas necesario a la felicidad humana, por ser priuado de aquella lumbre de fe que a nosotros, mediante la sacra religion cristiana, claramente muestra e ensenia » (éd. cit., p. 147). A ce sujet, il est intéressant de remarquer que l'un des points forts de ce traité serait précisément l'amitié, une amitié allant dans le même sens que celle de Pero Díaz, c'est-à-dire dans le sens d'un retour à l'*amantia* chrétienne : « e dijieramos las partes desta caridad e amor que, para Dios, para Nos, e para el progimo, acatan; para Dios por li render el debido conocimiento, e causar para Nos algun merito: para Nos por la conservacion e ameioramiento de nuestro ser, e paral progimo por servir el orden e condicion de nuestra sociable e humana vida, la qual con el uso e platica desta caridad, amor e amicitia, entre los racionales se acostumbra » (Ibid., p. 148).

⁶¹ *Dialogo*, p. 297.

⁶² Appliquée au problème de l'amitié, la vision chrétienne du Paradis fait de celui-ci le lieu de la perfection de l'amitié spirituelle. Lieu de l'union mystique avec le Christ, le paradis est aussi le lieu de l'union mystique entre les hommes. C'est donc là que l'amitié atteint son expression la plus parfaite; que *philia* et *agapè* se fondent pour étendre à l'ensemble des élus ce qui était l'intime et doux commerce amical de quelques personnes entre elles. Ainsi s'exprime Ælred de Rielvaux lorsqu'il évoque, dans son *De spiritali amicitia*, l'espérance du moment où le bon chrétien, dans la Gloire, sentira que son amitié nécessairement réservée à quelques-uns en ce bas monde, s'étendra à tous par le truchement de Dieu puisque, comme l'avait affirmé Saint Paul, « Dieu sera tout en tous ». Cf. J. DUBOIS, *Ælred de Rielvaux. L'amitié spirituelle*. Bruges-Paris : Editions Charles Beyaert, 1948. On trouve ces mêmes idées chez Pierre de Blois (cf. le *De amicitia christiana et caritate Dei et proximi*).

« sola una cosa me queda por solaz e consolacion, que es la edat; ca ya yo me veo e conosco que me acerco a la vejez, e que non me queda mucho tiempo para perseverar en este deseo, que todas las cosas breves, aunque sean graves, son faciles e ligeras de comportar. »

C'est dans ce contexte idéologique que prend forme la théorie de Pero Díaz de Toledo sur l'amitié.

b) Un retour à l'amour

Nous sommes au chapitre XIII du *Dialogo e razonamiento*. Il a déjà été prouvé que l'amitié du marquis et du comte était exemplaire sur tous les plans, et, de ce fait, "perdurable". Pero Díaz a rempli son contrat mais n'est pas satisfait de son exposition qui est restée, somme toute, assez superficielle autant selon les normes de la *dispositio* scolastique que selon les fleurs de la rhétorique nouvellement en vogue. En effet, il n'a pas été question de ce qui doit faire le point de départ de tout *razonamiento* : l'origine de l'amitié. Certes, les impératifs externes de son exposé (prouver l'exemplarité du marquis) l'excusent, mais il s'arrange tout de même, à travers l'artifice du dialogue⁶³, pour remettre le cours de sa dissertation sur le bon chemin de la *dispositio*.

Ainsi, Pero Díaz peut-il maintenant expliciter son sentiment personnel sur l'amitié. Or nous assistons, dans cette partie du *Dialogo* à un retour à l'*amantia* chrétienne. L'amitié redevient le fait de l'amour, comme dans l'*amicitia spiritalis*, une émanation du sentiment amoureux. Pero commence par expliciter à nouveau ses sources. Et à ce stade de la dissertation on voit apparaître parmi celles-ci, outre celles qui ont été précédemment citées, Saint Augustin (*Cité* I. XIV, ch.7), et Saint Thomas (*Summa*, I,II, qu.CLII), ce qui nous renseigne sur l'orientation nouvelle qu'il va donner à la question, une orientation beaucoup plus spirituelle et théologique.

Le point de départ consiste à remettre en cause la théorie purement anthropologique de l'origine de l'amitié défendue par « algunos » :

« Algunos quisieran dezir que la amistança fue introducida entre los ombres por socorro de las necesydades que unos ombres fazen a otros, ca como los ombres non basten cada uno de suplir sus nescesidades, sy non an socorro

⁶³ En effet, le comte est soudainement curieux de connaître l'origine de l'amitié : « Vedes, Doctor amigo, como algund tanto me he destraydo en prolongar la fabla de la amistança mia con este Señor; mas creed que jamas me parescera largo tiempo qualquier tiempo que dispienda e me recordare fablar del. Sola una cosa cerca desto quiero que me digais: de donde viene o se causa la amistança entre algunos; sy viene o se causa de la nescesidad que han de contractar unos ombres con otros, o por algund amor e inclinacion natural que sola mente haya fundamento en virtud » (*Dialogo*, p. 298).

de otro, dixeron que la amistança era cabsa entre los ombres para socorro destas nescesidades. »⁶⁴

Parmi ces « algunos » il faut placer Aristote et ses successeurs tenants des doctrines de l'*oikeiôsis* pour lesquelles l'apparition de l'amitié est contemporaine de la constitution de cellules "politiques" primitives, c'est-à-dire tribales et parentales. Cette origine anthropologique correspond à la *nécessité* primitive dans laquelle se sont trouvés certains groupes de s'unir par des liens d'amitié pour se défendre face à d'autres groupes. Il s'agirait là d'une amitié "politique" dont la manifestation première se trouverait dans le "clan" et autres structures de parenté. Jusque-là l'origine de l'amitié et celle des cellules politiques se confondraient⁶⁵ et leur dénominateur commun serait la volonté de faire face collectivement à la nécessité. Bien évidemment, pour Pero Díaz cette *nécessité* anthropologique ne peut aucunement être à l'origine de l'amitié, telle qu'il l'entend. Tout d'abord parce que l'idée de nécessité laisse entièrement de côté le principe d'amour. Or, fort, comme tant d'autres médiévaux depuis Isidore, de la valeur des étymologies, Pero Díaz — à la suite de Cicéron et des auteurs chrétiens — fait dériver l'*amicitia* de l'*amor*. L'étymologie étant, à l'intérieur de cette vision du monde, considérée comme ontologiquement *génétique*, cela revient à dire que seul l'amour, et non la nécessité, est à l'origine de l'amitié :

« ca el amor de que la amistança toma nombre, es principe e cabdillo e vinculo, e atadura para juntar entre los ombres la bien querencia e amistança »⁶⁶

Mais s'il faut écarter la nécessité de la sphère de l'amitié c'est aussi parce que bien des "amitiés fondées sur la nécessité" ne sont, en fait, que des amitiés feintes, hypothèse qu'Aristote lui-même formule :

« E muchas veces se conosco que los amigos non verdaderos, mas symulados, se socorren e ayudan unos a otros en sus necesydades »⁶⁷

Il apparaît que l'amitié par nécessité, dans le meilleur des cas, ne parvient à être qu'une amitié fondée sur l'utilité, ce fameux premier degré de l'amitié que Pero Díaz appelle « de prouecho ». En d'autres termes, un simulacre d'amitié. Nécessité ne peut faire bon ménage qu'avec profit. Et ce au détriment de l'amour. Sans amour, l'amitié est rendue à son expression la plus réduite — celle de l'utilité — et, partant, la plus mouvante, la plus périlleuse; celle où peuvent se déployer cette tromperie et ce

⁶⁴ Ibid., p. 298-299.

⁶⁵ Cf. le début de la *Politique* d'Aristote.

⁶⁶ Ibid., p. 299.

⁶⁷ Ibid., p. 299.

mensonge qui sans cesse provoquent la méfiance des auteurs médiévaux. Or la vraie amitié n'accepte aucunement ni l'une ni l'autre : « En la amistança ninguna cosa ay fingida, ninguna cosa simulada »⁶⁸.

Si l'amour est donc « principe e cabdillo e vinculo e atadura » qui joint les hommes amicalement, quel est-il exactement? Une volonté essentielle qui se déploie naturellement :

« e todo lo que se faze entre los amigos, se faze de voluntad verdadera mente; por la qual causa se concluye que la amistança entre los ombres mas tiene dependencia de inclinacion natural que non de la necesidad e socorro que unos ombres fazen a otros. »⁶⁹

Le discours sur l'amitié est résolument porté ici du côté de l'amour par le biais d'une forme de naturalisme. L'amitié est "inclination naturelle", une inclination que Pero Díaz met tout à fait sur le même plan que l'affection traditionnellement rangée au Moyen Age du côté de la nature, c'est-à-dire l'amour familial, instinctif (non rationnel) chez les animaux, raisonné chez les hommes, entre les parents et les enfants :

« que por expiencia conoscemos que las bestias que non tienen sentido, por inclinacion natural aman los fijos e son amados dellos; e aquesto mucho mas parece en los ombres, el qual amor non se puede apartar en los ombres de los padres a los fijos nin de los fijos a los padres sy non por detestable crimen e pecado. »⁷⁰

Voilà donc la pierre de touche de la nouvelle orientation que Pero Díaz donne au concept d'amitié. Entièrement assimilée à l'amour, elle est pur *affectus naturalis*. Dès lors, le prototype de l'amitié se trouve dans l'amour parental, naturel, inhérent à la vie même et obligatoire en ce sens que son contraire est un « detestable crimen e pecado ». En s'écartant résolument des sources classiques, Pero Díaz ne peut penser l'amitié spirituelle qu'à partir de l'amour; non pas de l'*erôs* qui est un amour des « cosas torpes e feas » dont il ne semble pas — à la différence d'autres théoriciens naturalistes de l'amour comme le Tostado⁷¹ — voir le côté "naturel", mais de l'amour qui est pour lui le plus proche des impératifs naturels — parce qu'issu de la naissance

⁶⁸ Id.

⁶⁹ Id.

⁷⁰ Id.

⁷¹ Pour le Tostado, comme on le verra plus loin, l'amour charnel, c'est-à-dire celui des « cosas torpes e feas » est à mettre sur le même plan que celui des animaux. Il est aussi une inclination naturelle et sans doute la plus forte, à travers la présence chez tous les êtres animés d'un « aguijon de delectación ». L'*erôs* fait absolument partie de l'ordre de la Nature, à plus juste titre même que l'amour entre les parents et les enfants puisqu'il est à l'origine de la famille. En bon aristotélicien, il considère que cet amour à tous effets "causal" a plus d'importance que toutes celles qui en découlent, comme celui entre parents et enfants. Cf. les chapitres sur l'amour charnel du *Breuioloquio* (chap. 35 à 42).

—, l'amour familial. C'est pourquoi il n'a pas voulu suivre, à ce stade de la dissertation, ses sources textuelles⁷² : il cherchait une amitié fondée sur l'amour, à savoir sur la volonté. Mais une volonté allant de soi, se présentant avec la transparence d'un ralliement total avec ce qu'il croit être l'ordre de la Création. Cette volonté, il la trouve du côté de l'*affectus naturalis* et prétend lui donner une universalité incontestable en en faisant le propre et du monde animal et de l'humanité rationnelle. Pour ce faire, il est bien obligé de s'écarter du modèle de pensée sur l'amitié par excellence qui est celui d'Aristote⁷³. Or, pour le Stagirite, l'affection parentale ne saurait aucunement constituer le prototype de l'amitié. Surtout parce qu'il n'y a pas dans l'amour entre les parents et les enfants cette idée de concertation, de découverte de l'Autre et donc de Soi qui est la pierre de touche des implications philosophiques des doctrines aristotéliennes sur l'amitié. L'amour parental est originellement "déjà là"; on ne va pas vers lui, on ne le découvre pas; il est dû. Naturellement, certes, mais dû en fin de compte. Or cette idée de dette — d'où le terme de « debdo » qui désigne souvent au Moyen Age les liens de parenté — que se doivent les parties suffit aux yeux d'Aristote à en faire un amour d'une autre espèce qui a peu de chose à voir avec cette "contratation" libre et volontaire des amis qui se découvrent tels par l'intermédiaire de la Vertu. Prenant comme modèle l'amour parental, Pero Díaz s'écarte d'Aristote — mais aussi de Cicéron — pour retrouver, en quelque sorte, une pensée plus proche de la vision "civile" médiévale. Civile, c'est-à-dire celle qui a trait aux structures de la société et de la famille médiévales⁷⁴; des structures juridiquement fondées, impérativement normées; des structures qui passent nécessairement par l'idée d'obligation. Et à toutes ces structures il donne un fondement naturaliste, ce qui nous amène à penser que sa lecture des *Partidas* a laissé bien des traces dans son esprit. Dès lors, l'amour se présente comme une dette, comme un service qui est naturellement dû; il est un « debdo ». Et c'est bien cette conception qui permet de placer sur le même plan l'amour pour le seigneur naturel, l'amour pour la mesnie et celui que l'on doit aux parents. Nous pouvons soupçonner Pero Díaz de reproduire ces schémas, même s'il n'évoque pas directement ces amours

⁷² Il précise : « ...adonde por non alargar me remito, por quanto la entencion presente non es de fablar en aquella manera de espiculaciones que aquestos fablaron » (*Dialogo*, p. 298).

⁷³ Rappelons que Cicéron lui-même, sans le savoir, reprend les principales doctrines aristotéliennes sur l'amitié.

⁷⁴ On ne s'étonnera pas de constater que, au sujet de la question de l'amitié, cette idée de l'amour parental soit étrangère à l'univers monacal. C'est, d'ailleurs, aussi dans ce sens que nous avons introduit le terme "civil". Les communautés monacales, loin des législations sur les structures parentales, étaient tout à fait disposées à recevoir les idées antiques d'une amitié exemplaire entre quelques élus même si on y adjoignait une dimension mystique, voire christique. C'est ainsi que l'on peut comprendre la fascination qu'exerce Cicéron sur des moines de la fin du XII^e siècle, tels que ceux qui apparaissent dans les dialogues d'Ælred de Rielvaux. Quant au refus de l'*affectus naturalis*, nous avons déjà cité l'exemple de Pierre de Blois.

"politiques". En fait, voilà sans doute la clé de son adaptation. Ne parlant que de l'amour parental il arrive à cerner la question dans les limites du naturalisme, c'est-à-dire dans celles des "inclinations naturelles". Mais il retire des modèles politiques l'idée de cet amour de dette, auquel tout nous oblige, et, en particulier, les deux lois fondamentales, celle des hommes (« crimen ») et celle de Dieu (« pecado ») elles mêmes devenues, comme dans les *Partidas* d'Alphonse, quelque chose de "naturel".

Comment passe-t-on de l'amour parental à l'amitié? C'est en participant de l'amour parental que l'amitié prend forme comme sentiment. Mais comment naît-elle? Presque par hasard. Elle est le fruit d'une rencontre fortuite, celle de deux hommes qui se retrouvent dans un même mode d'être, fondé sur la Bonté et la Vertu. Dès lors, cet amour d'amitié, semblable — en tant qu'affection — à celui des parents, doit nécessairement se produire; ne peut que se produire, avec une espèce de déterminisme assez surprenant. Cette condition étant remplie l'amour d'amitié se développe et s'affermi avec autant de vigueur qu'il devient indestructible au point de transcender la mort même :

« E sy aviene asy que un ombre con otro se conforme en sus costumbres, las quales vayan fundadas en bondad e virtud, causase e engendrase entre ellos amor firme e permanesciente; e ni en muerte ni en vida non se apartan. »⁷⁵

On retrouve tout de même quelques éléments des sources qui semblaient avoir été chassées. Ce qui donne sa force à cette amitié — comme chez Aristote ou Cicéron —, c'est, bien entendu, l'idée de Vertu que Pero Díaz met au rang des choses les plus aimables, paraphrasant rapidement Cicéron :

« ca ninguna cosa ay mas amable que la virtud, nin que tanto atraya a los ombres a se amar unos a otros entrañable mente. »⁷⁶

Non seulement, il s'agit de la chose la plus aimable mais aussi de celle qui produit le plus d'amour entre les hommes, ce qui les pousse le plus à s'aimer. La Vertu tend donc à s'apparenter à une sorte de principe amoureux absolu, à un catalyseur universel d'amour, la clé de voûte d'une espèce de concorde humaine. L'exemple donné par Pero Díaz va dans ce sens, un exemple qui se veut, en outre, empirique (« por yspirencia »). La Vertu nous rend quelqu'un immédiatement aimable même si nous ne l'avons jamais vu⁷⁷.

⁷⁵ *Dialogo*, p. 290.

⁷⁶ *Id.*

⁷⁷ « E esto se conosce por yspirencia, que quando oymos fablar de algunas personas, las cuales nunca vimos, nin con ellos tovimos trato nin comunicacion alguna, e sy las oymos loar de virtudes e de buenas fazañas, luego las amamos cordial mente » (*Ibid.*, p. 299-300). On remarquera la singularité de l'utilisation par Pero Díaz de cet exemple, tiré aussi d'une "expérience" de lecteur d'Aristote. Alors que dans tous les autres textes —chez le Tostado, le marquis de Santillane ou Núñez — il sert à mettre en lumière la

Quelles sont les pratiques de cette amitié? L'amour d'amitié est confirmé par un certain nombre d'« oeuvres » au sens presque religieux du terme :

« aqueste amor se confirma e suelda mucho por beneficios e buenas obras que se reciban de la una parte a la otra. »⁷⁸

Cela produit l'apparition d'un « maravilloso calor de amor » dans lequel trouve son origine l'amitié proprement dite, une fois l'inclination naturelle réalisée. Pero Díaz insiste bien sur le fait que, sans cette première inclination naturelle qui se dévoile elle-même dans la Vertu et sans cette "chaleur d'amour" que les « beneficios e buenas obras » procurent, il ne peut en aucune manière y avoir d'amitié. C'est pourquoi

« los que viven a manera de bestias, e non han fundamento en virtud, non muestran la amistança nin la miden nin la precian, sy non sola mente quanto al prouecho o al deleyte que han de su amigo e con el »⁷⁹

C'est uniquement à travers cette conception de la vertu que l'amitié peut devenir « cosa magnifica », « cosa divina ». Pero en vient ensuite à résumer les trois parties de son discours sur l'amitié:

« Asy que concluyendo, diremos que el sentido del amor e la caridad de la bien querencia recibe origen e nascimiento en inclinacion natural, fundada sobre virtud, el qual sentido e inclinacion se enciende e crece mas de cada dia por uso e exerçio de uno con otro en buenas costumbres e obras virtuosas. »⁸⁰

Dans une telle amitié, les amis conquièrent une unité par l'amour et dans l'amour (« son eguales en el amor ») dans la mesure où aucun des deux ne recherche rien de l'autre pour soi, mais chaque manifestation de la bonté et de l'amour est une sorte de débordement naturel de leur affection. D'où l'idée d'un bénéfice réciproque mais qu'il ne faut pas confondre avec l'utilité de l'amitié « de prouecho » :

« E asy de uno a otro los amigos se comunican prouechos, aunque la origen e fundamento de la amistança viene por inclinacion natural principal mente »⁸¹

Cette insistance sur l'inclination naturelle — Pero Díaz ne cesse de le répéter — nous amène à penser qu'il veut à tout prix distinguer les différentes formes d'amitié, comme pour lever une ambiguïté que pourrait rencontrer tout lecteur des textes sur

différence entre l'amour-bienveillance et l'amitié. Díaz de Toledo réhabilite donc l'amour et la bienveillance, il en fait le principe moteur de l'amitié.

⁷⁸ *Dialogo*, p. 300.

⁷⁹ *Id.*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 301.

⁸¹ *Id.*

l'amitié. Il va de soi que l'amitié engendre du bien et donc du profit. Dans quelle mesure faut-il distinguer ce profit de celui des amitiés fondées sur l'utilité? Aristote soulève déjà le problème. Pour Pero Díaz, la différence fondamentale se trouve dans le point de départ. Si l'origine de la rencontre amicale est utilitaire cette amitié est à écarter. En revanche si ce qui rapproche deux personnes est cette fameuse "inclination naturelle" — qui est le fondement de son discours, sans pour autant pouvoir la définir en tant que telle —, alors l'amitié est vertueuse et véritable.

Lorsque l'amitié atteint ce degré de perfection, par l'inclination naturelle, la vertu et les oeuvres, elle arrive même à dépasser, à transcender les liens de parenté. En corollaire de sa dissertation et pour bien manifester la force de l'amitié, Pero Díaz recourt aux pratiques juridiques en comparant l'amour d'amitié et l'amour entre les membres d'une famille. Il essaye de démontrer, à l'aide de certaines lois espagnoles médiévales, que les engagements d'amitié sont plus forts que les engagements entre parents. On retrouve par là les "cas", les *quæstiones* juridiques que soulèvera Ferrán Núñez dans son *Tractado de amiçiça*. La source commune aux deux auteurs est, bien entendu, les *Partidas* d'Alphonse X qu'ils citent explicitement :

« ...que sea mayor delito e mas grave cosa un amigo ofender e errar a otro, sin le tornar la amistança, que sy un pariente ofende a otro pariente, tanto que non sea de padre a fijo, nin de fijo a padre, mas que sea entre los otros parientes. E por quanto segunt costumbre de españa, entre los fijosdalgo esta puesta amistança antigua, el que ofende al otro sin tornar primero la amistad, incurre crimen de aleve, e pierde la mitad de los bienes, que es mucha mayor pena que non aquella que segund derecho incurriria aquel que delinque e ofende e yerra sy la tal amistança non oviese sydo puesta. Segunt lo qual paresce que mayor fuerça tiene la amistança que non el debdo de parientes, que sy un pariente ofende a otro non ay perdimiento de bienes nin incurre crimen de aleve que es cercano de traycion. »⁸²

Le recours à cette loi des « fueros » n'est qu'une nouvelle manifestation de cette espèce de syncrétisme de Pero Díaz. Sans analyser quel est le type d'amitié auquel se réfère cette pratique juridique — l'amitié artificielle —, Pero Díaz se contente de citer assez superficiellement cette donnée uniquement pour manifester l'excellence de l'amitié qu'il vient de définir.

En outre, une fois cette amitié rangée dans l'ordre de l'univers, c'est-à-dire dans celui de la Nature, de la Création, Pero Díaz peut en déduire son immuabilité :

« E por quanto las cosas que natural mente son non se pueden asy mudar ligeramente, antes son como perpetuas, por tanto la tal amistança como

⁸² Ibid. p. 302

aquesta que a fundamento en virtud e viene por inclinacion natural, es perpetua, e dura fasta el fin de la vida e aun despues. »⁸³

La boucle est bouclée, en premier lieu parce qu'on retrouve l'exemplarisme du début au sujet du marquis et le comte⁸⁴. Mais aussi parce que cette conception de l'amitié peut s'inscrire pleinement dans le projet de Pero Díaz : une métaphysique des relations humaines fondée sur une vision, elle-même métaphysique, de la Nature. L'amitié, comme forme parfaite et naturelle de relation, peut ainsi s'élever, à l'instar de l'âme, au-dessus des contingences de la vie, celles de la génération et la corruption. C'est uniquement dans ce sens que cette dissertation sur l'amitié trouve ici sa place, au sein d'un « razonamiento » sur la mort.

Si on récapitule les principales positions de Pero Díaz, il faut remarquer que, contrairement à ce que nous avons vu avec le Tostado et d'autres tenants d'une vision "classique" de l'amitié, celle-ci ne peut être pensée que par rapport à l'amour. C'est surtout cette appartenance à l'ordre amoureux qui la distingue des autres formes imparfaites d'amitié. En outre, on est frappé, dans le discours de Pero Díaz, par son insistance sur l'idée d'inclination naturelle : il est dans la nature de l'homme d'être porté vers l'amitié. Or cela présuppose une tentative d'ôter à l'amitié tout aspect accidentel. Mais si elle résulte de cette inclination, elle n'est plus un *habitus* mais un penchant inhérent à l'âme humaine. La conséquence en est que l'amitié est naturellement substantielle et, partant, qu'elle fait partie de l'ordre de l'univers, transcendant la vie et la mort. De ce fait, elle en vient à être une valeur pleinement

⁸³ Ibid., p. 301.

⁸⁴ « E segund lo que de vosotros senty, tal fue vuestra amistança, e fue fundada en virtud, e por natural inclinacion, e confirmada por buenas obras. E non me maravillo que sea perpetua e dure aun despues de la vida » (Id.). Ce retour au point de départ nous fait penser à un aspect que nous avons volontairement laissé de côté, ne disposant pas d'assez d'éléments. Il est un fait que cette amitié entre le marquis de Santillane et le comte d'Albe a quelque chose d'extraordinaire, de tout à fait singulier. Nous n'avons guère de témoignages de ce genre, et encore moins des démonstrations d'amitié de ce type, dans la littérature, même chronistique, de l'époque. Qu'est-ce qui fait alors que cette amitié ait pu avoir lieu, et surtout qu'est-ce qui fait qu'on en parle ainsi? Après avoir examiné ce retour, chez Pero Díaz, à la structure des modèles parentaux, au « debdo », pour rendre raison de l'amitié, on peut toujours se demander si ce qui a permis cette amitié concrète n'est pas justement le fait que Santillane et Fernand Alvarez de Toledo fussent cousins. La synthèse que fait Pero Díaz de Toledo entre les idées antiques d'égalité, d'unité, de vertu et, par ailleurs, les modèles, somme toute très médiévaux, de l'*affectus naturalis*, Santillane et Alvarez de Toledo l'incarnent personnellement. Par leur curiosité intellectuelle, ils étaient tout à fait ouverts aux idées de la *philia* qui ont dû les séduire dans leurs lectures passionnées des classiques. Mais, d'autre part, ils restent pris dans des représentations sociales et politiques, organisées autour de "familles" et de "maisons", qui font que cette idée d'« égalité », d'intimité totale ne pouvaient se rencontrer qu'à l'intérieur des structures parentales. Telles sont sans doute les ambiguïtés mais aussi les limitations de ces pré-humanistes. Ils n'ont pu s'accommoder que partiellement des modèles anciens qu'ils ont essayé de suivre tant bien que mal; des modèles qui, peu après, s'étendront d'une manière spectaculaire en même temps qu'ils seront banalisés.

spirituelle et donc incorruptible au même titre que l'âme. Pero Díaz retrouve par là ce qui serait "une" vision platonicienne⁸⁵ de l'amitié. Il se montre donc, par son spiritualisme naturaliste plus près de Platon que d'Aristote. Il ne faudrait pas oublier de faire mention des circonstances socio-professionnelles de Pero. Par cette oeuvre, il accomplit son dernier service, un service qui, justement, est une forme de ralliement définitif puisque, comme maints passages du *Dialogo* le mettent en évidence, l'amour entre le marquis et le comte est aussi, ou prétend être, le sien.

B. La synthèse juridique de Ferrán Núñez

1. Ferrán Núñez et son traité

Nous disposons de très peu d'informations au sujet de Ferrán Núñez. Personnage assez mystérieux qui s'auto-proclamait "docteur", nous pouvons uniquement dire qu'il vécut à la fin du xv^e siècle, fit partie du Conseil des Rois Catholiques et travailla pour Íñigo López de Mendoza, deuxième duc de l'Infantado, marquis de Santillane et comte du Real⁸⁶. Il est l'auteur de deux oeuvres connues, le *Tractado de amiçia* et le *Tractado de la bienaventurança*, conservées toutes deux à la Bibliothèque Nationale de Madrid. Il est difficile de dater avec précision le *Tractado de amiçia*. On peut être sûr qu'il fut rédigé après 1475, date à laquelle le destinataire, Íñigo López de Mendoza, hérita les titres nobiliaires qui apparaissent dans l'oeuvre. En outre, nous avons certaines références à la « guerra de los moros », c'est-à-dire la guerre de Grenade, présentée comme un sujet d'actualité⁸⁷. On aurait donc un deuxième terme *post quem* qui serait 1482 et, partant un terme *ab quem* qui serait janvier 1492. Or, étant donné que l'auteur considère qu'il est important de résoudre la *quæstio* concernant les arabes précisément à cause de l'actualité de la guerre, on peut supposer que le texte a été rédigé au plus fort de la campagne de

⁸⁵ Nous disons "une" vision platonicienne et non pas "la" vision platonicienne. Ce n'est pas l'*amantia* de Platon, fondée sur une unité extatique aux implications esthétisantes, comme dans le *Banquet*, mais une vision de l'amitié dans le sens de la métaphysique platonicienne de l'Idée.

⁸⁶ Cet Íñigo López de Mendoza était le fils de Diego Hurtado de Mendoza, premier duc de l'Infantado mort en 1475, et le petit-fils de son homonyme, le célèbre marquis de Santillane.

⁸⁷ « & por el tiempo ser tal que para la guerra de los moros conuiene, detenerme <he> vn poco a lo determinar, avnque algo salga del proposito » (*Tractado*, p. 58).

Grenade⁸⁸. On peut donc proposer comme fourchette de dates les années 1485-1490⁸⁹.

Les deux oeuvres que nous connaissons de Núñez témoignent d'une formation universitaire qui viendrait étoffer l'hypothèse du prétendu "doctorat" de l'auteur. En tout cas, sa connaissance de la philosophie morale d'Aristote nous permet de supposer un cursus complet dans la Faculté des Arts⁹⁰ et son engouement pour les textes juridiques, ainsi que sa méthode⁹¹, une éventuelle orientation vers les études de Droit, tout à fait en accord avec l'air du temps et les charges professionnelles qu'il exerça⁹². Ferrán Núñez fait donc partie de ces "letrados" qui, dans l'Espagne de la fin du xv^e siècle, ont contribué, peu ou prou, à la diffusion des idées humanistes. Comme le souligne L. Gil Fernández :

« Tipológicamente están, pues, tan distantes del sabio medieval, como del humanista del Renacimiento, aunque, como instrumento de la elaboración de la nueva forma política del Estado en su calidad de colaboradores de la monarquía asumieron su papel en la transmisión y difusión de la cultura del Renacimiento en España »⁹³

Le *Tractado de amiçia*⁹⁴ est un exemple de ce rôle culturel joué par les juristes "humanistes". On y trouve, en effet, une vision "néo-classique" de l'amitié,

⁸⁸ Cf. M. A. LADERO QUESADA, *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Valladolid : Université, 1967.

⁸⁹ Nous avons pu constater que cette fourchette coïncide *grosso modo* avec celle que propose Carmen Parrilla dans une communication sur Ferrán Núñez qu'elle prononça au dernier congrès de l'AHLM (Lisbonne, 1991) et dont elle a eu la gentillesse de nous envoyer une copie.

⁹⁰ Le *Tractado de la bienaventurança* est écrit sur le modèle du livre X de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote.

⁹¹ C'est Carmen Parrilla qui a insisté sur la méthode "juridique" de Núñez : « Este método expositivo se corresponde con la intención ya expresada de utilizar fuentes jurídicas, lo que acaso delate al estudiante de leyes o al jurista. Así la estructura tripartita de su exposición se deja dividir en *lex, ratio, auctoritas*, tal como procedían los juristas del *mos italicus* que en los siglos XIV y XV trataban de rebasar la glosa desnuda con un procedimiento comentarista » (C. PARRILLA, in *Actas del V Congreso de la AHLM*, sous presse).

⁹² On constate, en effet, à l'époque des Rois Catholiques, un véritable développement des études juridiques lié à la mise en place d'un appareil d'état exigeant de plus en plus de "letrados". Voir, à ce sujet, L. GIL FERNANDEZ, *Panorama social del humanismo español*, Madrid : Alhambra, 1981, p. 73 : "El nacimiento del Estado moderno con los Reyes Católicos propició el acceso de los «letrados» a los centros de decisión política y con ello despertó la «cobdicia de haber oficios de justicia e otros cargos de gobernacion», los cuales con un poco de suerte podían conseguirse con una meteórica permanencia en las aulas universitarias".

⁹³ L. GIL FERNANDEZ, *op. cit.*, p. 232.

⁹⁴ Pour l'instant, la seule édition du texte disponible est celle que réalisa au début du siècle A. BONILLA Y SAN MARTIN, *Revue Hispanique* 14 (1906), p. 35-70. Apparemment, le professeur Carmen PARRILLA est en train de préparer une édition critique de l'opuscule. Le titre complet de l'ouvrage est : *Prohemio & declaración del verdadero nonbre de amor, intitulado al tractado de amiçia, conpuesto en vulgar lengua por el doctor Ferran Nuñez para el illustre & serenissimo señor su señor el duque del Ynfantadgo, conde del Real*.

directement fondée sur la *philia* antique, mais traitée selon un point de vue juridique qui nous écarte des textes littéraires d'imitation ouvertement cicéronienne. En quelque sorte, l'opuscule de Ferrán Núñez se charge de dépoussiérer, à la lumière de l'humanisme, la vision alphonsine de l'amitié —les *Partidas* constituent l'un des modèles implicites que suit Núñez— pour développer une nouvelle conception de l'amitié, une conception presque "économique" de l'amitié. Or cette "nouveau" fait partie des soucis premiers de l'auteur : "sera cosa nueva", s'écrie-t-il dans l'introduction de son traité. Il conviendra de mesurer et de nuancer cette prétendue originalité. Il n'en demeure pas moins qu'il est inscrit dans les intentions de l'auteur de se démarquer d'une tradition, de rompre avec ce qui jusqu'alors avait été écrit à ce sujet. On pourra peut-être voir dans ce propos, comme le fait A. Bonilla Y San Martín⁹⁵, le signe d'un "humanisme ingénu" d'une portée limitée. Seul un examen approfondi des thèses de Núñez peut nous permettre de le savoir.

Le traité de Ferrán Núñez est, en fait, une longue dissertation —un « razonamiento »— organisée selon une très classique *dispositio* d'école. L'auteur lui-même nous livre la structure de son "raisonnement" :

« Para uerdadera notiçia desta palabra amiçiçia, primeramente deuemos saber por cognosçimiento que cosa es. Lo segundo de donde se diruia & quantas maneras ay de amistad. Lo terçero a quien es deuido, & quanto el amigo deue amar a su amigo. Lo quarto que fruto trahe amar. Lo quinto por que causas se pierde o deue perder la amistad. Lo resto & ultimo, que prouecho trahe tener amigos. »⁹⁶

Bien entendu, une telle structure dévoile directement les modèles que Ferrán Núñez a en tête. Outre les sources classiques et scolastiques, on retrouve la disposition du titre XXVII de la IV^e Partida, que nous avons déjà analysé. Mais Núñez ne prétend nullement cacher ses sources :

« Destas materias tracta asaz plene el filosofo, en el octauo & nono *Ethicor.*, & el Tulio *in libro de amiçiçia* [sic], & en el primero & terçero *de ofiçiis*, mucho por ynstenso el santo doctor en la segunda del segundo, en la quistion veynte & seys & veynte & siete & veynte & ocho, tractando de la caridad por todas las questiones. Esta bien por ynstenso por todo el titulo veynte & siete de la quarta partida; pone algo çerca dello el Sabio, *proverbiorum*, çiento & veynte & siete. »⁹⁷

La liste est pour le moins éclectique. Cela s'explique par le fait que ce qui paraît être des modèles textuels utilisés n'est en fait que le résultat d'une "recherche

⁹⁵. Cf. l'introduction à son édition, art. cit., p. 35-36.

⁹⁶. Ed. cit., p. 46.

⁹⁷. Id.

bibliographique", une "compilation" d'information, donc un travail préliminaire. Qui a écrit sur l'amitié? — Aristote, Cicéron, Saint Thomas, Alphonse X et Salomon. Voilà l'information qu'a pu recueillir Núñez. Et il est bien vrai qu'en réalité, l'auteur n'a pas l'intention de s'y référer, ne compte pas en faire la paraphrase. Ferrán Núñez n'hésite pas à se démarquer, au moins théoriquement, du savoir sur l'amitié dont il hérite, un savoir qu'il considère comme "commun", "rebattu" : « en estos lugares esta muy vulgar »⁹⁸. Núñez veut donc se dégager de ce qui serait une "opinion commune" sur l'amitié. Il prétend fonder l'originalité de son exposition sur une argumentation juridique : « entiendo proseguir en este tractado sola la opinion de los juristas que sera cosa nueva »⁹⁹. On pourrait s'attendre alors à un commentaire des différentes lois du droit coutumier espagnol, des différents « fueros ». Mais ce n'est pas sur cette conception du droit que s'appuie Núñez. Ces « juristas » concernent surtout le droit romain et le droit canon, ce qui donne du poids aux aspirations "humanistes" de Ferrán Núñez. L'auteur veut, en effet, faire une oeuvre d'humaniste, un travail sur les sources juridiques latines, complété par la sagesse d'éminents littérateurs, des figures renommées des *litteræ humaniores* :

« lo que los doctores en estos casos ponen & determinan, yntrexiendo algo de los dichos de algunos singulares filosofos & poetas, & algo de la sacra escriptura en el lugar do conuiene. »¹⁰⁰

2. Une "nouvelle" théorie de l'amitié et sa finalité

Quelle est cette nouvelle théorie sur l'amitié? Tout d'abord Núñez, en se fondant sur l'autorité des juristes, établit des distinctions entre "bienveillance", "bienfaisance", "amour" et "amitié", distinctions que nous avons déjà analysées en les comparant à celles que fait le Tostado dans le *Breuioloquio de amor & amiçia*¹⁰¹. Si l'amitié ne se confond pas avec la bienveillance ni avec la bienfaisance, comment est-elle définie par Ferrán Núñez?

« Este amor de amiçia ha de ser deliberada bien querencia entre dos, & ha de ser mutua, & a cada vno manifesta, conuiene a saber quel amor de amiçia ha de estar çerca del amante & del amado como vna cosa clara & manifesta, sin mezcla alguna. »¹⁰²

⁹⁸. Id.

⁹⁹. Ibid., p. 46-47.

¹⁰⁰. Ibid., p. 47.

¹⁰¹ Cf. *supra*, pages **Erreur ! Signet non défini.** à **Erreur ! Signet non défini.**

¹⁰². Ed. cit., p. 47.

Comme Alphonse X, Núñez commence par fonder sa définition de l'amitié sur la réciprocité (« entre dos »; « ha de ser mutua »), sur une réciprocité qui doit être, en plus, explicitement reconnue par chacune des parties (« a cada vno manifesta »). L'amitié devient alors l'expression de l'unité entre deux personnes; elle est ce par quoi deux êtres deviennent des proches. D'où cette idée de "proximité" (« ha de estar çerca ») de la relation qui associe un "amant" à un "aimé". L'amitié est l'élément simple et pur (« vna cosa clara & manifesta, sin mezcla alguna ») de la relation. Cela revient à affirmer qu'il n'y a pas dans le rapport d'amitié d'éléments autres que l'affection elle-même. Si l'amitié n'est pas "mélangée", c'est parce qu'elle n'obéit qu'à sa propre essence. Cette définition récuse déjà implicitement l'idée d'une amitié utilitaire où elle serait "mélangée" à un profit externe. C'est pourquoi elle doit être un *habitus* électif, le résultat de la réflexion, de la "deliberación" rationnelle. Une telle réflexion présuppose une grande familiarité, un long commerce réciproque au terme duquel les deux êtres choisissent posément et rationnellement d'unir leurs volontés¹⁰³ : « han de ser vna voluntad, vn querer, vn amor en las cosas liçitas »¹⁰⁴. La source cicéronienne de la loi dont s'inspire Núñez¹⁰⁵ est explicite dans cette recherche de l'unité des volontés au sein de l'*honestum*. L'auteur est d'ailleurs amené à insister sur l'idée cicéronienne de l'*honestum* et du *bonum* pour en faire le seul fondement moralement et rationnellement acceptable de la parfaite amitié :

« la perfecta & verdadera amiçia es por lo honesto & bueno solamente, & non por lo delectable, & que tiene apariençias de ser bueno, & non lo es, nin por el querer, synon por la rrazon & honestad. »¹⁰⁶

Refus traditionnel donc de l'amitié fondée sur le plaisir (« lo delectable ») en tant qu'émanant d'un simulacre de "bien". Mais refus aussi d'une amitié fondée sur la simple affection, sur la simple volonté, ce qui est déjà plus original. Le "querer" ne saurait à lui seul donner lieu à une amitié parfaite. Il apparaît alors que la position de Núñez est celle d'un rationalisme moral : "rrazon" et "honestad" sont le substrat de l'amitié vraie. Dès lors, cette conception est absolument incompatible avec l'utilitarisme. Sont exclus de l'amitié le gain, l'intérêt et le profit : « amiçia ser buena que proçede de solo coraçon & voluntad buena & simple, & non la que proçede por lucro o ganança o ynterese & prouecho »¹⁰⁷. Si le « querer » n'est pas suffisant,

¹⁰³. « & por esto dize la ley : a los amigos auemos de llamar amigos, non por leue & ligero cognosçimiento, mas antiguo & grande, & honesta familiaridad, por rrazon adquirida, & que sea auida con los padres o parientes, non de voluntad presta, synon deliberada » (Id.).

¹⁰⁴. Ibid., p. 48.

¹⁰⁵. « assi lo quiere la ley *late.*, do la glosa, alegando al Tulio, dize... » (Ibid., p. 47).

¹⁰⁶. Ibid., p. 48.

¹⁰⁷. Id.

c'est dans l'idée du passage dans l'autre qu'il trouvera sa perfection. La volonté doit être celle qui unit activement le Moi à l'Autre, formulation assez originale du thème de l'*alter ego*, que nous avons aussi mis en parallèle avec les thèses du Tostado¹⁰⁸. Bien entendu, les sources directes des affirmations de Núñez —Aristote, Cicéron et Saint Thomas— ne lui permettent pas de ne pas évoquer l'amour de soi et la vision traditionnelle de l'*alter ego*¹⁰⁹. Mais cet amour de soi, « el amor que tiene el hombre consigo » sert à déterminer le type d'affect (« afecto ») auquel se rattache l'amitié. Cela dit, le *Tractado de amiçia* s'attache surtout à mettre l'accent sur l'idée du volontarisme du Moi, sur l'amitié active et actante qui écarte la passivité d'un "être aimé" au profit du dynamisme d'un "aimer". Et sur ce point, se rejoignent aussi, comme nous l'avons vu, le *Breuioliquio* et le *Tractado de amiçia*¹¹⁰. L'acte pur d'amitié, conçu comme la manifestation la plus forte de la volonté peut alors être assimilé à une espèce de sacrifice de Soi à l'Autre. Les connotations religieuses de cette amitié, conçue comme action sur l'autre, s'étoffent avec le concept de "crainte" que Núñez introduit à partir d'une référence au *De consolatione* de Boèce :

« No ay mayor ley de amor que amar luengamente a su amigo, & el que ama ha de tener themor, porquel amor con el themor, han de tener conjunçion & compañia, & han destar conjuntos en vno, ca non es amor donde no ay themor, nin se puede llamar perfecto. »¹¹¹

Non seulement il importe à la subjectivité de s'effacer dans l'altérité mais elle doit la craindre, comme on craint, au commencement de la sagesse, Dieu lui-même. C'est sans doute aussi aux fameux versets de l'*Ecclésiastique* que songe Núñez, puisqu'il cite immédiatement après des versets du livre de Salomon :

« Asi lo muestra Salamon en el *Eclesiastico*, ecle. xxv. : en tres cosas fue plazible mi spiritu, las quales delante de dios son aprouadas & por los hombres queridas & tenidas : la concordia de los parientes; El amor & themor de los amigos, & el varon & la muger que se dan a consentimiento. »¹¹²

¹⁰⁸ Cf. *supra*, pages **Erreur ! Signet non défini.** à **Erreur ! Signet non défini.**

¹⁰⁹. A partir de Saint Thomas, Núñez précise : « lo que pertenesçe al amiçia prouiene del amor que tiene el hombre consigo, & tal lo ha de tener al amigo, porque ha de ser tal que lo quel mesmo quiera para sy, eso mesmo quiera para el amigo, & esta es la union del afecto » (éd. cit., p. 53).

¹¹⁰ Cf. *supra*, pages **Erreur ! Signet non défini.** à **Erreur ! Signet non défini.**

¹¹¹. Ed. cit., p. 51.

¹¹². Ibid., p. 51-52. Il s'agit de Sir., 25, 1. Notons que dans les traductions modernes il n'est pas question de "crainte" entre les amis : « concorde entre frères, amitié entre proches » (trad. Osty, p. 1475). Peut-être Núñez cite-t-il de mémoire et introduit le thème de la crainte puisque c'est la Sagesse qui parle dans ces versets.

L'amitié est donc, à travers l'idée de crainte, assimilée au modèle sapientiel de l'amour de Dieu; modèle, par excellence, du sacrifice de soi. Mais le schéma du sacrifice de soi est aussi illustré par une analogie christique. En quelque sorte l'ami "amant" se rend à l'égard de l'«aimé» semblable au Christ lui-même, parce que la Passion du Christ est à l'origine de la paix et de l'amitié entre les hommes :

« Por esto nuestro rredemptor rresçibio carne humana & sufrio crudelissima passion, queriendo hazer vnion & paz entre Dios & honbre, & entre honbre & honbre, & entre angel & honbre, & de dos pueblos diuisos vno, & quitar las disensiones & discordias de todos, & ponerles en verdadera amiçiã. »¹¹³

Cependant, la vision de Núñez n'est pas, dans ses propres propos, dénuée d'idéalité. En effet, il se laisse parfois envahir par un certain scepticisme, voire un certain pessimisme qui contraste avec le langage de l'effectivité, de l'action concrète qu'il déploie dans sa première définition de l'amitié. Quand il définit l'amitié véritable comme coupée des intérêts matériels, il se sent obligé de montrer l'aspect idéal d'une telle amitié, dans la société qui l'entoure :

« Oy por nuestras culpas vehemos que no ay amor ni bien querer, ni la beniuolençia ni amiçiã, synon por el lucro o prouecho que dello procuran o esperan o han, non que proçeda de la voluntad nin del coraçon, que es presçipua¹¹⁴ causa por donde las cosas estan como vehemos, porque en todos fallesçe la substancia de la virtud que ha de ser en el amiçiã o amor, que ha de proçeder *ex animo* & de voluntad, & non por rrazon del ynterese. »¹¹⁵

Ferrán Núñez adopte ici un ton moraliste non sans rapport avec l'esprit presque millénariste "fin de siècle". L'idée d'une corruption des valeurs morales est directement mise en relation avec la notion de faute : « por nuestras culpas », thème que l'on retrouve, dès la deuxième moitié du xv^e siècle, dans la littérature de prédication où il devient presque un lieu commun. Le rattachement de ce thème à la critique du déchaînement des intérêts matériels fait aussi partie de ce *topos* moraliste. Ce soudain scepticisme de Núñez sert à donner plus de poids à l'affirmation, sans cesse répétée à la suite d'Aristote et de Cicéron, de la rareté des amis véritables et de la nécessité de n'aimer ainsi qu'un petit nombre¹¹⁶. Mais il nous renseigne aussi sur le sens moral du *Tractado*. Sens moral puisqu'il relève d'un point de vue "réformiste".

¹¹³. Ed. cit., p. 54.

¹¹⁴. « Presçipuo » : "señalado o principal", cf. D.M.E., p. 1515.

¹¹⁵. Ed. cit., p. 48.

¹¹⁶. « ...& con pocos & non con muchos, porque para ser el querer & non querer vno, non puede diuertirse & estar çerca de muchos, porque es natural cosa el disentir & non permanesçer ni estar en vn querer los muchos » (éd. cit., p. 48).

Núñez prétend remettre dans sa signification la notion d'amitié. Et ce non seulement parce que la pratique en est corrompue, comme le prouve ce scepticisme auquel nous faisons référence, mais aussi parce que le nom lui-même est employé d'une manière abusive. Aussi fait-il état de l'ambiguïté des termes « amigo » et « amiga » qui sont couramment employés dans leur sens sentimental d'« amant », de "maîtresse" :

« & por esto dizen los doctores que inpropio trahen oy & por muchos tiempos se ha tenido este vocablo de dezir amiga a las que aman, porque non las aman por lo honesto & bueno, synon por lo deleitable. »¹¹⁷

Bien entendu cet « oy » correspond à l'époque dorée des *Cancioneros* et de la poésie « amatoria » dans laquelle abondent *coplas* et *dezires* adressés à la « amiga », à une « amiga » qui n'est pas nécessairement la Dame idéalisée de la *fin'amors* mais qui peut être concubine, la « coamante » selon le mot de Martínez de Toledo, comme l'indique de toute évidence la fameuse *Esparsa a su amiga, estando con ella en la cama* de Guevara¹¹⁸. Telle est la finalité du *Tractado de amiçia*, en finir avec toutes les ambiguïtés de la notion et réformer l'usage en vogue, vicieux parce qu'intéressé, en établissement définitivement le sens et la pratique de l'amitié véritable :

« Este es mi motiuo & la causa que me mouio a este tractado escreuir [...], con este desseo de traher a esta vera amiçia a vuestra señoria. »¹¹⁹

Finalité qu'il répète un peu plus loin :

« E todo esto es querer mostrar la perfecçion del amiçia & verdadera vnion & amor, de la que este tractado prosigue »¹²⁰

Cela n'est peut-être pas d'une grande originalité sur le plan thématique puisque Núñez ne fait que retrouver la tradition, aux arrière-goûts cicéroniens, des traités *de vera amicitia*, ou *de amicitia vera et ficta*, etc. En revanche, ce qui paraît plus novateur, c'est de justifier une telle thématique par la critique morale de la société et des mœurs. Et là, c'est sans doute du genre prédicatif de la *reprobatio amoris* qu'hérite Núñez. Rappelons que la première édition du *Corbacho* (1438) est de 1498, et qu'il avait bien circulé déjà auparavant¹²¹.

¹¹⁷ Id.

¹¹⁸ Cf. *Cancionero general recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511)*. Ed. d'A. RODRIGUEZ MOÑINO. Madrid : Real Academia española, 1958, fol. 105r. Brian DUTTON, *Cancionero del siglo XV*. Salamanque : BESXV, 1991, t. V, p. 269.

¹¹⁹ *Tractado*, p. 49.

¹²⁰ Ibid., p. 52.

¹²¹ Le *Corbacho* de Martínez de Toledo évoque déjà ce lien entre la réprobation de l'amour mondain et une critique du mauvais usage de l'amitié, essentiellement tiré du *De amore*. Cf. Alfonso Martínez de Toledo, *Corbacho o Arçipreste de Talavera*, Première partie, chap. III. Ed. de M. GERLI. Madrid : Cátedra, 1981, p. 72.

3. Implications juridiques de l'amitié

Si telle est la justification du discours sur l'amitié, le traité de Núñez cherche à analyser les implications juridiques de cette conception au sein de la société. Et on peut supposer que c'est par rapport à cette démarche que Núñez pensait que son texte serait « cosa nueva », se démarquerait de ce qu'il avait pu lire à ce sujet. Si le but de Núñez est de réformer l'amitié il faut tout d'abord tenter de savoir *qui* on doit et qui on ne doit pas aimer d'amitié dans la société.

a) Le rationalisme amoureux

Cette question couvre le troisième point de la dissertation de Núñez, « a quien es devido el bien querer & amar »¹²². L'auteur met aussitôt la pertinence de cette question avec la finalité de son oeuvre : « esto es lo mas nesçessario a mi proposito & al bien comun de todos »¹²³. Cette dernière expression confirme l'intention morale de l'auteur. Parler de la vraie amitié revient aussi à oeuvrer pour le bien de tous. Cette projection didactico-sociale sépare d'emblée le texte de Núñez de ceux de ces prédécesseurs. Si jusque là on s'est interrogé sur la valeur sociale de l'amitié, on ne prétendait à aucun moment parler au nom d'un quelconque bien social. Il fallait donner à l'individu une nouvelle conception de la sociabilité. Ici, l'accent est directement mis sur le "bien de tous" donc sur la *res publica*. Mais quel est ce bien?

Le dénominateur commun de l'humanité est pour Núñez la rationalité. C'est cette dernière qui doit commander nos actions et nous "dicter", par conséquent, quels sont les êtres que l'on doit aimer :

« E lo que los doctores juristas dizen çerca desto, es que el bien querer & el humano amor o beniuolencia, es devido a aquellos a que la rrazon humana nos dicta o enderesça a bien querer & amar, porque segun derecho, deuemos querer & seguir lo que la humana rrazon nos dize o dicta & enderesça a bien querer... »¹²⁴

Il y a donc une rationalité de l'amour puisqu'il est le résultat du choix de la raison. Cette affirmation s'explique par le volontarisme de Núñez. Prendre quelqu'un pour ami est un "acte" de la volonté, et, par conséquent, relève de la raison. Nous avons déjà vu, avec le Tostado, que volonté et entendement sont deux facultés qui, en tant que principes de l'action, vont de pair. Núñez reprend à son tour ces idées

¹²² *Tractado*, p. 56.

¹²³ Id.

¹²⁴ Id.

"universitaires" ou artiennes. Dès lors, la question se pose de savoir si on peut aimer les animaux. Núñez répond, toujours en se fondant sur les décrétiens, que du fait de leur "irrationalité", on ne peut pas "communiquer" avec eux et par conséquent on ne peut pas les aimer véritablement. En revanche, étant donné que les animaux sont utiles à l'homme, puisqu'ils permettent sa conservation, on doit avoir pour eux un amour de bienveillance mais en aucun cas un amour d'amitié¹²⁵ :

« Les es deuida humana beniuolençia, avnque con ellos non pueda estar amiçia, porque non tenemos nin participamos con ellos en comunicacion alguna, nin les deuemos querer bien por ellos mesmos nin por ser buenos, nin con ellos tenemos fruyçion ni bien comun, saluo solamente el prouecho que dellos conseguimos para nuestra sustentacion, & por esto non puede caher en ellos este amor de amiçia, mas solamente la beniuolençia »¹²⁶

On retrouve donc l'idée du Tostado sur la communication qui définit ici une forme de relation humaine, c'est-à-dire autant un rapport direct (« partiçipar », « fruyçion »), un attachement moral (« querer bien », « ser buenos ») qu'une communauté (« bien comun »). Et aucune de ces conditions n'est remplie précisément par l'absence de raison. La rationalité devient donc la pierre de touche des relations humaines, ou plus exactement leur condition *sine qua non* :

« Ca nosotros, con sola criatura razonable deuemos comunicar & fruyr & partiçipar en bien, que es amor de amiçia. »¹²⁷

Tout commerce humain est le pur produit de la raison : « por esta rrazon, que es singular en la humana natura, constituyo cognaçion¹²⁸ entre las criaturas rrazonables »¹²⁹. La raison est un moteur de parenté. L'« espèce », la "race" humaine, sa *cognatio*, réside entièrement dans la raison; elle est le sang de la nature humaine. Il s'ensuit que, si nous sommes liés aux autres hommes par la raison, nous sommes tenus d'aimer tous les êtres rationnels. La raison produit une universalisation de l'amour, voire un amour oecuménique. Et nous lançons le terme parce que ces affirmations poussent Núñez à faire une digression justifiée par le contexte dans lequel est rédigé le *Tractado*. Si l'amour doit se porter sur tous les hommes, parce que rationnels, est-il donc légitime d'aimer l'infidèle?

¹²⁵ L'exemple des animaux se trouve aussi dans d'autres textes, comme le *Breuioloquio*. Dans la plupart d'entre eux, c'est surtout l'inégalité et l'impossibilité d'une relation réciproque qui écarte les animaux, au même titre que les choses — comme le vin —, de la sphère de l'amitié. Núñez met plutôt l'accent sur l'irrationalité qui est, pour lui, à l'origine de l'impossibilité de tout rapport.

¹²⁶ Ibid., p. 56-57.

¹²⁷ Ibid., p. 57.

¹²⁸ Pur latinisme ("cognatio"), comme le souligne le *Dic. de Autoridades* : « Familia o parentesco de sangre. Es voz puramente latina ».

¹²⁹ *Tractado*, p. 57.

« Mueuen la quistion si a los infieles moros & judios auemos de amar, & determinase que a todas las criaturas rrazonables, avnque sean infieles & alarabes, & a los enemigos es deuida humana beniuolençia & amor, por la rrazon de la cognaçion que la naturaleza constituyo entre las criaturas rrazonables »¹³⁰

Núñez défend, dans un premier temps, cette position en se fondant sur des autorités juridiques et théologiques. Il cite Saint Thomas selon lequel « les es deuida vna dilecçion que proçede de la viçeral caridad, que es amor de amiçiçia »¹³¹. La référence n'est pas sans importance puisqu'elle tend à mettre en lumière le fait que pour Núñez l'amitié semble être une forme parfaite de la charité, de l'*agapè* chrétienne. Jusque là on a pu observer dans son discours un certain "flottement" conceptuel entre les notions d'amour et d'amitié. En fait, il apparaît qu'« amour » n'est qu'un terme générique qui peut s'appliquer tantôt à la bienveillance, tantôt à l'amitié, tantôt à la charité. Pour lui, il est le terme "premier", l'étymon dont proviennent les autres et, en particulier, l'amitié¹³². Mais cela voudrait dire aussi que sa conception de l'amitié peut passer par la charité, par l'*agapè*, ce qui nous écarterait des autres visions "humanistes" de l'amitié telles que celle du Tostado ou celle du marquis de Santillane. Seulement, il ne faut pas oublier que Núñez, dans ce passage, est en train de « mouer vna quistion », de présenter une *quaestio* à la manière des scolastiques. Autrement dit, il appose une série d'arguments, certes fondés sur des autorités censément incontestables, pour pouvoir ensuite les contredire. Tel es le cas de l'amour pour les arabes. La thèse en est que, du fait de leur appartenance à la nature humaine rationnelle, non seulement nous nous devons de les aimer, par le biais de l'*agapè*, mais, en plus, nous n'avons pas le droit de porter atteinte à leurs intérêts¹³³, surtout pour ce qui est de ceux qui vivent pacifiquement parmi les chrétiens¹³⁴, qu'on ne doit pas même chercher à convertir¹³⁵. Mais voilà que cette thèse est réfutée point par point. Núñez justifie l'attention et le temps qu'il consacre à ce problème par la situation présente; on est en pleine campagne de Grenade :

¹³⁰ Id.

¹³¹ Id.

¹³² Cf. *Tractado*, p. 55 : « E la amiçiçia es diriuada o se diriuada deste verbo *amo*, o *amo*, que es nonbre, & esta conprehende en si todo lo otro ».

¹³³ « & sin causa non les deuen nin podemos priuar nin tomar sus bienes & cosas que poseen » (Ibid., p. 58).

¹³⁴ « Estando los moros, enemigos de nuestra fe, en paz & quietud, como estan los que entre nosotros moran, non les deu ser ynduzida guerra ni tomado lo suyo » (Id.)

¹³⁵ « Non deuen ser conpellidos nin menos forçados a que rresçiban la fe nuestra nin se bautizen » (Id.).

« & por el tiempo ser tal que para la guerra de los moros conuiene, detenerme <he> vn poco a lo determinar, avnque algo salga de proposito »¹³⁶

Dès lors, l'auteur s'empresse de justifier la guerre de reconquête en précisant que la présence arabe en Espagne n'a aucune légitimité puisque les terres avaient appartenu au préalable aux chrétiens. Sur ce point, Núñez reprend à son compte le mythe de la perte de l'Espagne comme châtement divin destiné à punir les "péchés" du roi Rodrigue et du peuple tout entier, principalement à cause de l'hérésie arrienne :

« Porque es muy çierto que toda la prouinçia que ellos posehen en España tiranamente la tienen, porque primero fue de christianos, & por batallas & guerra la ocuparon & tienen, & alli ouo yglesias donde Dios nuestro señor se siruia, & las destroçaron & perdieron & despojaron por nuestros pecados, por permission diuina. E commo los fieles christianos hagan la guerra para recobrar lo perdido & de que por violençia somos despojados, liçita guerra & santa <es> & todos los testos & santos doctores la aprueuan »¹³⁷

Il est aussi licite de faire violence à ceux qui vivent pacifiquement en milieu chrétien en prévision de possibles révoltes, vu que, selon les arguments de Núñez, s'ils sont pacifiques, c'est parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement¹³⁸. Núñez pousse sa contre-argumentation jusqu'à ôter aux arabes leur humanité rationnelle :

« Estos moros non se pueden dezir ouejas de Christo¹³⁹, sinon bueyes & bestias canpesinas, & por ellos se dixo, pues que como bestias que caresçen de rrazon, dexado el verdadero Dios, adoran & honrran propiamente ydolos »¹⁴⁰

Le *pugio fidei* de l'apologétique écrase donc tous les arguments qui nous pousseraient à concevoir un "amour d'amitié" avec les infidèles. De telles considérations dans le cadre d'un texte sur l'amitié peuvent être difficilement justifiées autrement que par le contexte de la guerre de Grenade qui marque le point d'une exacerbation des positions à l'égard des musulmans d'Espagne. Privant cette population d'une authentique "lumière" de rationalité, Núñez semble limiter, implicitement, cette parenté rationnelle de l'humanité à la communauté chrétienne. En effet, la "détermination" de sa *quæstio* est que notre amour doit se porter sur tous les membres de la chrétienté :

¹³⁶ Id.

¹³⁷ *Tractado*, p. 60.

¹³⁸ « E por esto es liçita & permissa la guerra contra ellos, porque se espera que, quando ellos puedan, turbaran la paz & non la guardarán » (Ibid., p. 59).

¹³⁹ Cf. une référence qui se trouve plus haut dans le texte : « dize Inoçençio, papa quarto, singularissimo doctor,que como todos los ynfielos judios & moros & otras gentes, por la creaçion son ouejas de nuestro rredemptor Iesu... » (Ibid., p. 58).

¹⁴⁰ Ibid., p. 60.

« Se deue, & somos tenidos de bien querer a los que son fieles & partiçipan en nuestra fe, a los quales primeramente & mayor & mejor es deuido el amor & beniuolençia »¹⁴¹

Mais cet amour comporte à son tour des degrés en fonction d'une hiérarchie bien précise.

b) La hiérarchie des amours

La raison pour laquelle l'amour est, dans le *Tractado* de Núñez, une espèce d'affection générique allant, au maximum de son intensité, de l'amitié jusqu'à la bienveillance, qui est son degré minimal, est qu'il est davantage un ordre d'affections qu'un sentiment en tant que tel. Il réunit des degrés différents d'affection à l'intérieur d'un système hiérarchique. A l'instar de l'arbre de Matfré Ermengaud dans son *Breviari d'amor*, l'amour dont parle Núñez permet de réduire toutes les relations humaines possibles à une seule organisation fortement hiérarchisée. Il est une espèce de "miroir universel" tout à fait en accord avec les cosmovisions médiévales. L'*agapè* augustinienne en vient à se démultiplier en différents degrés d'affections. Idée que d'autres auteurs avaient déjà développé, comme, par exemple, Diego de Valera qui écrit dans l'*Exortacion de la Pas* :

« Aqui es de notar, que todo onbre en quanto onbre, es de amar, que todo onbre es proximo, asi el judio o moro como el christiano, segunt Santo Agustin en tales palabras dice [...]. Con todo eso *es de fazer diferencia en el amor*, que mas deueamos amar los christianos que los judios o moros, e mas los parientes e los amigos que los estraños, e mas los vezinos que los remotos, e mas los naturales que los estrañeros. »¹⁴² (souligné par nous)

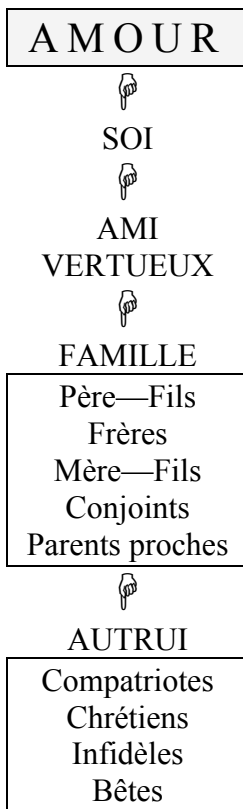
Comme dans le *Tractado de amiçia*, la *différence* se creuse vite en matière d'amour et l'idée chrétienne d'une bienveillance qui concernerait l'homme *tamquam hominem*, comme dirait Sebond, devient aussitôt abstraite et s'estompe même face à l'impérieux besoin d'établir des degrés dans l'amour.

Il en va tout à fait de même chez Núñez qui organise l'amour selon un principe hiérarchique. Le principe organisateur de cet amour hiérarchisé est, lui aussi, inspiré de multiples sources médiévales, en particulier théologiques, qui se sont servies de ce principe d'intellection verticale pour rendre compte des relations de l'Incréé au créé¹⁴³.

¹⁴¹ Ibid., p. 61.

¹⁴² *Exortacion de la Pas*, adressée à Jean II. Madrid : B.A.E. t. 116, 1959, p. 84a.

¹⁴³ Depuis Denys l'Aréopagite, la liste des tenants de ces principes explicatifs est assez longue. On y trouve saint Bonaventure, Raymond Lulle et bien d'autres.



Chez Núñez, il se résume en un axiome simple : « el amor desçiende & non sube »¹⁴⁴. A partir de cet axiome, l'amour peut circuler verticalement de haut en bas, du plus au moins, de la cause à l'effet, du proche au lointain. Telles sont les "catégories" de cette organisation hiérarchique. A partir d'elles on peut établir le schéma suivant qui montre la circulation de l'amour. Il apparaît que l'amour aspire à reproduire la totalité des relations possibles. La disposition du texte de Núñez ne présente pas explicitement un tel schéma, mais plutôt son contraire. En effet, il décide de remonter la hiérarchie, d'aller de l'effet à la cause, du lointain au

proche. Ainsi, comme on l'a vu, après les animaux, il est question des infidèles, puis des chrétiens dans leur ensemble. Parmi ces chrétiens, il y a des degrés différents d'amour puisqu'on doit aimer « mas a los de vna patria o lugar que non a los estraños & de otra tierra »¹⁴⁵, selon un "nationalisme" que Núñez a peut-être trouvé dans les *Partidas*. De même, parmi les compatriotes, certains sont dignes d'un plus grand amour. Ce sont ceux avec qui ont est uni par le sang, avec qui on a, pour reprendre l'expression de Don Juan Manuel, « amor de linage » — « vn linage & debdo » dit Núñez :

« Ay perssonas a quien es deuida mas espeçial beniuolençia & amor, & estos son los parientes o conjuntos por conjuñcion de sangre, o que son de vn linaje & debdo, & mas a los mas propincos que a otros, por la mayor partiçipaçion & conjuñcion »¹⁴⁶

L'amour est, en effet, conjonction. Son intensité dépend de la proximité des objets entre eux. Cela rappelle l'idée que se fait le Tostado de la communication, qui est aussi dépendante de la proximité¹⁴⁷. Aussi, dans la cellule familiale (parents et

¹⁴⁴ *Tractado*, p. 63.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ Cf. *supra*, p. **Erreur ! Signet non défini.**

enfants) le degré d'amour sera aussi dépendant de cette idée de proximité que Núñez fonde, en l'occurrence, sur l'unité substantielle, sur le sang¹⁴⁸. De ce fait, il affirme que l'amour entre les conjoints est moins fort que celui entre les parents et les enfants parce que les époux ne sont, en fait, unis que pour la génération, ils ne partagent pas un sang : « non es tanta vnion o conjuncion entrel marido & la muger como es entre el padre & el hijo, *excepta copulla* »¹⁴⁹. La preuve en est, aux yeux de l'auteur, que le droit n'accepte pas de procès entre le père et le fils, puisque cela reviendrait à faire un procès avec soi-même, alors que des procès entre conjoints sont possibles¹⁵⁰. Pour justifier l'infériorité de l'amour maternel par rapport à l'amour paternel, Núñez reprend à son compte la théorie médico-physiologique de la totale passivité de la femme dans la génération¹⁵¹. Elle n'est qu'un simple "vaisseau", selon l'expression ancienne, un réceptacle passif destiné à recevoir la seule semence formative — le fameux "homuncule" — qui est celle du père¹⁵². Notons que, de toutes les théories sur la génération dont disposait un universitaire de la fin du xv^e comme Núñez, il choisit celle qui récuse toute égalité entre l'homme et la femme. Nous avons vu que ce n'est pas le cas chez le Tostado qui non seulement met les deux conjoints sur un plan d'égalité par le biais de la théorie des deux semences, mais considère, pour d'autres raisons indépendantes des facultés formatives, que la part de la femme est plus grande dans la génération et par conséquent son amour aussi¹⁵³. Mais Núñez est trop soucieux d'établir une classification hiérarchique des affects en fonction des normes sociales établies pour pouvoir donner une quelconque validité à ce type d'explications qui ne dérangerait que trop son idée d'un amour qui doit nécessairement "descendre" et jamais "remonter". Quant à l'amour entre les frères, il est supérieur à celui des mères pour leurs enfants du fait de leur unité substantielle. Leur essence est interchangeable : « cada vno dellos es el otro, & entre si mesmos

¹⁴⁸ Cela l'amène d'ailleurs à écarter de la sphère amoureuse les enfants bâtards ou issus de la "fornication". En effet, ces enfants ne peuvent témoigner, selon l'auteur, d'une totale pureté de sang : « [el amor es deuido solamente a los desçendientes por lineagea recta, & a los naturales, & non a los bastardos & por yllícito coyto auidos, porque [...] el bastardo non se puede dezir de la casa non generacion del legitimo, porque en esta cognacion que se deue o proçede a los bastardos, muchas vezes interuiene fraude & mistura de otra sangre ».

¹⁴⁹ *Tractado*, p. 64.

¹⁵⁰ « & por esta rrazon la ley consiente juyzio entre marido & muger, & non entrel padre & el hijo sinon en caso singular » (Id.).

¹⁵¹ Le Tostado considère cette explication comme erronée : « non es de pensar, segund la posición muy errada de algunos muy errados, que solamente los varones materia seminal deriuen, et las mugeres sean así commo vasos para resçebir » (*Breuioloquio*, fol. 15r a). Il traite aussi de ces "opinions fausses" sur la génération dans les *Paradoxas*.

¹⁵² « Muy mas poderoso es el prinçipio del padre que non otra cosa, porque es agente o hazedor, & la madre padesçe, & por simiente del padre que da forma a la cosa & da el ser » (Ibid., p. 63-64).

¹⁵³ Cf. *supra*, 1^{ère} partie, le chapitre "Paternité et maternité", et *Breuioloquio*, chaps. 32 à 34.

son vna cosa », précise Núñez¹⁵⁴. Cet amour est, d'ailleurs, mis sur un plan d'égalité avec celui du père pour son fils. Seulement l'amour du père est tout de même supérieur parce qu'outre l'unité substantielle, le père se sait la "cause" directe du fils : « el padre lo ama como cosa suya, & es mas çierto & sabe la causa mas cierta del amor, que saber auer engendrado al fijo »¹⁵⁵. Au-dessus de ces amours, on trouve l'amour d'amitié proprement dit, la *philia* classique, fondée, bien entendu, sur la vertu et la bonté. Malgré tout son éclectisme, Núñez retrouve sur ce point l'inspiration aristotélico-cicéronienne. L'amour pour l'homme vertueux est supérieur à toutes les amours parentales, quel que soit le degré de proximité qu'elles établissent entre les êtres :

« Mas deuemos amar & tener beniuolençia al amigo que tenemos en verdadera amiçiçia & amor, & es bueno & virtuoso, que non al pariente & muy propinco. & la rrazon desto, porque la amiçiçia ha de ser por rrazon de la virtud & de lo honesto & bueno. »¹⁵⁶

Voilà donc que l'idée antique de vertu vient déloger ce que nous aurions pu croire être la suprématie du modèle de l'*affectus naturalis*. Certes, le lien du sang, et cette co-substantialité qu'il procure, sont pour Núñez la cause d'un des plus grandes amours qui soient. Il n'en demeure pas moins que le lien moral, et non plus naturel, de la vertu est encore plus fort :

« Porque aquella es la mas perfectissima & mas obtima & mejor que ninguna cognaçion nin debdo, & el que ama a tal amigo, es amor de mayor querer & amor. »¹⁵⁷

Mais outre l'idée de bonté et vertu, il est une autre cause qui explique aux yeux de Núñez cette supériorité. L'*amiçiçia* vertueuse est la plus excellente parce qu'elle s'identifie à l'amour de soi : « porque el que ama a su amigo ama a sy mesmo bien & buena cosa »¹⁵⁸. Le sommet de la pyramide amoureuse de Núñez ne fait que montrer ce retour à la subjectivité que l'on remarque aussi chez le Tostado¹⁵⁹. Tout le discours sur l'amitié est fait pour aboutir à soi, à la primauté de la relation que l'homme entretient avec lui-même, comme paradigme de l'amour absolu :

« E en esta dilecçion esta quel honbre se deue amar a ssi mesmo & de mas perfecto amor que non a otro. »¹⁶⁰

¹⁵⁴ *Tractado*, p. 62-63.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 63.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁷ *Id.*

¹⁵⁸ *Id.*

¹⁵⁹ Cf. *supra*, pages 309 à 310 et 351 à 352.

¹⁶⁰ *Tractado*, p. 63.

Si l'amour est, chez Núñez, conjonction, celle-ci doit se faire essentiellement par rapport à soi : plus quelque chose fait corps avec moi, plus je me dois de l'aimer, puisque je me dois de m'aimer par dessus toute autre chose. Nous avons vu que la seule exception à cette règle est, chez le Tostado, l'amour pour Dieu¹⁶¹. Seul cet amour peut être placé au-dessus de l'amour que l'homme doit avoir avec lui-même. Curieusement, cette dimension théologique est absente du *Tractado de amiçia*. Et nous disons "curieusement" parce que ce ne sont ni les arguments ni les autorités théologiques qui manquent. Comment comprendre cela? Sans doute, Núñez, pour qui l'affirmation de la supériorité de l'amour pour dieu ne devait être que par trop évidente, a voulu se limiter à la sphère des relations proprement "sublunaires", comme dirait Aristote, c'est-à-dire, celles du monde d'ici-bas; les relations familiales, sociales, nationales, internationales... De ce fait, l'amour pour Dieu ne pouvait pas faire partie de cette hiérarchie. Il devait être pour lui placé trop au-dessus de toutes ces autres amours pour qu'il y puisse trouver véritablement sa place. Cette pyramide amoureuse se dresse vers le Ciel sans le toucher.

c) Amitié et casuistique

L'axiome « el amor desçienda & non sube », qui permet d'établir cette hiérarchie des affects, offre aussi à Núñez la possibilité de résoudre un certain nombre de "cas" concrets, qu'il appelle « quistiones ». Il s'agit de situations-limite dans lesquelles l'homme doit faire face à une alternative. Pour chaque cas, Núñez se sert de cette espèce de mesure, de barème d'amour déterminé par la verticalité descendante de l'affection. La hiérarchie amoureuse sert donc les intérêts de cette espèce de casuistique selon laquelle l'amour est un bien à la valeur non pas absolue mais relative. De ce fait, et c'est là que cette idée de casuistique est cruciale, l'amour devient chez Núñez davantage quelque chose de *quantifiable* que de *qualifiable*. L'amour peut ainsi entrer dans la *mathesis*, dans le dénombrement, ce qui coïncide, d'ailleurs, avec l'obsession de la quantification qui caractérise, selon Huizinga, la fin du Moyen Age.

La première de ces "questions" concerne l'alternative entre le père et le fils. Si votre père et votre fils se trouvent tous les deux en danger de mort, lequel des deux doit-on secourir en premier. D'une part, on serait tenté de répondre qu'il faut choisir le père parce que, comme le Tostado l'affirme aussi, il est à l'origine du plus grand

¹⁶¹ Cf. *Breuilquoio*, chap. 103, « Que es lo que sienten los catholicos de Dios et si es possible que aya algun grado de mayor amor que el amor que el onbre tiene a ssi mismo », et chap. 104, « Razon natural por la qual deue el onbre mas amar a dios que a ssi mismo ».

don qui puisse être fait, l'être¹⁶². Seulement, la quantité d'amour, selon le schéma établi par Núñez, du père pour son fils étant supérieure à celle du fils pour le père¹⁶³, il apparaît que selon l'« amour d'amitié » il faut plutôt secourir son fils que son père :

« Antes deue librar & subuenir al fijo propio que al padre, aunque este en extrema necesidad, & esto por la virtud del amor de amición. »¹⁶⁴

L'amour descend. Il est donc légitime qu'il se porte vers la succession, vers l'effet, et non pas qu'il remonte vers la cause, vers l'ascendance. Núñez ne traite que superficiellement cette question. Mais la réponse qu'il en donne, certes surtout motivée par la structure verticale de l'amour qu'il a définie, est aussi à mettre en rapport avec le *topos* de la mort du fils que le Tostado examine assez longuement dans le *Breuilquoio*¹⁶⁵. On comprend qu'il faille surtout secourir ses enfants en danger de mort parce que, selon ce *topos*, la mort d'un fils équivaut, d'une certaine manière, à la mort de soi. Etant donné que la vie d'un homme se perpétue dans sa descendance, si celle-ci disparaît, c'est l'homme lui-même qui disparaît définitivement, c'est l'homme lui-même qui tombe dans ce gouffre incommensurable qu'est l'oubli pour les médiévaux. D'où le thème littéraire du *planctus* du père qui a perdu ses enfants dont nous pensons, avec Madeleine Pardo¹⁶⁶, que celui de Pleberio, dans *La Célestine*, est une forme de parodie.

Les questions suivantes reprennent le même type de problématique, mais l'alternative se fait ici entre l'*affectus naturalis* et ce que Don Juan Manuel appellerait amitié de « debdo » ou encore « verdadera », c'est-à-dire celle qui a été éprouvée « en grandes fechos et peligros ». L'intérêt pour Núñez de ce type d'amitié est qu'il pose le problème de la "rémunération" du bénéfice, donc à nouveau d'une "quantification" de l'amitié. Comme nous le verrons plus loin, pour Núñez amour et amitié impliquent un bien et donc une compensation, une rétribution¹⁶⁷. Il exprime cette idée on ne peut plus clairement : « se deue compensar & pagar »¹⁶⁸. Dès lors si,

¹⁶² « E dizen que acatados los beneficios que del padre se rresçiben, que es el ser, que es la mas perfecta & mas noble cosa del hombre, deuria antes subuenir al padre » (*Tractado*, p. 63).

¹⁶³ « Es de saber quel padre mas ama al hijo & en mayor dilección & amor que non el fijo al padre » (Id.), ce que le Tostado démontre aussi dans son *Breuilquoio* (cf. chap. 27, « Que segun naturaleza mas enclina a amar el padre al fijo que el fijo al padre »).

¹⁶⁴ *Tractado*, p. 63.

¹⁶⁵ Cf. *Breuilquoio*, chap. 24, « Que los padres dessean morir ante de los fijos & como los padres se han de gozar con los fijos », et chap. 25, « Que sea mejor a los padres morir ante de los fijos que despues & si han mucho los padres de llorar por la muerte de los fijos ».

¹⁶⁶ Là dessus, notre seule référence est une conversation téléphonique.

¹⁶⁷ « En la ley de benifiçencia sienpre se ha de mirar que se compense el bien & don rresçibido o amor & buena voluntad por ygualdad » (*Tractado*, p. 65).

¹⁶⁸ Id.

au nom de l'amitié, l'ami vous a secouru alors que vous étiez, par exemple, en danger de mort, son geste a la valeur d'un "don", au sens anthropologique que confère Marcel Mauss à ce terme¹⁶⁹, et, par conséquent, il exige un contre-don qui annule la dette. L'amitié obéit chez Núñez à cette logique du potlatch : le bien reçu dans l'amitié est une espèce de défi de donner la pareille. Or, pour le Tostado, ces "oeuvres", aussi périlleuses soient-elles, font partie des devoirs et préceptes de l'ami vertueux. Aussi n'obligent-elles pas l'Autre, n'appellent-elles pas le contre-don¹⁷⁰. En revanche, pour Núñez, toute action de l'ami à votre endroit vous oblige, vous fait contracter une dette, et c'est pour bien mettre en lumière cela qu'il décide de s'arrêter sur cette « hermosa question », comme il en avertit le lecteur :

« & porque es hermosa question para saber quanto somos thenidos a aquellos de quien bien rresçebimos, oue causa de la disçidir aqui, & avnque en algo los lectores se detengan, les suplico sin yncrepaçion nin fastidio lo acaten »¹⁷¹

La question, on le devine déjà, est de savoir si on doit secourir un tel ami qui vous a sauvé la vie plutôt que son propre père. La réponse, on la devine aussi : on doit secourir un tel ami plutôt que le père¹⁷². Mais ce qui est intéressant, c'est la manière dont l'amitié est mise en regard de la jurisprudence. C'est-à-dire, comment on en vient à mesurer, à quantifier, la valeur de l'acte de l'ami en vertu des dispositions légales. Et ce, bien entendu, pour pouvoir comparer les deux "quantités" de bien donné, celle d'un tel ami et celle du père. Or, selon ces dispositions légales, nul n'est tenu de se mettre en danger pour défendre l'ami. Plus; s'il le fait, il est en droit d'en exiger une rétribution économique¹⁷³. Cela ne s'applique qu'aux hommes libres et égaux. Le serviteur, lui, doit défendre son maître et même mourir s'il le faut pour le sauver¹⁷⁴. Le fondement de ces dispositions selon Núñez nous fait retrouver le sommet de la hiérarchie amoureuse, l'amour de soi, l'amour de l'homme pour sa vie. C'est parce que l'amour de soi est le plus important, le plus fort, qu'on ne peut exiger

¹⁶⁹ M. MAUSS, *Essai sur le don*, éd. cit.

¹⁷⁰ Cf. *Breuilquio*, chap. 111, « Quantas cosas fara & padescera el virtuoso & verdadero amador de si mismo por los amigos ».

¹⁷¹ *Tractado*, p. 66.

¹⁷² « Non es thenido de subuenir al padre, antes deue ayudar & librar al que le escapo de tan gran peligro » (Ibid., p. 67).

¹⁷³ « ...presuponen primeramente que ninguno pueda ser conpellido ni apremiado judiçialmente a defender a otro, & por la defenssa liçitamente se puede exigir & lleuar dinero » (Ibid., p. 66-67).

¹⁷⁴ « Dizen los doctores que por ayudar o defender a otro niunguno es tenido de se poner a peligro de muerte, & a esto solamente es thenido el sieruo al señor, & non a otro alguno. Ca al sieruo se inputa culpa de derecho, & grande, si non defiende a su señor poniendose por ello a peligro de muerte » (Ibid., p. 67)

à personne de le remettre en cause en risquant la mort pour autrui. Un tel risque est, en outre assimilé à un péché :

« Segun es ya dicho & declarado, cada vno es thenido de se amar a si antes que a otro, en tanto que a ninguno conuiene ponerse a peligro de morir sin grandissimo cargo & pecado »¹⁷⁵

Ce "danger de mort", compris comme radicale violence faite à l'amour de soi, est ce qui donne à l'acte d'amitié toute sa "valeur" au sens mercantiliste du terme. C'est lui qui fait qu'un tel acte exige la plus grande rémunération qui soit, puisqu'il s'est fait en sacrifiant ce qu'il y a de plus précieux en soi. La dette ne trouve donc à être payée que lorsque celui qui a été sauvé sacrifie pour l'ami ce qui est à l'origine de son être, qui est la chose la plus noble qu'il possède; que lorsqu'il sacrifie son père à l'ami. On doit donc une plus grande "rémunération" à celui qui vous a sauvé la vie, en mettant la sienne en danger, qu'à celui qui vous l'a donnée. Et la preuve que c'est ce danger de mort qui confère à la rémunération son côté maximal est que, si l'ami n'a pas risqué sa vie pour vous, il faut, tout de même sauver son père :

« De que se collige que si sin peligro de muerte le libro, antes deue subuenir al padre que non al que le saco de aquel peligro »¹⁷⁶.

Núñez ajoute à ce raisonnement un argument que le Tostado n'a pas abordé dans la partie du *Breuioloquio* consacrée aux obligations des enfants à l'égard des parents. Il est un fait que l'« être » est la chose la plus excellente qui nous ait été donnée par nos parents. Seulement, ajoute Núñez, cet acte ne s'est point fait dans l'intention de donner volontairement un bien si excellent. C'est surtout pour l'enfant que ce bien doit être dit "excellent". Inversement, l'ami qui a risqué sa vie a mis en danger ce qu'il y a de plus précieux en lui d'une manière entièrement libre et volontaire, ne serait-ce que, comme Núñez l'a déjà montré, parce que rien au monde, pas même la loi, ne saurait l'y obliger. Cet acte ne peut donc qu'être supérieur à celui d'engendrer, d'autant que ce dernier relève davantage de la concupiscence que de la recherche du bien :

« El padre por si mesmo & por fazer a si graçia engendra & le haze, & da ser al fijo, & el que le libra del peligro de su libera voluntad, le saca de tanto peligro como era morir, & por eso es mas voluntaria, porque muchas vezes engendra el padre por la concupisçençia mas que por voluntad de generar. »¹⁷⁷

¹⁷⁵ Id.

¹⁷⁶ Id.

¹⁷⁷ Ibid., p. 68.

Et voilà que le fameux « aguijon de delectación » du Tostado se retourne contre l'excellence de la paternité. Dans une vision du monde, comme celle de Núñez, où tout est individualité, subjectivité, que ce soit dans les plaisirs — la concupiscence se fait « por si mesmo » —, ou dans les sentiments — on aime davantage ce qui est plus près de soi —, ce sacrifice de soi que seules les lois non-écrites de la véritable « amiçia » prônent devient l'acte le plus sublime qui soit et le meilleur exemple que Núñez, dans sa perspective moralisante, entend laisser à ses lecteurs :

« ¡O quan marauillosa dotrina & exenplo se puede tomar de la disçission desta quistion, para conclusion deste breue tractado & para exenplo de los que oy biuen, si sanamente lo miraren! »¹⁷⁸

d) Amour et amitié comme service : Núñez et son maître

Le dernier chapitre du *Tractado de amiçia* s'interroge sur l'utilité de l'amitié : « que prouecho es thener amigos »¹⁷⁹. On pourrait s'attendre alors à un long développement, inspiré, par exemple, de *l'Ethique à Nicomaque* et qui insisterait sur la valeur collective de l'amitié. L'ami pourrait ainsi être ce guide spirituel chargé de contenir les excès de la jeunesse, ce compagnon dans les jeux et les plaisirs, ce camarade avec qui on partage ses richesses, ce secours dans les moments d'infortune, ce bâton dans les affres de la vieillesse, *et cætera*, dont parlent tous les auteurs depuis Alphonse X et Brunetto Latini jusqu'au Tostado. Il n'en est rien dans le *Tractado* de Núñez. Pour lui, l'utilité principale de l'amitié est de se voir récompensé de l'amour qu'on témoigne et du bien qu'on fait à autrui :

« Que bien queriendo seamos bien queridos, & dando & bien faziendo lo rresçibamos »¹⁸⁰

Et puisque « el glorioso padre de vuestro progenitor », c'est-à-dire le marquis de Santillane, le dit, avec son proverbe « ama & seras amado », auquel Núñez fait explicitement référence, cela doit bien être vrai. En fait, cette vision de l'utilité de l'amitié, somme toute assez intéressée, peut difficilement être comprise comme corollaire aux idées "réformistes" que Núñez déploie dans son oeuvre. Il faut plutôt voir dans ce dernier chapitre, qui fait figure d'épilogue, un retour au discours avec lequel Núñez commence son traité, c'est-à-dire un panégyrique à son maître, le deuxième Íñigo López de Mendoza. La préface du *Tractado* est un véritable discours épictétique. Entièrement fondée sur le *pathos*, selon la terminologie rhétorique aristotélicienne, c'est-à-dire la recherche d'un effet sur le destinataire, la louange du

¹⁷⁸ Id.

¹⁷⁹ Ibid., p. 69.

¹⁸⁰ Id.

maître a une fonction injonctive, celle qui consiste à demander une grâce, une « merçed » par le biais du discours :

« Pues bien con rrazon, por la breuedad que es plazer de los modernos, dire, tomando la doctrina del philosopho, que a tan ylustre señor como es vuestra señoria deuo persuadir & atraher que faga merçedes & las fechas conserue como continuo lo haze »¹⁸¹

L'épilogue retrouve cette thématique de l'injonction mais riche, cette fois-ci, de ce qui a été exposé dans le traité. Autrement dit, l'amour et l'amitié impliquent une rémunération, une récompense, cette « merçed » que Núñez demandait au début de son oeuvre. Autrement, on tomberait dans le "crime" de l'ingratitude :

« & ¡quanta ingratitudo & quan mal crimen es ser non cognosçidos a los bien fechores & amigos, & a aquellos de quien han rresçebido beneficijos, merçedes & dones! »¹⁸²

A l'image de la bonté divine, l'amour humain devient magnificence et largesse, il est tout entier dans la générosité du « dar » :

« ¡O que fructo tan marauilloso! ¡o que dulçor tanto suaue como es amar, & amando sienpre dar! »¹⁸³

Une telle magnificence convient tout particulièrement aux grands seigneurs. Pour développer cette idée Núñez cite l'exemple de l'empereur Titus, modèle de largesse, dont il pense que les seigneurs de « nuestro tienpo » devraient le suivre :

« & con esto es loado & tenido en veneraçion aquel marauilloso enperador Tito, que dixo con grand amor a sus caualleros, vn dia que non auia hecho merçed nin dado cosa, dixo: “este dia he perdido, en que non di a ninguno algo”. ¡O dicho tan noble, & tan digno de memoria como este para los prinçipes, & duques, & señores deste nuestro tienpo. »¹⁸⁴

Le clin d'oeil à monseigneur le duc de l'Infantado ne peut pas être plus clair. Néanmoins, Núñez s'empresse de particulariser ses allusions, par un retour à l'*encomium* :

« E cognosçiendo yo, serenissimo & ylustre señor, & por muchas esperiençias ya prouado, segun el prinçipio ya propuse, quanto vuestra señoria tiene desta virtud de la amiçiça & amor, & quanto la comunica cada dia con los que ama, & como se da en todos a ellos, [...] & como rremunera los seruiçios passadas & dura este amor por luengos tienpos, & ha ofresçido

¹⁸¹ *Tractado*, p. 42.

¹⁸² *Ibid.*, p. 68.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁴ *Id.*

& ofresçe su grandissimo estado a la deliberaçion de aquellos que ama... »¹⁸⁵

Nous nous arrêtons là car la période se prolonge encore sur plusieurs lignes en étalant toutes les formules possibles de la célébration. Mais l'astuce rhétorique de Núñez consiste à inverser les positions. Alors qu'il aspire à être "rémunéré", à obtenir les grâces de son seigneur, il s'arrange pour passer pour le "rémunérateur", c'est-à-dire à "payer" de son service l'amour et l'amitié que le duc lui a témoignés. C'est adroit parce que, alors que la préface cherche à "persuader" le maître de "donner", ce que confirme aussi l'exemple de Titus, c'est Núñez lui-même qui veut passer pour le "donateur" en échange de l'amour :

« Fue muy conuiniente cosa & neçessario a mi, que, continuando el seruiçio de vuestra ilustre señoria, si digno de me llamar sieruo puedo, de poner esta virtud en perpetuydad de memoria, por seguir esta doctrina de siruiendo remunerar tanta merçed como en el amor que me mostro me hizo »¹⁸⁶

Si la théorie de l'amitié débouchait chez le Tostado sur une apologie de l'intellectuel, du savant, ici elle débouche sur l'apologie du bon serviteur. Le bon serviteur n'est pas celui qui agit par intérêt, mais celui qui agit par amour. Il est "ami" de son maître et, par conséquent, son service n'est que la manifestation de cet amour d'amitié : il est "acte" d'amitié puisque Núñez le conçoit comme une "rémunération" de l'amour. Voilà comment les idées de réciprocité, de rémunération des bénéfiques entre amis que Núñez expose dans son traité trouvent leur application concrète et leur « prouecho ». Or, il convient de remarquer qu'on trouve exactement, de manière certes moins explicite, dans une autre oeuvre, déjà analysée, fruit aussi d'un "service amoureux" auprès d'un maître. Il s'agit du *Dialogo & razonamiento* de Pero Díaz de Toledo, serviteur, lui aussi, et serviteur aimé et aimant, à son tour, comme l'indiquent nombre de passages. Cela nous conduit à affirmer que, dans ce contexte littéraire, placé sous la dépendance du rapport à un maître, parler de l'amitié revient à conférer une forme nouvelle à la relation maître-serviteur, une forme qui ne passe pas par l'idée d'une dépendance contractuelle, le fameux *affectus officialis* du pouvoir médiéval, mais par celle d'une réciprocité affective tendant à créer une communauté de biens et une espèce d'« égalité » analogique dans la rémunération : « siempre se ha de mirar », a déjà précisé Núñez¹⁸⁷, « que se conpense el bien & don rresçebido o amor & buena voluntad por ygualdad » (souligné par nous).

¹⁸⁵ Id.

¹⁸⁶ Id.

¹⁸⁷ Ibid., p. 65.

Le service de Núñez et de Pero Díaz de Toledo sont donc des services amicaux. Mais en quoi consistent-ils? Là aussi, une nouvelle analogie se tisse entre ces deux auteurs qui n'ont pas en commun que la particularité d'avoir servi à des homonymes. Leur service "amoureux" consiste à donner par l'écriture une mémoire à leur maître. Conjuré par l'écrit cet "oubli" dont nous saisissons désormais l'importance. La perspective métaphysique de Pero Díaz le prouve assez. La dimension panégyrique du traité de Núñez aussi. L'écriture est la forme la plus excellente de mémoire collective. Aussi s'agit-il du meilleur service qu'un « escribano » comme Núñez puisse rendre à son maître :

« & porque en otro modo tan exçellente non lo podia memorar como en escreuir, como sea cosa muy çierta que entre todas las cosas de obras & actos mundanos non se puede poner en perpetuidad de memoria, si se puede dezir, como en las letras. E por esto se diruan las letras & se dizen camino para los leyentes. & para esto fueron buscadas, para perpetuar la memoria & para los absentes hazer presentes. »¹⁸⁸

Nous parlions, plus haut, d'une apologie du serviteur. Nous devrions ajouter, une apologie de l'« écrivain » à solde, de l'« escribano », qui n'est autre que celle du chroniqueur, sans cesse renouvelée d'abord dans les grandes chroniques royales, et avec plus de vigueur, ensuite, dans les chroniques privées qui se sont développées au xv^e siècle. Dès lors, on retrouve avec de tels discours sur l'amitié, la forme médiévale de la louange hyperbolique, à l'instar de ces "miroirs de vertus" rédigés pour que les seigneurs y voient reflétées les leurs. C'est d'ailleurs ainsi que le Prince de Viana conçoit sa traduction de l'*Ethique à Nicomaque*, quand il l'adresse à son oncle, le roi Alphonse V¹⁸⁹. De même, c'est ainsi que Núñez conclut son traité. La finalité de celui-ci est maintenant devenue la mise en lumière de la vertu du duc de l'Infantado :

« E por esto busque este modo en que tan exçellente virtud como esta que vuestra señoria tiene publicase, & en escripto & vulgar lengua pusiese para mas se diuulgar & memorar, porque a todos fuese muy noto esta debda que a vuestra serenidad por esta virtud se deue. »¹⁹⁰

Comme dans le *Dialogo* de Pero Díaz, l'écriture sert à faire du maître un modèle de vertus, et, en l'occurrence, un modèle d'ami vertueux.

¹⁸⁸ Ibid., p. 70.

¹⁸⁹ « Esta es propia escriptura para vos : no porque de doctrina sirva : salvo de espejo en el qual vuestros actos vereys. E llamaron otrosi algunos philosophos a esta scientia Dispothica que en griego es scientia de rey » (Don Carlos de Viana, *La philosophia moral del Aristotel : es asaber Ethicas : Politicas : y Economicas en romançe*, Saragosse : J. Coci, 1509).

¹⁹⁰ *Tractado*, p. 70.

Mais si c'est ainsi que conçoivent leur "service" ces clercs, ces « letrados » à la solde d'un grand seigneur, cela veut dire aussi que, pour eux, le plus grand acte d'amour et d'amitié qu'ils puissent offrir à leur seigneur consiste justement à écrire. Dès lors qu'on veut le décrire, l'amour se fait "écrit"; dès lors qu'il se fait "écrit", l'écriture se fait amour.

CONCLUSIONS : l'amour, l'amitié et la femme

Il ressort de notre recherche sur les théories médiévales de l'amitié que cette question n'est pas du tout périphérique. Il serait difficile de mesurer avec précision la présence de la notion d'amitié dans les textes médiévaux, mais, de toute évidence, elle est très importante. Une étude quantitative, s'appuyant sur une analyse lexicographique du terme reste à mener. Car, de même que pour le terme "amour", « amigo » ou « amigança » sont des mots porteurs d'ambiguïtés. Dans quelle mesure sont-ils tout à fait indépendants, sur le plan sémantique, de la notion d'amour? En fin de compte, la problématique de l'amitié découle de la distinction qu'il convient d'établir entre elle et l'amour en tant que tel. Si on retrace ce qui serait l'évolution du concept d'amitié du Moyen Age à l'humanisme, force est de constater qu'elle exprime sans cesse un compromis entre elle et l'amour, soit en ménageant des équivalences, soit en dressant des murs de séparation.

Cette méfiance à l'égard de l'amitié qu'on a décelée dans les textes didactiques, n'est-elle pas le fruit d'une surdétermination amoureuse de l'amitié? N'est-ce pas parce qu'elle est rangée, comme l'expriment les *Castigos e documentos*¹ du côté de l'amour religieux, de l'amour politique, de l'amour parental que ses enjeux sont aussi importants que périlleux? « Amor verdadero ». Les *Castigos* déploient l'anaphore pour bien faire comprendre ceci : l'amitié est « amor verdadero ». Dans un monde qui essaye en vain d'éliminer la concupiscence de la chair, autant la naturelle que celle que l'on dit contre-nature, le seul rapport affectif à l'Autre qui ne soit frappé d'ignominie est l'amitié. D'où son excellence, sa beauté, sa sainteté tout embaumée à l'eau de roses d'une société rêvée séraphique comme celle que conçoit à l'ombre des cloîtres romans, loin du tracas et des tromperies mondaines, Ælred de Rielvaux. D'où aussi sa fragilité, sa délicatesse qu'une gente pucelle allégorique droit venue du « vergier » d'Amour du *Roman de la Rose* aurait pu incarner; fragilité et délicatesse qui s'accommodent mal des scélératesses des hommes.

Parce qu'elle est pure, l'amitié est un refuge pour cet amour tant de fois décrié et interdit. La *fin'amors* ne s'y est pas trompé. Pendant longtemps, elle a voulu être l'école de l'amitié². Elle a cherché à donner à la dame et son amant ce qui, jusque-là,

¹ Cf. *Castigos*, éd. cit., p. 169.

² « Les jeux de la fine amour enseignaient en vérité l'*amistat*, comme disaient les troubadours, l'amitié, l'*amicitia* selon Cicéron, promue, avec toutes les valeurs du stoïcisme, par la Renaissance, par

était réservé aux seuls hommes unis soit par la prière, soit par le combat. Et cette dame et son amant, elle les a appelés amis, « ami » et « amile », « amigo e amiga ». Entre le prêtre et le chevalier, la femme s'est glissée en quête d'amitié à défaut d'amour ouvertement dit. Et que pouvait-il être d'autre qu'amitié cet *amor purus* des codifications courtoises qui autorisait tout sauf ce que les ânes dans les champs font mieux que les hommes, selon le propos de Célestine? Cet amour déssexualisé, simple jeu de caresses et de confidences, seul lieu où les cœurs pouvaient s'ouvrir et se donner, retrouvait dans l'amitié l'impunité d'une intimité qui pouvait enfin réconcilier l'homme et la femme de leur fondamentale altérité. La métamorphose — éphémère, par définition — de l'amour en amitié était, en dissipant l'irréductible distance qui sépare les sexes, la seule caution qui assurait la présence, voire le protagonisme, de la femme sur la scène du monde, d'un monde, certes, davantage inventé, écrit et chanté que vécu³. Il suffit qu'au hasard de lectures nouvelles et de la découverte d'antiques formes de pensée, un enclos fût bâti séparant l'amitié de l'amour, comme la rose du rêveur imaginé par Guillaume de Lorris, pour que la femme en fût écartée.

L'amitié sans amour, sans passion, exclut la femme. C'est l'amitié que les auteurs du xv^e siècle, le Tostado ou le marquis de Santillane, sont allés quérir dans l'Antiquité, chez Aristote et Cicéron. Une amitié qui n'est plus un jeu galant, autorisant les interdits, mais un jeu social, aux règles très strictes, réservé à quelques élus. Un jeu qui recherche l'égalité et, partant, creuse les différences, rendant à l'homme et à la femme leur naturelle altérité. Naturelle, comme l'amitié elle-même, car ce jeu est aussi naturel, comme ont voulu le démontrer Alphonse X et le Tostado. Et naturellement, pense-t-on, les sexes ne se joignent que pour se conserver. Rappelons-nous ce que pense le Tostado de l'amour conjugal : il est égalité dans le lit nuptial, soumission ailleurs. *Habitus* inhérent à l'homme et donc rationnel; directement opposée à l'irrationnel absolu de la passion amoureuse; fondée sur la vertu, sur l'identité sociale et culturelle, sur une sociabilité dont la femme était purement et simplement exclue, l'« *amiçia* » que découvrent ou redécouvrent ces préhumanistes du *cuatrocientos* entraîne le départ définitif de la femme comme amie de l'homme. Certes, nombreux sont ceux qui continueront de l'appeler amie,

ce retour à l'humanisme classique dont le xii^e siècle fut le temps. Désirer le bien de l'autre plus que le sien propre, le seigneur attendait ceci de son homme. De toute évidence — il suffit pour s'en convaincre de relire les poèmes et les romans — le modèle de la relation amoureuse fut l'amitié. Virile » (G. DUBY, « A propos de l'amour que l'on dit courtois », in *Mâle Moyen Age*. Paris : Flammarion, 1988, p. 81).

³ « L'on peut se demander si ce sentiment eut jamais d'autre existence que dans les textes littéraires et parce qu'il est sûr en tout cas que les virevoltes de la galanterie ne constituèrent jamais à cette époque qu'un simulacre mondain, un vêtement de parade jeté sur la vérité des attitudes affectives » (G. DUBY, « Que sait-on de l'amour en France au xii^e siècle? », in *Mâle Moyen Age*, *op. cit.*, p. 46).

« amiga », comme Guevara, dans sa fameuse *Esparsa*⁴. Il est, en effet, plus aisé d'introduire des expressions dans la langue que de les en extraire, et l'emploi d'« amiga » s'était fortement généralisé. Mais à ceux-là on dira qu'ils se trompent, que le terme s'est vidé de son sens, comme le fait Ferrán Núñez, en essayant de préserver ce qu'il croit être la signification authentique d'amitié⁵. Désormais la nouvelle amitié, l'« amiçia » réclame une « igualdad » que personne au XV^e n'était disposé à accorder à la femme.

Et l'amour? Ne sera-t-il pas quelque peu différent, sans l'amitié, et, surtout, sans l'amitié féminine? Si la relation de l'homme à la femme ne peut plus passer par l'amitié, si nécessairement c'est l'amour qui détermine un tel rapport, passionnel, avec ses tensions, ses exigences, ses joies débridées et ses dépits abyssaux, c'est le simulacre de paix de la relation courtoise qui est à jamais annihilé; l'amour comme pure passion éclate et se répand partout pour ne laisser que les traces de formidables conflits. Ce sont les sources, les raisons d'être et l'expression de ces conflits que nous devons maintenant expliciter.

⁴ Cf. *supra* p. 399.

⁵ Cf. *supra*, p. 399.

TROISIÈME PARTIE

LES CONFLITS DE L'AMOUR

Introduction

« Muchos piensan que aman, enpero non son amadores. Et, por el contrario, otros non saben si aman & son ardientes amadores, ca verdaderamente el amor es fuego sin luz escondido en las entrañas. »

Alfonso de MADRIGAL, *Breuioloquio de amor & amiçia*, fol. 50r.

D'une manière générale, la plupart des études consacrées à l'amour sont parties de l'idée que son expression était avant tout la manifestation littéraire d'un sentiment. On aimait et il fallait le dire. L'amour est ainsi devenu un thème, une sorte d'épiphénomène littéraire. On a constaté qu'il était le sujet principal d'un certain nombre de textes et on a essayé d'analyser comment il était exprimé, avec quel langage, avec quelle signification, avec quel degré de réalité. De son côté, la recherche historique semble avoir procédé d'une manière analogue, en considérant l'amour, non pas comme un sentiment, mais comme un comportement. On a essayé de dégager les implications sociales des comportements humains face aux pratiques amoureuses, afin d'intégrer la question de l'amour à l'ensemble des recherches sur l'histoire des mentalités. Dans les deux cas, on est parti du présupposé que l'amour était un point de départ à partir duquel quelque chose se manifestait, un discours et une attitude.

En dépit de la multiplicité d'angles à partir desquels a été étudié le problème de l'amour inter-sexuel au Moyen Age¹, il est un fait premier qui n'a jamais été évoqué que de manière partielle et qui est, à notre avis, la singularité majeure de cette question au regard de ses manifestations ultérieures et, d'une manière générale, de la modernité. Outre toutes les étrangetés que l'on peut percevoir dans la manière dont les hommes de la fin du Moyen Age ont conçu l'amour, il est quelque chose qui peut nous paraître aujourd'hui foncièrement impensable : l'amour est la conséquence d'un *savoir*. Il n'existe, tel qu'il apparaît dans ses manifestations, que parce qu'il a fait

¹ Parmi les études les plus générales citons : DILZENBACHER, P. « Pour une histoire de l'amour au Moyen Age », *Le Moyen Age* (Bruxelles), 93 (1987), p. 223-240; GORRA, Egidio. « La teoria dell'amore », *Fra drammi e poemi*, Milan, 1900; NYGREN, A. *Eros e agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 1944; ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*. Paris : Plon, 1972 et ROUSSELOT, Pierre. « Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 6 (1908).

l'objet d'une interrogation épistémologique. Il appartient au domaine de la connaissance avant de faire partie d'une expérience *mise en discours*. Cela signifie qu'il n'y a, au Moyen Age, de discours amoureux que parce qu'il y a une théorie de l'amour. C'est cette théorie qui offre à l'expérience humaine les moyens par lesquels elle pourra s'exprimer.

A première vue, cette affirmation ne devrait pas nous étonner outre mesure. On s'est habitué à penser que l'amour a fait au Moyen Age l'objet d'une codification : arts d'aimer, règles de l'amour courtois, préceptes sociaux...². De même, le *De amore* d'André le Chapelain, rédigé vers la fin du XII^e siècle a pu passer, aux yeux des critiques, pour la source directe de ce qu'on s'est mis à nommer la théorie amoureuse³. Mais contrairement à ce que l'on a pu penser, l'idée de théorie amoureuse ne s'arrête pas à toutes ses codifications qui en sont comme la manifestation extérieure.

Quand nous affirmons que l'amour est la conséquence d'un *savoir* nous entendons aller beaucoup plus loin. A partir du XIII^e siècle, l'Occident s'ouvre à des formes épistémologiques nouvelles qui résultent de la fusion des pratiques intellectuelles des Ecoles européennes du siècle précédent et de la foudroyante percée du péripatétisme arabe latinisé dans les écoles hispaniques de traduction. Cette forme nouvelle de savoir que l'on peut appeler "scolastique", dans son sens plein, a provoqué une modification de la notion d'encyclopédisme. Les modèles d'Isidore et de Capela⁴ sont progressivement remplacés par celui droit venu des principaux commentateurs arabes d'Aristote, tels Avicenne ou Al Farabi, dont le *corpus* scientifique est introduit par le biais de traductions comme celles de Dominicus Gundisalvi et Johannes Avendhaut⁵. La nouvelle encyclopédie a tendance

² Cf. FINOLI, A. M., éd., *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Capellano*, Milan-Varèse: Instituto Editoriale Cisalpino, 1969. La question a aussi été abordée par tous ceux qui se sont intéressés à l'amour courtois. Il serait vain, cependant, de vouloir donner une bibliographie complète sur la littérature courtoise. Néanmoins, certains ouvrages sont devenus des classiques tels que DRONKE, Peter. *Medieval latin and the rise of european love-lyric*. Oxford, 1965; LAZAR, Moshé, *Amour courtois et fin'amors dans la littérature du XII^e siècle*. Paris : Klincksieck, 1964; BOASE, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love. A critical Study of European Scholarship*, Manchester: University Press, 1977, NELLI, René. *L'érotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963.

³ Cf. *André le Chapelain, traité de l'amour courtois*. Ed. de Claude BURIDANT. Paris : Klincksieck, 1974. Il existe une édition espagnole bilingue, et, de ce fait, assez pratique : *De Amore. Tratado sobre el amor*. Ed. d'Inés CREIXELL VIDAL-QUADRAS. Barcelona : Sirmio, 1984.

⁴ Sur les *compendia* médiévaux et l'influence des *Etymologies* et du *De Nuptiis*, voir l'introduction de Spurgeon BALDWIN à son édition de la traduction castillane de *Li livres dou tresor* de Brunetto Latini. Madison : H.S.M.S., 1989.

⁵ Cf. notre « Index des commentateurs hispaniques médiévaux d'Aristote », *Atalaya* 2 (1991), p. 157-175.

à prendre forme autour de l'unité retrouvée du *corpus* scientifique d'Aristote, comme en témoigne l'oeuvre d'Albert le Grand ou de Thomas d'Aquin. Cela veut dire que le savoir se rapproche de plus en plus de l'idée d'une *mathesis universalis*, en même temps que sont déterminés avec plus de précision les *objets* de ce savoir. Or l'amour fait partie de ce savoir scientifique nouvellement délimité. Il est définitivement incorporé, du XIII^e au XV^e siècles, à l'épistémologie médiévale, ou, plus précisément, scolastique, universitaire.

Au XV^e siècle, les universités sont le lieu d'élaboration de la théorie de l'amour. De même que, comme on l'a vu, c'est l'université qui donne le coup d'envoi d'une nouvelle conception de l'amitié, c'est aussi l'université qui se charge de systématiser les contenus théoriques de l'amour, dispersés dans divers champs de savoir. D'une part, l'université du XV^e prolonge et parachève les grands systèmes scolastiques de pensée des deux siècles précédents, dans lesquels est déjà présente une théorie de l'amour, en tant que passion (cf. saint Thomas⁶) et en tant que phénomène naturel (cf. Albert le Grand⁷). D'autre part, le développement des *litteræ humaniores* au sein des universités transforme en livres de chevet, si l'on ose dire, des classiques dans lesquels on pourra puiser les sources sémantiques de la théorie de l'amour : Ovide, bien sûr, dont les *Métamorphoses* et, surtout, *l'Art d'aimer* et les *Remèdes* constitueront le plus grand éventail d'*auctoritates* en matière d'amour, mais aussi l'Aristote des *Ethiques* et du *De Anima*, les uns pour la fonction sociale de l'amour, l'autre pour son côté "humain trop humain". En outre, c'est aussi au sein des universités que les arts d'aimer cléricaux, comme celui d'André, sont passés au crible afin de les rendre compatibles avec le savoir théorique, par exemple, médical ou juridique. Par conséquent, le XV^e siècle ramasse, d'une manière critique, toutes les données théoriques antérieures pour produire un discours sur l'amour qui, s'il n'est pas absolument novateur dans son contenu, a, en revanche, ceci de fondamentalement nouveau qu'il produit une théorie systémique de l'amour. Les données sont analysées, jugées, classées, pour donner, à travers la critique et la taxinomie, une vision théorique globale de l'amour.

La finalité de ce mouvement de théorisation, de regroupement de toutes les données théoriques sur l'amour est de fonder en raison une théorie de l'amour avec une prétension anthropologique et non pas simplement morale. Il ne s'agit plus

⁶ Cf. Etienne GILSON, *Saint Thomas moraliste*. Paris : Vrin, 1974.

⁷ Cf. le *De Animalibus* d'Albert et D. JACQUART et C. THOMASSET, « Albert le Grand et les problèmes de la sexualité », *History and Philosophy of the life sciences*, III (1981).

tellement de juger l'amour mais de le comprendre⁸, comprendre les raisons de son existence et l'influence qu'il peut avoir sur l'homme. C'est pour cela que la théorie amoureuse se fait discours sur l'homme. On cherche à appréhender l'amour dans son universalité — le Tostado le répète souvent⁹ — parce qu'on le perçoit comme un phénomène structurant l'homme lui-même. La théorie de l'amour est inhérente à la science de l'homme. Elle fait donc appel à toutes les sciences de la nouvelle encyclopédie scolastique qui sont à même de dire intrinsèquement l'homme :

— *La philosophie naturelle* : quel est le degré de "naturel" qu'enferme l'amour? Quelle est la spécificité de l'amour humain par rapport à celui des animaux? Quelle est la part du besoin de conservation de l'espèce chez l'homme? Dans quelle mesure n'est-il pas davantage guidé par le plaisir que par un tel besoin?

— *La psychologie* : quelle est la place de l'amour au sein de l'âme humaine? Est-il une faculté rationnelle, une prédisposition innée, une passion? Comment se forme-t-il dans l'âme, par la perception extérieure ou par les facultés de l'âme elles-mêmes?

— *L'astrologie et les sciences occultes* : y a-t-il un déterminisme astral dans le rapport et dans les aptitudes de l'homme à l'amour? S'agit-il d'une fatalité ou l'homme peut-il échapper à l'amour? Peut-on provoquer artificiellement ou "artificieusement" l'amour, ou peut-on le faire disparaître par les mêmes moyens?

— *Médecine* : comment le sentiment amoureux interfère-t-il sur le corps humain? Doit-il nécessairement déboucher sur une pathologie? Peut-on agir médicalement sur l'amour (potions, aphrodisiaques, anaphrodisiaques...)?

Ce rôle des universités dans l'élaboration de la théorie amoureuse serait sans doute moins important, ou retiendrait notre attention dans une moindre mesure, si le xv^e siècle n'était pas aussi le moment où le savoir universitaire parvient à s'étendre au-delà des cloîtres des écoles. On a vu que des maîtres comme le Tostado étaient de plus en plus sollicités par la "très littéraire" cour de Jean II dont la curiosité intellectuelle ne cessait de s'affirmer. En outre, pour la première fois, ces mêmes maîtres se préoccupent d'une diffusion extra-universitaire de leurs oeuvres qu'ils traduisent du latin quand ils ne les écrivent directement dans une langue vulgaire. Enfin, un dernier élément de l'épanchement du savoir universitaire tient à la

⁸ Même la *reprobatio amoris* ne peut plus ignorer ce souci anthropologique, comme en témoigne l'*Arcipreste de Talavera* de Martínez de Toledo, où des explications médicales ou astrologiques — universitaires donc — côtoient les argumentations morales.

⁹ Cf. *Breuilquio* : « Cerca del qual fablando nos aqui muy vniversalmente, non destendiendo a alguna speçie de amor » (fol. 4r a), « tomando el amor vniversalmente » (fol. 4v a), « Et agora non fablamos de algund amor speçial determinado, mas del amor en vniversal » (fol. 4v a) et « esto non fablando speçialmente de algund particular amor mas en vniuersal » (fol. 5r a).

modification des études elles-mêmes. Etudes et métier de clergie ne vont plus nécessairement ensemble. L'université peut devenir un simple lieu de formation et de passage dont découle un nouvel éventail professionnel. De grands seigneurs, souvent avides de connaissances, cherchent à être servis par des universitaires ayant choisi un cycle d'études moyen, comme le droit, ou court, comme celui de la faculté des Arts. Or c'est justement à la faculté des Arts que se situe l'intérêt pour la théorisation amoureuse, où les jeunes maîtres artiens — comme le Tostado — mélangent habilement les *artes amandi* des anciens, ceux de l'amour courtois, et la physiologie amoureuse des scolastiques. C'est là que se trouve le noyau capable de produire une théorie de l'amour, et c'est de là, par l'intermédiaire de ces *studentes in artibus*, alliant savoir et esprit ludique, désireux de faire coïncider théorie et pratique¹⁰, qu'elle a pu porter tous ses fruits. D'abord dans les nuits mouvementées de villes comme Salamanque où la « mançebia » était affaire publique, puis dans les palais autant royaux que privés et, enfin, dans l'ensemble de la société, alimentant superstitions, ébats et négoce douteux. La meilleure manifestation de cette évolution, on le devine déjà, n'est autre que *La Célestine* de Rojas.

L'amour passe donc, au xv^e siècle, par un puissant mouvement théorisateur qui fait appel à toutes les branches du savoir, d'un savoir qui trouvera dans l'amour sans doute l'un des meilleurs moyens de sa divulgation. Tel serait une sorte de degré zéro de la théorie amoureuse à partir duquel on a pu donner à l'amour un contenu discursif. Seulement, dans quelle mesure l'acte par lequel l'amour est exprimé n'est pas lui-même producteur de théorie? Si l'amour trouve un contenu dans le savoir universitaire, où trouve-t-il des formes d'expression? Ne doit-il pas aller chercher des modèles théoriques d'expression, de même qu'il est allé puiser un contenu dans la science des *théoriciens*? L'expression de l'amour au xv^e siècle met en évidence le fait que l'amour est protéiforme. Il se sert de schémas discursifs préexistants qu'il épouse, soit pour les reproduire soit pour les pervertir, un jeu dont souvent l'humour n'est pas absent.

¹⁰ Ces artiens étaient si désireux de faire coïncider théorie et pratique qu'on peut se demander s'ils ne cherchaient pas, au sein de l'université, une école de l'amour. On sait, depuis les travaux de Nelli et de Leclercq, confirmés par Jacquart et Thomasset, qu'il y a chez les clercs médiévaux une véritable revendication d'une supériorité dans les affaires de Vénus du fait qu'ils se disaient être les seuls en possession d'un savoir érotique, aussi théorique que pratique (voir, par exemple, les bravades cléricales au sujet du *coitus interruptus*, cf. JACQUART et THOMASSET, *Sexualité et savoir médical*, éd. cit., p. 140 et ss.). L'idée a donc pu se généraliser, au xv^e siècle, que c'est dans les écoles que se trouvaient enfermées les arcanes de tout savoir sur l'amour. Ce n'est pas en vain qu'on qualifie souvent d'*ars* ce que l'on sait de théorique et de pratique sur la séduction et la sexualité. *Ars* ou *artes* comme ceux, libéraux, pour ne pas dire *soluti*, qui étaient enseignés dans la faculté de même nom. L'analogie est tentante : ne pensait-on pas qu'il s'agissait d'une *facultas in artes amandi*?

Dans ce jeu de mimétismes et de perversions ne doit-on pas voir aussi le signe d'une irréductible transgression? Si les amours verticales constituent un ordre, l'*ordo amoris* qui suit de très près l'organisation hiérarchique du monde, il semblerait que la passion amoureuse mette plutôt en place un *désordre*, un conflit. La passion amoureuse n'est-elle pas une forme d'insurrection? Mais l'amour lui-même semble aussi rendre compte d'une tension interne. Peut-on *dire* l'amour sans se perdre, n'est-on pas obligé de se dédire de l'amour aussitôt après? L'amour est alors palinodie, querelle, controverse...

La problématique d'une recherche sur la théorie de l'amour au XV^e siècle est donc double. D'une part, il faut interroger les liens qui unissent l'amour à un savoir théorique sur l'homme. D'autre part, il convient d'analyser la manière dont l'expression de l'amour est, à son tour, productrice de données théoriques à travers lesquelles se dégage l'idée que l'amour met sans cesse en place un *désordre*, un conflit. Dans quelle mesure, les unes ne coïncident pas tout à fait avec les autres? Ces conflits ne définiraient-ils pas ce qui a pu passer pour la plus véritable, la plus réelle des natures de l'homme?

I. LE NATURALISME : LA PASSION AMOUREUSE SELON LE TOSTADO

A. Le point de départ : nature et conservation

1. Les antécédents médiévaux

a) Naturalisme et idéologie artienne

Face aux discours moralistes qui faisaient de tout amour autre que celui de Dieu l'une des manifestations de la présence sur terre du Malin, la justification naturelle de l'amour ne pouvait qu'être la source de multiples controverses. Mais comment une telle justification pouvait-elle avoir lieu dans un contexte aussi défavorable à toute rationalisation des phénomènes amoureux? C'est dans le cadre de l'université médiévale et, en particulier, de la parisienne faculté des Arts du XIII^e siècle que le recours à la nature peut s'intégrer à une théorie de l'amour. Les *studentes in artibus* ont pu déployer, pendant quelques années, une ouverture d'esprit et une liberté d'expression qui sont allées jusqu'à provoquer, comme on le sait, la condamnation de 1277. Mais, malgré le coup de force de l'évêque de Paris, Etienne Tempier, le "mal" était déjà fait. Si on a pu étouffer en surface la branche la plus radicale de l'idéologie artienne, celle qu'on a traitée d'averroïste ou d'hétérodoxe, certaines idées, directement issues des enseignements artiens, ont trouvé leur caisse de résonance non seulement dans les plumes les plus incontestables de l'époque, comme celle de Thomas d'Aquin, mais aussi dans différentes productions littéraires.

Tel est le cas du *Roman de la Rose*¹, dont la continuation par Jean de Meun témoigne du passage d'une conception éminemment courtoise de l'amour à une autre beaucoup plus "universitaire". Le ton se fait plus critique, plus arrogant, plus libre, en même temps que certains personnages comme Raison se chargent d'introduire les principales thèses naturalistes sur l'amour. Le point de départ de cette conception naturaliste de l'amour, exprimée littérairement, se trouve dans la considération que le

¹ Cf. Gérard PARE, *Les idées et les lettres au XIII^e siècle. Le Roman de la Rose* Montréal : Université, 1947, ch. V. Comme le suggère Pedro CATEDRA (*Amor y pedagogía...*, p. 46) il n'est pas encore d'étude exhaustive de l'influence du *Roman de la Rose* sur la littérature espagnole, celle de F. BLISS LUQUIENS (« The *Roman de la Rose* and Medieval Castilian Literature », *Romanische Forschungen* 20 [1907], p. 284-324) étant, apparemment, on ne peut plus partielle. En attendant, l'introduction de Carlos ALVAR à sa traduction castillane du *Roman* apporte quelques éléments nouveaux de réflexion (*El libro de la Rosa*. Barcelona : Quaderns Crema, 1985).

fameux commandement divin *crescite et multiplicamini* est avant tout une loi de la nature :

« Car puisque pere et mere faillent,
Vuet Nature que les fiz saillent
Por recontinuer ceste ovre,
Si que par l'un l'autre recovre. »²

Tel est le discours de Raison. Il va même plus loin. De cette justification naturelle de la génération on passe à celle du plaisir vénérien, le « delit » — le même mot que celui qui exprime le guerredon courtois — qui se dira, chez les naturalistes hispaniques, en particulier le Tostado, « aguijon de delectaçion » :

« Por ce y mist Nature delit,
Et si vuet que l'en s'i delit,
Que cil ovrier ne s'en foïssent,
Et que ceste ovre ne trahissent.
Maint n'i seroient ja atrait
Si delis n'ert qui les y trait. »³

Voilà donc les deux éléments-clé de ces premières vicissitudes de l'expression naturaliste de l'amour : besoin naturel de conservation et "naturalité" du plaisir vénérien. Le chemin est tout tracé vers l'impunité d'une certaine forme d'amour, celle que Raison défend, l'amour naturel⁴. Or il s'agit d'une impunité qui se fait directement à l'encontre d'interdits et, si on nous permet l'anachronisme, de tabous au sujet des "activités génitales". En effet, quelques vers plus loin, Raison remet sur le tapis les arguments naturalistes pour défendre sa liberté d'expression. Un mot lui a échappé dans son discours qui choque les délicates et trop courtoises ouïes du héros. Loin de se reprendre, Raison affirme que rien de ce qui est naturel ne peut être considéré comme obscène et encore moins les parties qui assurent la conservation de l'espèce :

« Onc en ma vie ne pechié,
N'encor n'ai je mie pechié,
Se je nomme les nobles choses
Par plain texte, sans metre gloses,
Que mes peres en paradis
Fist de ses propres mains jadis,
Et touz les autres instrumens

² *Roman de la Rose*, v. 4411-4414. Ed. de D. POIRION. Paris : Garnier-Flammarion, 1974, p.149.

³ *Ibid.*, v. 4415-4420.

⁴ On se souvient que le discours de raison est une dissertation contre l'amour. Mais de quel amour s'agit-il? A vrai dire, Raison est contre l'amour courtois, l'amour servile, dans lequel l'homme se rend le vassal du seigneur Amour. En revanche, elle ne cesse de défendre l'amour libre qui ne s'écarte des simples considérations naturalistes et rationnelles, bien entendu. On a là, déjà, une opposition qu'il nous faudra examiner à la lumière des considérations des auteurs du XV^e siècle.

Qui sont pilers et argumens
 A soutenir nature humaine,
 Qui fust sans eus et casse et vainne.
 Car volentiers, non pas envis,
 Mist Diex en coilles et en vis
 Force de generacion
 Par merveillouse entencion,
 Por l'espece avoit toute vive
 Par renouvelance naïve,
 [...]

Aussi fist il as bestes mues
 Qui par ce resont soutenues,
 Car quant les unes bestes meurent,
 Les formes es autres demeurent. »⁵

Raison déclare ne point pécher en nommant ouvertement de telles parties de l'anatomie masculine. Mais si on passe du mot à la chose, ce que Raison fait volontiers⁶, cela revient à dire qu'il n'y a rien de peccable dans cette "force de generacion". Cela nous renvoie directement aux articles censément hérétiques, d'après Tempier, des artiens parisiens, comme le 183 qui évoque explicitement l'absence de péché dans les affaires de Vénus, dès lors qu'elles se font en accord avec la nature : *simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum*⁷. Entre des personnes libres (*soluti cum soluta*), c'est-à-dire qui ne connaissent les engagements sociaux du mariage, des personnes, donc, dans leur état "naturel", l'amour charnel ne doit pas être considéré comme un péché. C'est-à-dire que la seule *fornicatio* peccable est l'adultère. L'idée ne resta point cantonnée à la France. Quelques années plus tard, en 1290, était présentée à la cour de Sanche IV une oeuvre paradoxale, le *Virgilio Cordobés*, qui, tout en critiquant la cosmogonie averroïste, se faisait, malgré tout, l'écho de cette morale naturaliste, outrepassant de loin l'article 183 de Tempier : « Quod naturale est... peccatum non est »⁸. De trop loin, sans doute, car les affirmations du *Virgilio* sont, à peu de chose près, celles qui relèveront, selon le *Caballero Zifar*, des « omes torpes » (« mas los omes torpes dizen que pues Dios fizo

⁵ *Roman de la Rose*, v. 6955-6970 et 6975-6978, éd. cit., p. 210.

⁶ Cf. D. POIRION, « Les mots et les choses selon Jean de Meun », *Information littéraire* 26 (1974), p. 7-11.

⁷ Cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, 1977. L'article est aussi cité par F. RICO, « 'Por aver mantencia'. El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de buen amor* », *El Crotalón* 2 (1985), p. 169-198 (dernière éd.).

⁸ Cf. G. HEINE, *Bibliotheca anecdotorum*, I. Leipzig, 1848, p. 211-244. Le texte du *Virgilio Cordobés* est reproduit dans l'*Historia de los heterodoxos*, VII. Madrid, 1948, p. 339-385. L'oeuvre est citée par F. RICO dans deux articles, « 'Por aver mantencia'... » (éd. cit., p. 188-189) et « *Aristoteles Hispanus* : en torno a Gil de Zamora, Petrarca y Juan de Mena » (*Italia medioevale e umanistica* X, 1967, p. 143-164), p. 148.

masculo e fenbra, que non es pecado... »⁹). En attendant, dans le *Roman de la Rose*, au faîte de l'idéologie artienne, elles ne relèvent que de la raison. Le discours de Raison déploie une caution supplémentaire, en associant la nature à son créateur. "Nature humaine" est soutenue, dans sa conservation par Dieu lui-même : « Mist Diex en coilles et en vis / Force de generacion ». Au-delà de la provocation de Jean de Meun qui consiste à mettre dans un même vers "Diex", "coilles" et "vis", l'idée d'une unité entre le naturel et ce qui est voulu par Dieu, position sans doute un tantinet plus modérée que celles de Siger et de ses acolytes, fera aussi son chemin dans le naturalisme ultérieur. Comme on le verra, on la retrouve chez le Tostado qui affirme, lui aussi, cette identité entre la Nature et le Créateur : « la naturaleza muy auisada, o por dezir mas claro et mas verdaderamente, el fazedor de la naturaleza fizo auer comixtion carnal entre los animales »¹⁰. Et si nous citons la phrase jusqu'au bout, c'est parce qu'elle contient la troisième idée de base du naturalisme. Génération, plaisir, mais aussi unité entre l'homme et les animaux. Ce sont les "bestes mues", c'est-à-dire privées de parole parce qu'irrationnelles, du *Roman*, qui se comportent, sur ce point, exactement comme les hommes. Voilà donc les données essentielles à partir desquelles peut se construire une théorie naturaliste de l'amour, fondée sur l'insertion de l'homme dans l'ordre strict de la nature : en tant qu'animal, et au même titre que tous les irrationnels, l'homme doit se conserver par la génération, et pour qu'il ne faille à la tâche la nature ou Dieu lui a donné la notion de plaisir, une délectation qui, de ce fait, ne peut être que sans péché.

L'appartenance de ce schéma aux bons enseignements des artiens parisiens ne faisait pas de doute chez tous ceux qui allaient lire le *Roman*, à l'époque même où Etienne Tempier rendait de tels enseignements hérétiques. On peut se demander, d'ailleurs, si cette condamnation ne servit pas à mieux les propager. Non pas tellement d'une manière officielle, par le biais des universités, ce qui aurait pu les contenir, les modérer, comme le fit saint Thomas qui mit de l'ordre dans le naturalisme avant de quitter Paris. Cette diffusion se fit par les "chemins des écoliers", dérobés et partant difficilement contrôlables. C'est ainsi qu'elle arriva en Espagne, à défaut d'utiliser les voies purement universitaires. L'étude de l'influence des hétérodoxies parisiennes sur l'Espagne de la fin du XIII^e et de tout le XIV^e siècle est encore à faire¹¹. Menéndez y Pelayo, dans son *Historia de los heterodoxos*, en

⁹ Ed. de C. GONZALEZ. Madrid : Cátedra, 1983, p. 268. Le passage est cité par F. RICO, « 'Por aver manteniendo'... », art. cit., p. 190.

¹⁰ *Breuilquoio*, fol. 17r b.

¹¹ Dans un autre travail, nous avons essayé de comprendre, à la lumière de cette influence, l'absence officielle d'une étude universitaire de l'*Ethique* d'Aristote avant le XV^e siècle. Cf. notre « Entre

dresse un premier tableau qui a été complété par les découvertes d'Angel Martínez Casado¹². Si ce que l'on sait de l'averroïsme et de l'hétérodoxie artienne des XIII^e et XIV^e siècles en Espagne reste assez confus, faute de textes directs, il semble indéniable que les principales thèses ont été connues, comme le prouvent les comptes rendus doctrinaux de ceux qui les combattaient¹³. Quant aux témoignages directs, ils ne se réfèrent pas aux parisiens proscrits, ce qui est tout à fait logique, mais au courant doctrinal qui les a inspirés, un courant, par ailleurs, d'une *auctoritas* incontestable, l'aristotélisme.

b) Le naturalisme dans le *Libro de buen amor*

Nous arrivons ainsi au meilleur exemple d'une utilisation littéraire des arguments naturalistes pour justifier l'amour charnel. Cet exemple est bien connu, depuis les analyses de Francisco Rico complétées par celles de Pedro Cátedra¹⁴. Ce sont les fameux couplets de Juan Ruiz dans le *Libro de buen amor* que le professeur Rico a intitulés « por aver mantenencia » (c. 71 à 76). A un moment où l'aristotélisme "dur", celui des logiciens scotistes, triomphe dans les universités espagnoles et où Aristote, c'est-à-dire « el philosopho », devient, par ailleurs, la *maxima auctoritas* dans la littérature en langue romane, Juan Ruiz fait appel à Aristote. Plus exactement, il se sert du naturalisme des aristotéliens condamnés à Paris, cinquante ans auparavant, non seulement pour justifier, d'une manière générale, l'impunité de l'amour charnel, mais pour se justifier lui-même, en tant que personnage, dans ses convoitises libidinales d'archiprêtre :

71 « Como dize Aristotiles, cosa es verdadera,
 el mundo por dos cosas trabaja : la primera,

didacticismo y heterodoxia. Vicisitudes del estudio de la *Etica* en la España escolástica (siglos XIII y XIV) », *La Corónica* 19:2 (1990-1991), p. 89-99.

¹² Il s'agit d'un groupe d'averroïstes léonais de la première moitié du XIII^e siècle, dont parle Luc de Tuy dans son *De altera vita Fideique Controversiis* (Ingolstadt, 1612), qui formulaient, selon MARTINEZ CASADO les mêmes thèses que les artiens parisiens. Cf. A. MARTINEZ CASADO, « Aristotelismo hispano en la primera mitad del siglo XIII », *Estudios Filosóficos* 33 n°92 (1984), p. 60.

¹³ C'est le cas des hérésies de Thomas Scotus, connues à travers le *Collyrium fidei contra haerenses* d'Alvare Pélage (Cf. Menéndez Pelayo, *Heterodoxos...*, III, p. 245 et append. p. CXXX-CXXXII; Mario Esposito, « Les hérésies de Thomas Scotus d'après le *Collyrium fidei* d'Alvare Pélage », *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXXIII, 1937. Il existe une édition portugaise du *Collyrium*, citée par F. RICO dans « 'Por aver mantenencia'... » : *Colirio da fe contra as heresias*, éd. de M. PINTO DE MENESES, II, Lisboa, 1956, livre V, ch. 7-26).

¹⁴ Cf. F. RICO, « 'Por aver mantenencia'... », art. cit. et Pedro CATEDRA, *Amor y pedagogía*. Salamanca : Université, 1989, ch. II, p. 42-46.

- por aver mantenencia; la otra cosa era
por aver juntamiento con fenbra plazentera.
- 72 Si lo dixies' de mio, seria de culpar;
dizelo grand filosofo, non so yo de rehtar :
de lo que dize el sabio non devemos dudbar,
ca por obra se prueva el sabio e su fablar.
- 73 Que diz verdat el sabio claramente se prueva :
omnes, aves, animalias, toda bestia de cueva
quieren segund natura conpañã sienpre nueva,
e quanto mas el omne que toda cosa que s' mueva.
- 74 Digo muy mas el omne que toda creatura :
todas a tienpo çierto se juntan con natura;
el omne de mal seso todo tienpo, sin mesura,
cada que puede, quiere fazer esta locura.
- 75 El fuego sienpre quiere estar en la çeniza,
comoquier que mas arde quanto mas se atiza;
el omne quando peca bien vee que desliza,
mas non se parte ende ca natura lo enriza.
- 76 E yo, como so omne como otro, pecador,
ove de las mugeres a las vezes grand amor;
provar omne las cosas non es por end' peor,
e saber bien e mal, e usar lo mejor. »¹⁵

Bien entendu, Juan Ruiz ne fait pas référence à un passage d'Aristote qu'il serait en train de citer, mais à l'idée du naturalisme amoureux des artiens, la même que celle du *Roman de la Rose*, et des différents foyers hétérodoxes qui ont pu pulluler çà et là depuis la condamnation de 1277. C'est pour cela que les recherches des critiques du *Buen amor* pour retrouver un tel passage chez Aristote ne pouvaient être que vaines¹⁶. Il va de soi, pour ce qui est des hétérodoxes, que Juan Ruiz ne pouvait pas faire référence explicitement à un courant doctrinal plus ou moins proscrit et assurément mal vu, alors que ce qu'il cherchait, à tout prix, c'était une justification extérieure. Mais le retour à l'aristotélisme "orthodoxe" par lequel passe, en principe, l'allégation de Juan Ruiz, implique un travail de minage intérieur, une manipulation directe des sources aristotéliennes de la pensée naturaliste des "hétérodoxes". Ces sources, comme l'a affirmé Francisco Rico, sont essentiellement un passage du *De Anima* (II, III, 414a 29-31) dans lequel Aristote établit un parallèle entre la *scala naturæ* et la différenciation des âmes. Les facultés de l'âme sont les suivantes : végétative, sensitive, désidérative, motrice et intellectuelle. La première, celle qui

¹⁵ *Libro de buen amor*. Ed. de Jacques JOSET. Madrid : Taurus, 1990, p. 109-111.

¹⁶ J. JOSET rend compte des différentes tentatives dans la note qui accompagne 71a : « En vano se ha buscado el texto aristotélico que podría ser la fuente de Juan Ruiz : ni *Política* I, 1-3 (Buceta [1925]), ni *Animalia* V y VIII (Zahareas [1965], págs. 181-8) pegan exactamente » (éd. ci., p.108).

réunit tous les êtres vivants, sans exception, est celle de la conservation. Or la conservation est double, comme le faisaient remarquer tous les commentateurs scolastiques d'Aristote, à commencer par Albert le Grand que le Tostado reprendra dans son *Breuilquoio*¹⁷. Conservation de l'individu, à travers la nourriture, et conservation de l'espèce à travers la génération, le « carnal ayuntamiento », dont parle le Tostado, expression qui n'est guère différente de celle du *Digeste* et de saint Thomas dans la *Somme Théologique* : *coniunctio maris et feminae*. « El mundo por dos cosas trabaja ». Ces deux activités du monde vivant tout entier, devraient donc être, si l'on suit Aristote, celles de l'*anima vegetativa*; la conservation de l'individu et celle de l'espèce. Mais voilà que les ambiguïtés de Juan Ruiz vont piper les dés. D'une part, il utilise le mot « mantenimiento » pour la première, ce qui dénote, certes, la nourriture, mais connote aussi la génération. On peut alors penser que Juan Ruiz cherche à évoquer, avec « mantenimiento », la dualité du principe de "conservation". « Mantenimiento » serait un pur synonyme de "conservation". D'autre part, quand il feint de chercher à se rappeler la deuxième (« la otra cosa era... »), il brouille définitivement les pistes : « juntamiento con fenbra plazentera ». Si le mot « juntamiento » rappelle la *coniunctio* de Thomas et l'« ayuntamiento » du Tostado, c'est dans l'expression « fenbra plazentera » que Juan Ruiz déploie son astuce sémantique. Si on ne supposait pas, chez l'archiprêtre, de puissantes intentions retorses, on pourrait penser que cette idée de plaisir n'est rien d'autre que le « delit » dont parlait Raison dans le *Roman de la Rose*, c'est-à-dire, l'« aguijon de delectacion » du Tostado. D'ailleurs, l'idée d'un plaisir associé à la génération pour mieux l'assurer, tirée de Platon et d'Aristote, se trouvait, pour ainsi dire, chez tous les auteurs médicaux médiévaux, qui, comme le Tostado, ne faisaient sur ce point aucune différence entre l'homme et les animaux sensibles¹⁸. Seulement, si telle était la lecture du passage du *Buen amor*, on aurait dû avoir « juntamiento plazentero con fenbra », puisque cette idée naturelle du plaisir ne concerne, comme le souligne Galien, que les parties sensibles des organes génitaux¹⁹. Le « delit » animal, sensitif donc, ne peut être qu'érogène. Cette précision permet, sans doute, de nuancer la lecture que fait de ce passage Francisco Rico. Dès lors que c'est la « fenbra », et non l'« ayuntamiento », qui est « plazentera », on ne peut plus être seulement dans le

¹⁷ Cf. Albert le Grand, *Super Ethica*, II, l. XIII. Ed. de W. KÜBEL, *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XIV-I. Münster, 1968-1972. Quant au Tostado, voir *Breuilquoio*, fol. 17r.

¹⁸ Cf. D. JACQUART et C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, éd. cit., p. 111.

¹⁹ Cf. *De l'utilité des parties du corps*, liv. XIV, c. 9, trad. de C. DAREMBERG, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*, vol. 2. Paris : J.B. Baillière, 1856, p. 113-114. Cité par Jacquart et Thomasset, *loc. cit.*

domaine de l'*anima vegetativa*, de même qu'on est assurément aussi au-delà de la *sensitiva*. Le plaisir est certes lié à celui, érogène, de l'acte. Mais il y a plus. Il résulte ici de la conscience du plaisir que la femelle suscite en elle-même. En d'autres termes, le plaisir devient esthétique²⁰. C'est à un degré supérieur de *sensibilité* que Juan Ruiz fait référence. Bref, cet « *ayuntamiento con fenbra plazentera* » est du ressort de toutes les facultés de l'âme : végétative, sensitive, désidérative, motrice... et même intellectuelle —judicative. Il nous faut bien penser, alors, que Juan Ruiz va d'emblée beaucoup plus loin que ne le pense Francisco Rico.

Ce dernier considère qu'avec « *fenbra plazentera* » on ne franchit qu'un degré dans l'échelle des êtres, pour atteindre seulement l'*anima sensitiva*, celle que l'homme partage avec les animaux parfaits, alors que la *vegetativa* concerne tous les êtres du monde (« *el mundo por dos cosas...* »). Ce que le professeur Rico précise au sujet de l'âme sensitive²¹ nous ramène au « delit », à l'« *aguijon de delectacion* », c'est-à-dire à la lecture du vers 71d comme « *juntamiento placentero* ». Cela limite fortement le degré de manipulation que Juan Ruiz fait subir non pas uniquement à l'aristotélisme, mais au naturalisme en général. Pour la plupart des auteurs du Bas Moyen Age, toutes ces âmes de l'aristotélisme se résument, en fait, à trois. La végétative, la sensitive et la rationnelle, « *criadera, sentidor, razonable* », comme le dit Alphonse X. De ces trois âmes, seule la troisième, dotée de la faculté de jugement, la *æstimativa* combinée à la *judicativa* (qui relève de l'entendement), censée juger les objets de la perception et de l'imagination (la *phantasia*), peut considérer une « *fenbra* » comme « *plazentera* », alors que la deuxième âme — celle que nous suggère F. Rico —, la sensitive, ne pourrait trouver du plaisir que dans le « *juntamiento* » lui-même²². Les points de vue « *pro domo, con malicia* »²³ de Juan Ruiz sont donc extrêmement retors, dès le début du passage. Juan Ruiz prétend cacher, en pervertissant les arguments naturalistes, les pulsions libidineuses propres à

²⁰ Nous ne faisons pas un jeu de mots sur l'étymologie du terme "esthétique" (*aisthétikos* : sensible) qui nous renverrait au champ de l'*anima sensitiva*, mais le prenons dans le sens moderne de "théorie du Beau".

²¹ « El alma sensitiva retiene — por supuesto — el afán de conservación del alma vegetativa y discierne las operaciones *ad hoc* como causa mayor del placer que a ella le es propio. La potencia reproductora del alma vegetativa, al ascender al escalón del alma sensitiva, va dotada de la sensación (cuando menos) del tacto, de la discriminación del placer y del movimiento al servicio del apetito. Para cualquier letrado de la época, con la falsilla propocionada por los anteriores versos de la copla, el substantivo "juntamiento" y el adjetivo "plazentera" bastaban para sugerir los rasgos peculiares del alma sensitiva » (art. cit., p. 174).

²² Le Tostado explicite la grande différence qu'il y a entre les deux formes de plaisir. Le premier, celui du « *juntamiento* » est interne, lié à la sensibilité des parties érogènes, en accord avec ce que précise Galien. Le deuxième, lui, est externe et met en jeu le concours des sens externes, de l'imagination et de la faculté estimative. Cf. *Breuilloquio*, fol. 17v.

²³ L'expression est de F. RICO, art. cit., p. 175.

l'homme, qui ne sont possibles que parce qu'il possède l'âme la plus complète — celle qui est à même de juger un objet "esthétique" —, derrière l'impunité des actes "naturels" des autres âmes, la sensitive et la végétative. On pourrait penser que nous développons là des arguments spécieux si ce travail de manipulation n'était poursuivi par Juan Ruiz dans les vers qui suivent.

L'astucieux passage du naturel à l'humain devient plus explicite dans les couplets suivants (73 et 74). « Omnes, aves, animalias, toda bestia de cueva », il n'est plus question des êtres qui relèvent uniquement de l'âme végétative, mais bien plutôt de la deuxième catégorie du vivant, les animaux sensibles et mobiles : « toda cosa que s mueva ». C'est encore la nature qui les pousse à renouveler sans cesse l'acte naturel de la conservation (« quieren segund natura... »). Mais, à nouveau, un décrochage sémantique se produit : l'apparition de « conpañã », terme pour le moins anthropomorphique, et nouveau coup de balai *pro domo* de la rhétorique ruizienne. Avec « conpañã », c'est déjà les pratiques de l'homme que l'on connote subrepticement, ce que le vers suivant explicite : « e quanto mas el omne que toda cosa que s mueva ». Voilà que sont tirées les conséquences de la « fenbra plazentera » du vers 71d. Il y a en l'homme un degré supérieur de pulsion libidinale. Supérieur à quoi, en vertu de quoi? A « toda cosa que s mueva », c'est-à-dire, aux animaux qui ne sont que des "sensibles mobiles". En vertu de quoi, alors? De l'âme purement humaine, qui par le biais de sa partie non-rationnelle (différente de l'intellect "séparé") mais tout de même exclusivement humaine est *imaginativa* et *æstimativa*. C'est-à-dire l'âme qui reconnaît la « fenbra plazentera ». Le couplet 74 creuse à son tour les différences. Du fait qu'ils ne sont que "sensibles mobiles" les animaux ne se joignent qu'aux moments prévus par la nature, involontairement presque, sans aucun « seso », d'une manière "muette" dirait la Raison du *Roman de la Rose*, avec un « mouimiento çiego » précise le Tostado (fol. 17v a). En revanche, c'est à cause de son « seso », c'est-à-dire l'âme proprement humaine, que l'homme cherche tout le temps à s'accoupler. D'un point de vue physiologique et médical, cette différence avait déjà été remarquée par Aristote, Pline et les physiologues médiévaux. A la différence des animaux, l'homme est *semper paratum ad coitum*²⁴, si on nous permet d'appliquer à l'humanité la phrase que les médiévaux attribuent normalement à la femme. Mais, la caution scientifique n'est pour Juan Ruiz qu'un moyen supplémentaire de faire passer en toute liberté son message. Après tout, ce ne

²⁴ Citons Pline, pour une référence plus "sérieuse" : « ceteris animantibus statum et pariendi et partus gerendi tempus est : homo toto anno et incerto gignitur spatio », *Histoire naturelle*, VII, v. 38 (cité par Jeremy LAWRENCE, en commentant ce passage du *Buen amor*, dans son « The Audience of the *Libro de buen amor* », *Comparative Literature* 36-3 (1984), p. 235).

sont jamais que des considérations naturelles... Regardons de plus près ce couplet 74. Il est question de « seso », donc d'âme humaine, mais c'est un « mal seso », de même que c'est folie, « locura », de toujours vouloir s'adonner au « juntamiento ». Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec le professeur Rico sur l'interprétation de ce passage. Il considère que Juan Ruiz opère un retour au discours "orthodoxe" du Prologue, celui du « buen » et du « loco amor ». F. Rico cite alors le passage du prologue dans lequel l'archiprêtre explique les raisons des péchés des hommes par la « flaqueza de la natura humana ». Le critique associe alors cette faiblesse au « mal seso » et à la « locura » dont il est question dans le couplet que nous analysons²⁵. Tout cela est fort probable, soutenu d'ailleurs, par le couplet 75 au sujet de l'homme qui pêche. Loin de nous l'idée de le nier. Seulement, l'apparition du péché fait partie du jeu d'ambiguïtés et de dissimulations si cher à l'archiprêtre. N'oublions pas que dans tout ce passage Juan Ruiz manie des arguments et des références de type universitaire. Les considérations naturalistes s'appuient sur des données physiologiques et médicales. Quel est l'homme, dans le couplet 74, qui s'adonne tout le temps aux plaisirs vénériens? L'homme de « mal seso », celui qui est pris de « locura ». Or, selon la physiologie amoureuse, la perception d'un objet plaisant, comme une belle dame, produit dans le cerveau, dans cette âme exclusive de l'homme, un désir fixe, véhément et constant, qui va même jusqu'à la folie²⁶. C'est parce que l'homme a dans la tête, dans le « seso », l'idée de cet objet plaisant qu'il désire sans cesse le coït. De telles affirmations sont presque un *locus communis* de la littérature médicale et para-médicale, inhérentes au même contexte culturel dont s'inspire ce passage du *Buen amor*. Cela signifie donc que ce « mal seso », cette « locura » de l'homme qui cherche tout le temps à s'accoupler, ne sont autres que ceux qui découlent du désir violent et constant d'avoir une plaisante *coniunctio* avec une « fenbra plazentera ». Bref, l'*ægritudo amoris*. La boucle est bouclée : c'est parce que l'homme veut avoir « juntamiento con fenbra plazentera » qu'il veut toujours, à la différence des animaux, « fazer esta locura ». Il y a derrière Juan Ruiz tout un bagage scolastique, illustré par Albert le Grand et sa vulgate "naturaliste" (comme les différents textes des "secrets" d'Albert), qui nous autorise à voir dans la "folie" libidineuse de l'homme cette perturbation des facultés de l'âme dont parlent les physiologues et que Juan Ruiz ne pouvait ne pas connaître. Mais la fin du passage nous incite aussi à le faire.

²⁵ Cf. F. RICO, *ibid.*, p. 178.

²⁶ Nous expliquerons plus loin le détail de cette physiologie amoureuse.

Dans le couplet 76 deviennent manifestes les intentions de l'archiprêtre. Il essaie de se décrire en tant que personnage amoureux, soumis à l'amour, tout en s'en excusant. La ruse ici consiste à se servir du discours moral, celui du Prologue auquel fait référence F. Rico, pour se dire simple pécheur, comme tous les hommes. Mais le deuxième vers nous écarte du commun des mortels et pécheurs, pour nous décrire un grand amoureux : « ove...grand amor ». Ce qui est ici esquissé, c'est le personnage que l'on va suivre tout le long du *Buen amor*, un fou d'amour, physiologiquement déterminé par les astres à aimer (cf. la naissance vénuséenne du personnage, c. 152-153), et donc à trouver plaisantes toutes les femmes, au point d'en devenir fou, selon le vieux dicton, rapporté par des médecins comme Bernard de Gordon ou même par le Tostado²⁷, *quisquis amat ranam credet esse dianam*. Ce type de personnage, raillé par toute une littérature parodique²⁸, c'est l'amoureux total, aux facultés perturbées (« mal seso ») et enfoui dans la folie d'amour (« fazer esta locura »). On n'est pas très loin de l'*amor hereos* des médecins de la fin du XIII^e siècle, comme Arnaud de Villeneuve ou Bernard de Gordon.

Et pourquoi aller si loin? C'est le Tostado qui nous donne la réponse. Parce que seuls de tels hommes peuvent être proprement dits des amoureux. Les animaux sont naturellement poussés vers l'amour, mais d'une manière, pour ainsi dire, inconsciente²⁹. Les hommes aussi, mais il arrive parfois qu'ils soient portés à aimer à cause de la beauté de la femme³⁰. Et c'est alors qu'ils sont amoureux au plus haut degré :

« Et aquellos que por sola ardiente çentella de crudo mouimiento a complir el corporal desseo son inçitados, el impetu de la figura del amor los lieua.

²⁷ « E por eso dize el Versificador que “el que ama la rana piensa que es estrella diana” » (Bernardo Gordonio, *Lilio de medicina*, II, c. XX. Séville, 1495, fol. 60r). Le Tostado cite la sentence dans la *quæstio* “Quomodo Sampson semper amabat mulieres philistinas” (cf. *Expo.* sur le ch. XVI du Livre des Juges. *Opera*, X, q. VII. La question du Tostado est reproduite par P. CATEDRA dans un des appendices d'*Amor y pedagogía...*, p. 190). On trouvera des indications sur la diffusion médiévale du dicton dans H. WELTHER, *Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters*, IV. Göttingen, 1966, 25523-25531.

²⁸ Voir, par exemple, le *Tratado de amor* attribué à Juan de Mena : « E así como el niño faze cosa de que todos rien, así en el amador çiego del desordenado fuego de querer, así ha e pone en obra cosa de que todos rien e escarnesçen » (*Tratado de amor*. Ed. de M.A. PEREZ PRIEGO, *Juan de Mena, Obras completas*. Barcelone : Planeta, 1989, p. 379).

²⁹ « Ca si las bestias se mueuen a carnal comixtion con este amor, este mouimiento çiego es porque non se mueuen de si mismas, mas el impetu del amor sin sentido las lieua & non cognosçen lo que aman, mas mouimiento que rresçiben ansi commo sin pensamiento lo sienten » (*Breuioloquio*, fol. 17v a).

³⁰ « A los ombres non solamente esta la çentella del fuego del amor sin tiento & aguijon de deleyte, mas algunas vezes la fermosura de la figura de la cosa amada, de lo qual se sigue que algunas vezes los ombres non de entendimiento de çentella carnal mas de sola vista o ymaginacion de figura muy exçellente al desseo de la carnal comixtion se mueuan (ibid., fol. 17v a-b).

Estos non tienen cuidado de distinguir entre figura excelente o non excelente. Los que se mueuen por vista o ymaginacion de la figura alguna propriamente tienen mouimiento de amor & son propriamente amadores, ca el bien conçevido que es la figura vista & non la çentella de dentro los mueue. De lo qual se sigue que mayores & mas crudos mouimientos tengan aquellos que se mueuen por vista de figura excelente, que de aquellos que se mueuen por el impetu de la insania de dentro. »³¹

Plus loin, nous consacrerons davantage d'attention aux affirmations du Tostado qui héritent de toute une tradition universitaire dont Juan Ruiz, si on songe à l'utilisation qu'il fait de l'aristotélisme, ne peut aucunement être dit exclu. Il nous semble, à la lumière du *Breuilloquio*, que le « mal seso », la « locura » dont parle Juan Ruiz ne sont autres que ce « mouimiento de amor »; l'un et l'autre servent à définir un personnage qui va être, dès ce passage et jusqu'à la fin de l'oeuvre, « propriamente amador ».

Le naturalisme de la *scala naturæ* n'est qu'un prétexte pour arriver à définir le parfait amoureux. Quelle serait, en effet, la valeur du « buen amor », dans son sens profane, s'il était commun à tous les hommes et, en plus, à tous les animaux? « Buen amor » va ici de pair avec « grand amor », cette force extrême qui fait des hommes d'authentiques amoureux, comme le suggère le Tostado. C'est donc le degré maximal de l'amour que les aventures de l'archiprêtre-personnage cherchent à mettre en scène. Non pas tellement l'amour de la « mantenencia » mais celui de la « fenbra plazentera », de la « dueña garrida », de la « fermosura de la figura de la cosa amada », celui qui pousse l'homme à aimer follement, mais aussi celui qu'on ne peut atteindre que par le savoir amoureux, l'*ars amandi* que le personnage trouvera dans les conseils de Don Amor. Ce savoir, rationnel et pratique, Juan Ruiz nous en annonce déjà la couleur, dans les deux derniers vers du passage : « Provar omne las cosas non es por end' peor, / e saber bien e mal, e usar lo mejor ». Ce que nous avons là, n'est rien d'autre que la définition la plus traditionnelle, autant dans le monde antique qu'au Moyen Age, de la Prudence, la première et la souveraine des vertus intellectuelles. Voilà un nouveau clin d'oeil ruizien sur les domaines de l'âme purement humaine. Ce que ces derniers vers nous annoncent, au regard de ce qui va suivre dans le *Buen amor*, c'est qu'il existe sans doute une manière de porter le « mal seso » vers le « buen seso » dans les affaires de Vénus. Il y a l'amour aveugle, animal; il y a l'amour fou, proprement humain que les caprices de l'âme imaginative et estimative vous poussent à goûter (« provar omne las cosas... »³²). Et c'est au sujet

³¹ Ibid., fol. 17v b.

³² L'affirmation, comme on l'a souvent dit, est une transposition ironique de saint Paul (« omnia autem probate quod bonum est tenete », 1 Th., 5, 21).

de cet amour là que la raison pratique, celle de la prudence, a son mot à dire. Ce mot, c'est Don Amor qui le dira, rendant possible un amour « con buen seso », un amour de « cordura ». Car Don Amor enseigne la prudente « mesura » (le mot revient souvent dans son discours, cf. c.423-473), c'est-à-dire « saber bien e mal, e usar lo mejor ».

Si nous nous sommes arrêté longtemps sur ce passage du *Libro de buen amor*, c'est parce qu'il enferme les principaux éléments d'une théorie amoureuse qui prend appui sur le naturalisme. Il s'agit d'un passage exemplaire en ceci qu'il montre comment des idées naturalistes, dont le rapport à l'amour n'est pas à première vue évident, on peut passer à la justification d'une théorie amoureuse (ce sera l'*ars amandi* de Don Amor). Que tout cela soit bel et bien hétérodoxe, comme le prétend Francisco Rico, nul ne saurait en douter, surtout de nos jours. Cela dit, cette hétérodoxie nous semble moins évidente si on se replace — attitude, par ailleurs, très chère au professeur Rico — dans le *contexte* d'une lecture médiévale du passage. Car, assurément, Juan Ruiz a donné le change. Il l'a donné à ses lecteurs du xv^e siècle, comme Martínez de Toledo, Paradinas et, dans un autre sens, le Tostado. Pour avoir recouru à un même bagage culturel, il n'y a pas, en effet, de contradiction majeure entre ce qu'expose Juan Ruiz et les idées du Tostado sur l'amour charnel, mais une totale continuité. C'est la continuité d'un savoir universitaire sur l'amour qui exigeait tout l'art ruizien de la dissimulation dans le contexte conflictuel (la condamnation de Tempier n'avait que cinquante ans) de la première moitié du xiv^e siècle et qui peut être ouvertement dit un siècle plus tard. Son hétérodoxie est surtout rhétorique, justifiée par le contexte idéologique qui a vu naître le *Libro de buen amor*. Une rhétorique dont l'effet *pathi* immédiat — et sans doute la meilleure des *captationes benevolentiae* — était le sourire³³. Mais, en même temps, de telles astuces rhétoriques nous renseignent sur la manière dont peuvent être utilisés des contenus théoriques pour fonder en raison des doctrines sur l'amour. Et cette leçon, c'est en premier lieu le Tostado qui en tire profit.

2. La présence de l'amour dans le *Breuilquoio*

³³ Comme l'indique Jeremy LAWRENCE, l'audience cultivée du *Buen amor* n'aurait su s'étonner des idées naturaliste que manie Juan Ruiz. En revanche, elle ne pouvait que sourire de la manière, pour le moins abrupte, dont il se servait, au couplet 76, pour décrire l'idiosyncrasie du personnage libidinal : « This is mistaken; the intelligent audience of the *Libro de buen amor* would have been aware that the premises of the Aristotelian argument are perfectly serious. Their laughter was aroused not by the proposition that copulation is an operation *secundum naturam* ("segund natura" in *copla* 73c is a technical phrase) but by the sophistic logic of the application to the Archpriest's own case » (Jeremy LAWRENCE, « The audience of the *Libro de buen amor* », art. cit., p. 235).

Après cette analyse des couplets 71 à 76 du *Libro de buen amor*, il semble plus que probable que l'oeuvre de Juan Ruiz ait exercé une influence réelle sur le jeune Alfonso de Madrigal, même si la chronologie peut paraître quelque peu serrée. Officiellement, le livre de Juan Ruiz se trouvait au Collège de San Bartolomé, au moins en 1440, puisqu'il apparaît dans un catalogue bibliographique établi à cette date. Mais, comme le souligne Pedro Cátedra³⁴, tout nous porte à penser qu'il faut situer l'arrivée du volume au moment de la dernière donation du fondateur du collège, Diego de Anaya, mort en 1437. En outre, il y a le rôle joué par Alfonso de Paradinas, copiste du manuscrit S du *Buen amor*, et collégien de San Bartolomé, à la même époque que le Tostado. Comment ne pas supposer, comme le fait Pedro Cátedra, des conversations entre les deux collégiens au sujet d'une oeuvre qui suscitait un considérable intérêt? Aussi pouvons-nous penser que le Tostado connaissait parfaitement le livre de l'archiprêtre au moment où ses activités à la faculté des Arts le conduisaient vers les terrains glissants des doctrines amoureuses. Or, comme on va le voir, il a pu trouver dans le *Buen amor* une complète mise en scène des discours théoriques universitaires éparpillés au hasard des sources et des matières enseignées (juridiques, médicales, naturalistes, morales...). Cette mise en scène qui ramasse, non sans audace, les différents contenus, a donc pu être de grande utilité pour la composition des chapitres du *Breuilloquio* sur l'amour charnel.

a) Le traité sur l'amour charnel et la structure du *Breuilloquio*

Cette partie consacrée à l'amour charnel occupe les chapitres 35 à 42 du *Breuilloquio* et forme, aux dires de Pedro Cátedra, un traité indépendant³⁵. Plus que d'un traité indépendant, comme il est fréquent de trouver dans certaines oeuvres médiévales composites dans lesquelles les parties présentent parfois des problèmes de cohérence, nous préférons qualifier cette partie d'« adaptation » d'un autre texte "reincorporée" au *Breuilloquio*. En effet, les chapitres 35-42 sont bien raccordés à ce qui précède et à ce qui suit — ils sont d'ailleurs annoncés³⁶ —, ce qui prouve qu'ils sont contemporains, en tant que future partie intégrante, du projet de composition du *Breuilloquio*. Seulement, les différences avec d'autres passages du traité sont

³⁴ *Amor y pedagogía...*, éd. cit., p. 44-45.

³⁵ Cf. *Amor y pedagogía...*, éd. cit., p. 33 et *Del Tostado sobre el amor*. Barcelona : Estelle dell'Orsa, 1986, p. 95.

³⁶ Cf. *Breuilloquio*, fol. 5v a : « En lo qual es de dezir el amor seer mas fuerte & mas poderoso que las otras passiones. Et non fablamos aqui speçialmente de vn particular amor del qual abaxo diremos ». On pourrait penser que cet amour particulier dont on parlera plus loin peut être, par exemple, l'amour entre les parents et les fils. Seulement, la suite du texte évoque des exemples qui ne seront abordés que dans le cadre de l'amour charnel, preuve que c'est essentiellement ce sens là de l'amour passionnel que le Tostado a en tête lorsqu'il fait son renvoi.

importantes. Les citations y sont plus abondantes et d'une autre nature. Les auteurs les plus cités sont Ovide, Virgile et le Sénèque des tragédies (alors qu'ailleurs, le Tostado se réfère plutôt aux épîtres). C'est-à-dire, des sources plus "littéraires" qui semblent nous mettre sur la voie d'une appartenance de ce passage à un genre de discours concret. Les caractéristiques formelles de ces chapitres ne s'écartent guère de celles de la *repetitio*, genre que le Tostado était tenu de pratiquer du fait de ses obligations académiques. On peut donc supposer qu'il a existé un texte indépendant, en latin, du Tostado, plus ou moins associé au genre de la *repetitio* — peut-être une répétition jamais prononcée pour des raisons que l'on ignore — que le Tostado a adapté, en fonction de contraintes formelles et structurelles à chaque fois différentes, dans plusieurs oeuvres dans lesquelles il pouvait être question de doctrine amoureuse. C'est le cas du *Breuilquoio*, mais aussi d'une oeuvre postérieure, son exégèse au Livre des Rois, où la justification des amours de jeune Amnon pour sa soeur Tamar entraîne l'incorporation du petit traité *de amore*³⁷. Or, comme le fait remarquer Pedro Cátedra³⁸, la version du *Breuilquoio* présente des "erreurs mécaniques" de traduction par rapport à celle du Livre des Rois, ce qui nous permet de considérer cette dernière comme plus épurée, plus proche de l'original hypothétique. La version, certes postérieure, du Livre des Rois serait donc la preuve de l'existence d'une première version dont serait tiré le texte du *Breuilquoio*. Mais, sur le plan du contenu, on est frappé par les similitudes structurelles des deux versions, celle du *Breuilquoio* et celle de l'exégèse biblique, similitudes que l'on peut mettre en évidence dans le tableau suivant qui récapitule les rubriques de chaque version :

Breuilquoio

[35] Del amor carnal. Que sea passion & que fue neçessario de seer en todos los animales perfectos
 [36] Que el amor libidinoso sea mas fiero & mas impetuoso que todas las otras pasiones, et que mas rezios mouimientos tiene el amor en los onbres que en las fieras animalias

Livre des Rois

[1] amorem ad libidinem esse aliquid a natura causatum in nobis, quod ex sui communitate patet
 [2] secunda proprietas, inter cæteras passionibus nulla impetuosior esse amore, quo ad libidinem provocamur, nec in hoc aliquid nobis a cæteris animalibus discretum est
 [3] furentem libidinem majorem in hominibus, quam in bestiis fore

³⁷ Cf. le commentaire au 2ème Livre des Rois, ch. XIII, qu. XIX, *Opera*, XIII, Venise, 1728, p. 133-136.

³⁸ *Amor y pedagogía...*, p. 33.

- [37] Que los onbres mas fieramente & con ardor aman quando han competidor en la cosa amada que quando aman solos
- [38] Que el amor es mas fiero quando amamos a alguna cosa illiçita que quando amamos a cosa honesta, & del inçestuoso amor...
- [39] Del loco et fiero amor de Fedra a Ypolito, su antenado, segun Séneca, & del amor de Anon a su hermana Tamar
- [40] Que el amor libidinoso non es domado nin tiene freno et del su general poderio
- [41] Que el amor sometio a si a Hercules & a Fedra et Achilles et mouio las azes griegas contra la gente troyana. Et del amor & mudamiento de los dioses gentiles
- [42] De los remedios contra el libidinoso amor
- [4] in hac consideratione sit quod licet in viris fortis amor sit, fortior tamen est cum datur competitor in amato
- [5] quia licet amor ad libidinem impetuusus sit, impetuosior tamen est cum magis amantur illicita
- [6] amore ad libidinem valde fore indomitum
- [7] quod libidinosi amoris potentia ubique dilatata est
- [8] quod libidinosus amor sæpe viros magnos ignominiose dejecit
- [9] amorem hunc ferocem emoliri, et aliquantiter eliminari posse

Les différentes propriétés de l'amour, dans l'exégèse du Livre des Rois, correspondent donc tout à fait aux chapitres du *Breuioloquio*, exception faite, bien entendu, des chapitres à *exempla* du *Breuioloquio*, plus justifiés dans une oeuvre à vocation divulgative. Il était d'ailleurs absurde de consacrer un passage à l'amour d'Amnon, alors qu'il s'agissait du sujet de l'exégèse. On perçoit donc, dans l'organisation des deux textes, la part d'adaptation agencée par le Tostado à chaque nouvelle mouture. On retrouvera, d'ailleurs, les restes — certes plus éloignés — de ces adaptations dans les *Questiones vulgares*, au chapitre consacré à Cupidon³⁹.

Cela nous renseigne sur la manière de travailler du Tostado. Le *Breuioloquio*, comme on l'a déjà suggéré⁴⁰, contient différents types de textes, dont, dans sa partie centrale, une *expositio* purement universitaire des livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Il y a donc deux paramètres structuraux dans le traité du Tostado, un qui concerne le "plan" de l'ouvrage, clairement annoncé au début de l'ouvrage (l'amour, l'amitié et le « dicho platonico »), et un autre qui correspond à la "nature" des textes que l'on trouve à l'intérieur de ce plan. La conjonction des deux paramètres nous permet d'établir les parties "originales" du traité et celles qui ont été

³⁹ Cf. *LAS XIII QVESTIONES DEL TOSTADO, A LAS QVATRO DELLAS por marauilloso estilo recopila toda la sagrada escriptura. LAS OTRAS DIEZ QVESTIONES poeticas acerca del linaje y sucession, delos dioses delos Gentiles. Intituladas al illustrisimo y muy excelente señor don Pero Fernandez de Velasco Condestable de Castilla duque de Frias y Conde de Haro*, qu. X, de Cupido. Anvers, 1551.

⁴⁰ Cf. *supra*, 2ème partie, II, A.

adaptées, comme par exemple les chapitres sur l'amour charnel. Le schéma de production du *Breuilquoio* pourrait être le suivant :

PIECES LIMINAIRES adressées à JEAN II (2r-2v)	Prologues (texte original)	
INTRODUCTION (ch. 1-2)	Différence entre Amour et amitié (texte original)	
	— <i>conclusiones</i> sur l'amour en général (texte original ou cours adapté) (ch. 4-9)	
I. <u>AMOUR</u> (ch. 4-42)	— <u>analyse thématique</u> (cours adaptés de philo- sophie morale)	—amour pour terre natale (ch. 10-12)
	— <i>repetitio</i> sur l'amour charnel (texte adapté) (ch. 35-42)	—amour parents/fils (ch. 13-34)
II. <u>AMITIE</u> (ch. 43-128)	— <i>Expositio</i> Aristote (cours) (ch. 43-101) —Digression sur amour pour Dieu et amour de soi (texte original) (ch. 102-107) —Retour à <i>expositio</i> Aristote (ch. 108-128)	
III. <u>DICHO PLATONICO</u> (texte original) (ch. 129-137)	—Récapitulatif (ch. 129- 130)	
	— <u>quæstio:analyse sentence</u>	—partie 1 (ch. 131-133) —partie 2 (ch. 133-137)

On se rend compte que les textes originaux sont largement minoritaires. Il sont d'abord "circonstanciels" : les méta-textes liés à la demande de Jean II (prologues) et la *quæstio* découlant de cette demande (l'analyse de la sentence platonicienne). Ils peuvent aussi être liés à la *dispositio*. C'est le cas, par exemple, des deux premiers chapitres qui font figure d'introduction au traité. Enfin, ils peuvent résulter d'une *digression* suscitée par un texte adapté. Par exemple, dans la digression sur l'amour de Dieu, le Tostado a pu considérer que la nouvelle mouture de l'*expositio* de l'*Ethique*, dans le cadre d'une oeuvre de divulgation, exigeait des précisions supplémentaires qui s'écartaient du propos purement universitaire. D'ailleurs, cette possibilité d'incorporer ou d'éliminer des éléments est aussi manifeste dans la comparaison entre les deux versions du passage sur l'amour charnel. Dans celle du

Breuilouquio, le Tostado développe les exemples, comme celui d'Amnon. Quant aux textes adaptés, ils constituent la partie la plus importante du *Breuilouquio*. Il faut distinguer ceux qui émanent directement d'un enseignement, comme l'*expositio* sur l'amitié et les différents cours de morale (l'amour pour la terre ou entre parents et fils) et ceux qui témoignent d'une plus grande indépendance, en particulier, le passage sur l'amour charnel. La structure du *Breuilouquio* explique donc tout à fait l'« indépendance », selon le mot de Pedro Cátedra, du passage sur l'amour charnel. Cette adaptation n'est pas un cas isolé. Le *Breuilouquio* ne cesse d'alterner textes originaux et textes adaptés, les premiers servant à agencer et à introduire les seconds, jusqu'à composer un tout.

b) Pourquoi l'amour dans le *Breuilouquio*?

L'existence d'un premier texte sur l'amour charnel, dont le passage du *Breuilouquio* est une adaptation, prouve bien que l'intérêt du Tostado pour les questions amoureuses est tout à fait indépendant et antérieur à la demande de Jean II. Le Tostado n'apporte rien de nouveau, en matière de théorie amoureuse, dans le cadre de la demande du monarque, mais ne fait que recomposer, que réécrire ce qu'il a déjà fait. On peut même aller plus loin. On se rappelle que la sentence platonicienne a, à vrai dire, une signification davantage politique que morale, surtout étant donné qu'elle est formulée par un roi⁴¹. Elle ne concerne que l'amitié et l'inimitié politiques, avec, en arrière-plan, une idée de prudence dans la *praxis*. On peut accepter le fait que le Tostado ait voulu se saisir de cette occasion pour rendre publique son *expositio* sur les doctrines aristotéliennes de l'amitié. Il aurait donc pu rédiger un *Breuilouquio de amiçia*, composé de son *expositio* des livres VIII et IX de l'*Ethique* et de son analyse de la sentence platonicienne. Mais, que vient faire l'amour là-dedans? Rien, pas même les considérations préliminaires du Tostado tendant à unir amour et amitié⁴², ne justifie la présence d'un développement exhaustif sur l'amour, et, tout particulièrement sur l'amour charnel. La demande de Jean II n'est donc qu'un prétexte pour introduire, dans une oeuvre dont l'auteur souhaite qu'elle ait la plus grande diffusion⁴³, tous les enseignements universitaires au sujet de l'amour que le Tostado a pu recueillir pendant ses activités professorales au sein de la faculté

⁴¹ « Quando touieres amigo cumple que seas amigo del amigo del mismo, mas que esto non cumple que seas enemigo de su enemigo » (*Breuilouquio*, fol. 2v b).

⁴² Cf. le chapitre 1 : « Et porque el titulo desta obra toca de los amigos, los quales de doss cabeças o comienços non determinadamente nasçen, conuien a saber, amor & amiçia, de cada vno dellos alguna cosa conuenie ser declarada... » (fol. 2v b).

⁴³ « ...porque si en la dicha obra algund fructo ouiesse a todos fuesse maniffestado » (fol. 2r a).

des Arts. Cela ne fait qu'appuyer encore plus la thèse d'un premier texte sur l'amour dont la diffusion, pour des raisons inconnues, aurait été frustrée, au grand malheur du jeune maître artien. En cela on peut mesurer la différence de démarche entre un Madrigal et un Martínez de Toledo. Tous les deux sont conscients de l'attachement de la cour intellectuelle de Jean II aux jeux de l'amour. Chez le chapelain du roi cet attachement est à l'origine de sa *reprobatio amoris* bien connue; chez le jeune universitaire, il est pour lui l'occasion de se faire connaître et apprécier : il introduit sans raison apparente, dans l'oeuvre demandée par le roi, une théorie complète de l'amour, dans son versant le plus mondain, en conciliant les données théoriques universitaires et les goûts littéraires de la Cour que la nouvelle adaptation entend, en outre, déployer. La présence du "périlleux traité d'amour" du Tostado au sein du *Breuilquoio* est donc lourde de sens. Elle permet d'apporter aux milieux mondains de la Cour de Jean II l'incontestable caution universitaire et littéraire (Ovide, Virgile, Sénèque *et alii*) censée justifier très exactement ce que, plus ou moins au même moment, tente désespérément de réfuter l'*Arcipreste de Talavera*. Le *Corbacho* est de 1438, le *Breuilquoio*, sans doute quelque peu antérieur à 1437. Le traité du Tostado était-il déjà suffisamment connu à la Cour pour permettre d'expliquer les invectives de Martínez de Toledo? Aurait-il pu avoir l'effet d'offrir à la Cour un savoir sur la passion amoureuse qu'elle n'attendait que trop? Malheureusement, nous ne pouvons répondre avec certitude. Il n'en demeure pas moins que si on relit l'introduction de Martínez de Toledo à son *Arcipreste*, on remarque que ce qu'il reproche le plus aux « tiempos presentes » est que la connaissance de l'amour se soit développée à un point tel que tous et toutes la mettent en pratique ouvertement. Et s'ils pratiquent l'amour, c'est parce qu'ils s'y connaissent. Or l'action présuppose le savoir :

« E como uno de los usados pecados es el amor desordenado, especialmente de las mugeres, por do se siguen discordias, omezillos, muertes, escándalos, guerras e perdiçiones de bienes e, aun peor, perdiçión de las personas, e, mucho más peor, perdiçión de las tristes de las ánimas por el abominable carnal pecado con amor junto desordenado. E en tanto e a tanto decaimiento es ya el mundo venido quel moço sin hedat e el viejo fuera de hedat ya aman las mugeres locamente. Eso mesmo la niña infanta, que non es en reputaçión del mundo por la malicia que suple a su hedat, e la vieja que está ya fuera del mundo, digna de ser quemada biva; oy éstos y éstas *entienden en amor* e, lo peor, que lo *ponen por obra*. »⁴⁴ (souligné par nous)

Peut-être doit-on voir dans l'expression « *entienden en amor* » ce qui serait le résultat d'une diffusion de textes comme le traité du Tostado, d'une diffusion d'un "savoir"

⁴⁴ *Arcipreste de Talavera*, éd. de Michael GERLI. Madrid : Cátedra, 1981, p. 63.

sur l'amour. Or c'est bien dans ce sens que se servent de l'expression les poètes de l'époque. On la trouve littéralement dans la "ley d'amores" de Suero de Ribera :

« Mirat esta ley d'amores
fecha de mi flaquo seso
por la qual medida e peso
deuen yr altos señores,
tan bien discretos galanes
los qu'entienden en amar... »⁴⁵

En tout état de cause, c'est à cette même Cour — celle de Suero —, "experte en amour", que s'adresse le *Breuilloquio*. Qu'il soit ou non à l'origine de la réaction de Martínez de Toledo, ce qui compte, c'est que le Tostado décide tout à fait volontairement, on l'a vu, de diffuser, pour le faire connaître, un ensemble de textes qui, dans la lignée de l'autre archiprêtre, celui de Hita, font de l'amour "désordonné" une passion à tous égards licite et même ordonnée par la nature. Et c'est en ce sens que le traité sur l'amour charnel du Tostado doit retenir toute notre attention, dans le fait que le Tostado a voulu sciemment, alors que rien ne le justifiait, réaliser cette "expansion extra-universitaire", dont parle Pedro Cátedra⁴⁶, de tout le savoir théorique au sujet de l'amour. Il est temps, maintenant, d'analyser ce savoir dans le détail.

3. L'adaptation des arguments naturalistes : conservation et plaisir amoureux

a) Le naturalisme empirique

Nous retrouvons dans les chapitres du *Breuilloquio* sur l'amour charnel les données de base du naturalisme amoureux que nous avons rapidement aperçues dans notre parcours des antécédents médiévaux, c'est-à-dire l'unité naturelle entre les animaux et les hommes dans un même besoin de conservation. C'est de cette unité que le Tostado tire l'idée selon laquelle ce besoin est "naturel" :

« Et sea la primera proposiçion que el amor que nos leuanta a acto carnal es alguna cosa causada en nos por naturaleza la qual se prueua por la su

⁴⁵ Cf. *Chansonnier d'Herberay des Essarts*, CXXXIII. Ed. de Ch. V. AUBRUN. Bordeaux : Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques, 1951, p. 154.

⁴⁶ « el del Tostado será el único caso en Castilla de pura expansión directa extra-universitaria de las actividades propias de la facultad de Artes » (*Amor y pedagogía...*, p. 19).

generalidad, ca non solamente esta en los ombres, mas avn todas las otras animalias non han diferencia en esto alguna del ombre. »⁴⁷

La nature se confond avec la "généralité", avec l'universel. Cela signifie que le point de vue du Tostado va être celui de l'observation, de l'empirisme, ce qui rappelle les conceptions ovidiennes — l'amour est un "art pratique", empirique — manifestes dans la démarche de Juan Ruiz, « ca por obra se prueba el sabio e su fablar ». Quelle est cette « obra »? C'est tout d'abord la réalité et la généralité de l'acte vénérien. Dans les autres occurrences textuelles du naturalisme, l'amour charnel n'apparaît que comme une conséquence des lois naturelles. Chez le Tostado, le problème est posé à l'envers. On constate l'existence d'un amour charnel, puis on tente d'en rendre raison. Cette démarche est tout à fait évoquée dans les premières lignes du chapitre 35 : « por ventura non aprouechara poco tocar algunas cosas del amor que nos leuanta en acto carnal »⁴⁸. Certes, ce ne peut être que profitable, surtout si l'on songe à l'univers des destinataires directs du *Breuilquoio*. La réflexion sur le naturalisme découle donc de cette première constatation de la réalité générale de l'acte vénérien à partir de laquelle on peut établir l'unité des êtres vivants. Ce qui suit ne nous est plus inconnu. L'homme et les animaux sont naturellement "inclinés" à engendrer leur semblable. *Confer* Aristote et toute sa philosophie :

« Este mouimiento deuio seer en todas las animalias, porque todas las cosas dessean conseruaçon suya. »⁴⁹

L'affirmation vient directement du passage aristotélicien du *De Anima* (II, III et IV) auquel nous nous sommes référés dans l'analyse des couplets de Ruiz. La conservation est la finalité de tous les êtres et des actions naturellement réalisées : « omnia illud appetunt et illius causa agunt quæcumque agunt secundum naturam »⁵⁰. Le Tostado ne fait que suivre l'aristotélisme quand il précise, immédiatement après, que les deux formes de conservation sont, d'une part celle de l'individu, et d'autre part celle de l'espèce :

« Pues la naturaleza deuio esto dessear & la naturaleza de cada speçie se conserua con los indiuiduos et non solamente en los indiuiduos, así commo tienen star, mas segund que tienen successiua multiplicación. »⁵¹

En bon aristotélicien, le Tostado considère que tout mouvement requiert un principe de mouvement⁵². A chaque mode de conservation correspond donc un principe

⁴⁷ *Breuilquoio*, fol. 16v b-17r a.

⁴⁸ Ibid., fol. 16v b.

⁴⁹ Ibid., fol. 17r a.

⁵⁰ *De Anima*, II, IV, 415a. Le texte d'Aristote est cité par F. RICO, art. cit., p. 172.

⁵¹ *Breuilquoio*, fol. 17r a.

agissant. L'individu est conservé par le désir de boire et de manger; l'espèce par celui de l'accouplement. Le Tostado retrouve ainsi la tradition aristotélicienne de la double conservation, celle que nous avons déjà rencontrée, passablement manipulée, chez Juan Ruiz. Albert le Grand associe ces deux principes désidératifs au sens du toucher, ce qui lui permet de tirer des conséquences morales des prétendues réalités physiologiques. Les limitations imposées à l'alimentation sont décidées par l'extérieur, alors que celles de l'accouplement sont établies par l'organisme⁵³. Car, selon une doctrine prouvée et approuvée par la médecine, sur laquelle nous aurons à revenir, les excès du coït conduisent à la stérilité, donc à l'impossibilité de satisfaire la finalité naturelle. La remarque physio-morale d'Albert le Grand tend à montrer que le naturalisme passe par des considérations téléologiques, finalistes. C'est la fin qui justifie les moyens, aussi "honteux" puissent-ils paraître aux hommes. Mais, cette fin, est-elle une nécessité absolue?

A mesure qu'il égrenne les arguments naturalistes, le Tostado se permet certains écarts, certains décrochages par rapport aux schémas traditionnels. « Non aprouechara poco ». Certes, non. Le point de départ empiriste, axé sur l'acte vénérien lui-même, nous a déjà montré qu'on est bel et bien dans la mouvance du discours amoureux, beaucoup plus que dans celle des textes réglés comme du papier à musique des froids naturalistes, des physiologues chevronnés. Il y a de la malice ruizienne dans l'air, et, si nous avons le flair de Pedro Cátedra, nous sentirions passer le souffle doux du divertissement scolaire.

b) Erotisation du discours sur l'amour

L'écart arrive vite, à la première conséquence. Si cet acte vénérien que nous connaissons tous est dû à la nature, il s'ensuit qu'il ne peut être rationnel. Selon le principe aristotélicien de l'entéléchie, toute chose rationnelle cherche sa perfection dans la réalisation de sa fin. Or, en tant que "naturel" et donc non-rationnel, il se peut parfaitement que cet "acte charnel" soit complet sans pour autant atteindre sa fin. Cette fin, Aristote ne cesse de le répéter, ne peut être que la reproduction de son semblable. Conclusion : les actes vénériens peuvent se passer de toute procréation, ce que l'expérience ne cesse, d'ailleurs, de nous montrer. L'argumentation du Tostado est rapide et efficace :

⁵² « nunca puede auer mouimiento alguno sin principio mouiente » (ibid., fol. 17r b).

⁵³ Cf. Albert le Grand, *Super Ethica*, l. III, lectio XIII. Cité par JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 112.

« Enpero, porque los desseos que son solamente segund naturaleza son sin rrazon, conuiene saber, que avnque la naturaleza los cause para algund fin, enpero avn non auiendo aquel fin çessan. Ca aconteçe que estos mouimientos leuantados en nos et en todos los animales sin seer ordenados a generaçion çessen segund se prueua en aquellos los quales de tal manera vsan del acto venereo la qual es imposible para engendrar. »⁵⁴

Cette « manera » n'est pas précisée, mais était-il nécessaire de le faire? Le clin d'oeil aux bons lecteurs du plus secret de tous les Albert le Grand, le pseudo-Albert, est déjà ainsi assez gros. En effet, l'acte vénérien n'est pas que procréation. Il est aussi plaisir, mais cela, le Tostado le dira un peu plus loin. Pour l'instant, il se contente de démontrer en quelques phrases que, de sa propre nature, qui est d'être naturel, l'acte vénérien peut être autre chose que naturel. Car pour assurer jusqu'au bout et toujours sa nature naturelle, il faudrait qu'il fût rationnel et donc anti-naturel :

« Enpero si este fuesse mouimiento segund la rrazon commo el sea ordenado para engendrar, nunca çessaria fasta que mouiesse a engendrar a aquellos en los que esta. »⁵⁵

Or, les hommes de science l'ont bien dit, rares sont ceux qui pensent à engendrer quand ils se laissent aller aux "inclinations naturelles". Le discours sur la fonction naturelle de l'acte vénérien, quand il n'est pas de mauvaise foi, est tout à fait conscient de ses propres limitations. La conservation n'est qu'une finalité externe, lointaine, et par conséquent contingente. Ce qui est premier chez l'individu attiré par ce que le Tostado appelle le "feu intérieur" (« fuego dentro de si », fol. 17r a), ce n'est pas la procréation mais le plaisir. Le Tostado n'a pas inventé cette idée. Elle circule dans les textes médicaux depuis le XIII^e siècle. On la retrouve, par exemple, exprimée avec ce même réalisme que le Tostado semble chérir, dans un traité anonyme français sur le coït de la fin du XIII^e siècle, inspiré des ouvrages salernitains, comme ceux de Constantin l'Africain, le *De coitu quinque*⁵⁶. L'auteur précise : « presque tous les hommes désirent le coït en raison du plaisir, peu dans l'espoir d'engendrer des fils »⁵⁷. Les textes médicaux que pouvait manier le Tostado⁵⁸ allaient presque tous dans ce sens. Mais le texte que nous avons cité du Tostado implique bien plus de choses. Quand il cherche sa preuve empirique (« segund se

⁵⁴ Ibid., fol. 17r a.

⁵⁵ Id.

⁵⁶ Cf. *De coitu quinque*, Paris BN, ms. lat. 16195, fol. 23v-25r.

⁵⁷ Cité par JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁸ Sur les manuscrits médicaux médiévaux espagnols, voir G. BEAUJOUAN, *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses « colegios mayores »*. Bordeaux : Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques, XXXII, 1962; id., « Manuscrits médicaux du Moyen Age conservés en Espagne ». Madrid : Mélanges de la Casa de Velázquez, 1972, p. 161-221.

prueua en aquellos los quales de tal manera vsan del acto venereo la qual es imposible para engendrar »), il est amené à faire allusion à ce qui serait non plus un savoir naturaliste ou médical, mais un savoir proprement sexuel. Que doit-on voir dans ces pratiques qui rendent résolument impossible la conception? D'une part, pour demeurer dans les champs discursifs de la science, les pratiques contraceptives, que l'on connaît bien dès le XIII^e siècle. Les textes pseudo-albertiniens en regorgent, bien sûr, mais le *Thesaurus pauperum* de Petrus Hispanus, fort connu et traduit dans les différentes langues péninsulaires, aussi. Comme le soulignent Jacquart et Thomasset⁵⁹, au XIII^e siècle, plus personne, parmi les universitaires, ne considère la contraception comme un homicide, ce que faisaient, en revanche, les *Décrétales*. D'autre part, ces pratiques vénériennes dont parle le Tostado peuvent être celles qui se servent des voies "autres". Hétérosexualité "hors-vaissel", mais aussi toute homosexualité. Ce serait peut-être trop s'aventurer que de voir dans ce passage une allusion à la sexualité orale que le Moyen Age, y compris dans les pénitentiels, a passé sous silence. Il paraît, cependant, plus que probable qu'à l'évocation de la contraception il faille ajouter la sexualité "contre-nature", c'est-à-dire anale⁶⁰. C'est le Tostado qui nous y convie. Quand, quelques années après le *Breuilloquio*, notre auteur reprend ses considérations amoureuses dans les *Questiones vulgares*, il définit deux désirs sexuels, le naturel, donc celui qui est censé assurer la conservation, et le "sodomitique", celui par lequel toute reproduction est logiquement "impossible" :

« Este desseo parte se cria en nos por naturaleza, ayudando a ello la comun y natural inclinacion y la fuerça de nuestra edad, parte por la prosperidad de fuera auiendo largo mantenimiento y alegria y ociosidad, delas quales cosas no solo nasce el desseo natural, mas avn el infame llamado Sodomitico. »⁶¹

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 124-130.

⁶⁰ L'allusion aux relations sexuelles "hors-vaissel" reste très discrète dans le *Breuilloquio*, ce qui prouve bien que le propos du Tostado est loin d'être celui de faire un discours moralisant au sujet de la "luxure". Pour s'en convaincre, il suffit de comparer le passage à celui du *Confessional*, quelque peu postérieur, dans lequel le Tostado ne mâche pas ses mots au sujet de telles relations : « la vndecima manera es si el varon duerme con la muger non enel vaso acostunbrado mas en otro & este es grande pecado ca mucho peca la muger que tal consiente ca mas ayna se deuria dexar matar que esto tal consentir aunque el varon que esto quiere fazer sea su marido » (Madrid, BN, ms. 4202, fol. 107r b). Le lien entre le "vaissel" utilisé et l'intensité du péché est tellement grand que, si péché il y a, il faut toujours confesser quel a été le "vaissel" employé pendant l'acte : « el que aqui en alguna dellas [maneras] pecare deue la confessar al sacerdote non encobriendo cosa alguna dellas aunque sea la cosa mas suzia & mas torpe de todo el mundo porque en otra manera no es entera la confession : ca si alguno peço dormiendo conla que non era su muger & esto fue en alguna manera torpe & non acostunbrada que ouo en el vaso acostunbrado non abasta la confession que peço dormiendo con alguna muger non suya mas aun deue confessar se dela manera & del vaso » (ibid., fol. 107v a). Nous savons gré Mme. Hélène Thieulin-Pardo de nous avoir photocopié quelques folios précieux du *Confessional* à partir de son microfilm.

⁶¹ *Questiones vulgares*, Anvers, 1551, fol. 253r.

Laissons provisoirement de côté l'idée qu'un tel désir soit engendré par l'oisiveté et la richesse. Centrons-nous sur cette dualité des deux pulsions sexuelles. Le texte des *Questiones* met en évidence le fait qu'il n'y a pas de dichotomie entre les deux formes de désir (*non tantum... sed etiam*), puisqu'elles ont exactement les mêmes causes, Nature et prospérité. Toutes deux sont responsables aussi bien des inclinations vénériennes "naturelles", reproductives, que de celles, "anti-naturelles" qui n'ont que faire de la reproduction du semblable : « aquellos los quales de tal manera vsan del acto venereo la qual es imposible para engendrar ». Si nous mettons ensemble les deux passages, celui du *Breuioloquio* et celui des *Questiones*, se profile d'une manière de plus en plus manifeste l'orientation que le Tostado entend donner au naturalisme. Le naturalisme n'est pas tant une manière d'expliquer l'ordre du monde, la fameuse conservation que Juan Ruiz appelle « mantenimiento », mais le principe d'intellection de la passion libidinale de l'individu, une passion qui, on l'a vu, peut parfaitement se passer de l'accomplissement des lois naturelles. Le passage du *Buen amor* a fait bonne école, et le Tostado, comme Juan Ruiz, passe tout naturellement du « por aver mantencion » au « por aver juntamiento con fenbra plazentera ». Le naturalisme sur lequel le Tostado veut mettre l'accent est bien celui-ci. Comprendre ce qu'est, dans l'individu, cette passion, ce "feu intérieur" : comment il naît et se développe chez l'homme. Un sujet qui sera aussi celui des *Questiones* : « este desseo parte se cria en nos por naturaleza, ayudando a ello la comun y natural inclinacion y la fuerça de nuestra edad » (nous soulignons). De l'espèce, on est revenu à l'individu, ce "nous" (« nos ») générique sur lequel se conjuguent les verbes du *Breuioloquio*. En d'autres termes, on est allé bien au-delà des considérations sur la Nature. A l'ordre de la Nature, il faut antéposer l'ordre, immédiatement empirique, de l'homme. Pourquoi? Tout simplement parce que dans le petit traité incorporé au *Breuioloquio*, il n'est pas question du "monde" de Juan Ruiz qui cherche la « mantencion », mais d'un homme naturellement soumis à l'amour. Un amour qui concerne directement chaque individu dans sa propre singularité.

C'est donc l'amour qui compte, et tous les arguments naturalistes ne sont là que pour affirmer cette primauté de l'amour, cette grandeur de l'amour à la hauteur de laquelle le Tostado pense qu'aucun discours ne peut atteindre⁶². Et c'est sans doute là que se trouve le noeud du problème. Cette puissante, "impétueuse" dit le Tostado, inclination naturelle par laquelle les animaux et les hommes sont violemment entraînés à s'accoupler, à se "mélanger charnellement" (« comixtion carnal »), notre auteur l'appelle amour :

⁶² « Avnque segund la su grandeza et impetuosidad et mudamiento instable non podamos dezir cosa que a el equal sea, enpero alguna cosa diremos » (*Breuioloquio*, fol. 16v b).

« la naturaleza muy auisada, o por dezir más claro et más verdaderamente, el fazedor de la naturaleza fizo auer comixti3n carnal entre los animales. Et porque nunca puede auer mouimiento alguno sin prinçipio mouiente, fue neçessario que para la comixti3n carnal la qual era en los animales así como camino para engendrar ouiesse algund prinçipio ençendiente o inclinante ¶Este prinçipio es el amor, por el qual todas animalias perfectas con grande impetuosidad se mueuan a la comixti3n carnal. »⁶³

Tel est le décrochage majeur par rapport au naturalisme "orthodoxe", un décrochage droit venu de la rhétorique fallacieuse de Juan Ruiz. De même que dans le *Buen amor*, la prétendue argumentation aristotélicienne est faite pour aboutir à l'affirmation « ove de las mugeres a las vezes grand amor », ici les arguments finalistes s'effritent quelque peu, on admet l'existence chez l'individu d'une force, le dépassant et le poussant à s'accoupler « todo tienpo, sin mesura, cada que puede », qui ne s'appelle qu'amour. Toute l'audace est là, dans le fait de nommer ce désir "amour". C'est dans cette appellation que se trouve la "manipulation" *sui generis* du Tostado. Ce n'est pas ce que dit la tradition. Aristote et ses commentateurs, d'un côté, Hippocrate, Galien et les salernitains, de l'autre, peuvent appeler ce désir libidinal naturel de multiples manières — *vis generativa, passio venereorum...* — mais pas "amour". Car, qu'est-ce que l'amour? L'idée aristotélicienne de l'amour est, au Moyen Age, celle qui a été établie par la morale thomiste. Il est la première est la plus forte de toutes les passions du concupiscible, le plus grand désir de bien éprouvé à l'égard d'un objet. Nous sommes amoureusement portés vers un être ou un objet extérieur par la conscience que nous avons du bien qu'il enferme, en lui-même ("amour d'amitié") ou pour nous-mêmes ("amour", proprement dit)⁶⁴. En tant que passion de l'âme, l'amour est du ressort de la philosophie morale, mais il n'a, de ce point de vue, aucun fondement physiologique. En effet, il n'est qu'un état affectif conditionné par la présence d'un objet extérieur. Cela signifie que l'amour, tel qu'il est décrit par Aristote et saint Thomas, n'a rien à voir avec ce principe physiologique, universellement et constamment présent chez tous les animaux, par lequel est assurée la conservation. Il en est de même pour les discours scientifiques, en particulier médicaux, dans lesquels la notion d'amour n'apparaît pas pour qualifier l'instinct de reproduction⁶⁵. Seul lorsque, chez l'homme — et uniquement chez l'homme —, le

⁶³ Ibid., fol. 17r b.

⁶⁴ Cf. Saint Thomas, *Summa theol.*, I^a, I^{ae}, qu. 25, art. 4. Concl. Cité par Etienne GILSON, *Saint Thomas moraliste*. Paris : Vrin, 1974, p. 127.

⁶⁵ Ce que nous affirmons exige d'ores et déjà une précision, même si la question sera abordée plus dans le détail dans notre chapitre sur le "discours médical". Bien sûr, il arrive que les naturalistes et les médecins parlent d'amour, mais ce n'est jamais dans le sens de la naturelle *passio venereorum* par laquelle s'exprime la *vis generativa* et qui concerne autant les hommes que les animaux. Il apparaît clairement que ce que le Tostado appelle ici "amour" n'est rien d'autre que cette *passio venereorum*

désir sexuel produit une perturbation des facultés perceptives et judicatives de l'âme qui se transforme en obsession, on peut parler, métaphoriquement, d'une forme d'amour, tout à fait concrète, qui est l'amour "héroïque". Mais le simple instinct biologique ne peut pas être identifié à l'amour dans ce sens si général dans lequel l'emploie le Tostado.

Dès lors, il nous faut penser que cette assimilation du désir sexuel, par lequel s'effectue la conservation de l'espèce, au sentiment amoureux n'est pas tout à fait innocente dans la plume de quelqu'un comme le Tostado, doté d'une bonne formation scolastique. Il convient, pour comprendre une telle démarche, de revenir sur la prétendue indépendance du petit traité sur l'amour charnel. Si on considère les premiers chapitres du *Breuilquio* sur l'amour (ch. 4 à 9), on s'aperçoit que le Tostado y développe une conception purement aristotélico-thomiste de l'amour. L'amour est passion du concupiscible, plus fort que la colère... En outre, s'il parle de l'aspect "naturel" de cet amour, ce n'est qu'au nom de sa généralité, de son universalité. Pour le Tostado, comme pour d'autres, la Nature se confond avec le Tout. Quelque chose qui concerne toutes les espèces animales est nécessairement naturel. L'amour est donc une passion naturelle qui nous fait désirer le bien d'un objet extérieur. Soit. Mais, est-il dit quelque part qu'il est ce mouvement irrésistible introduit par la nature chez les animaux pour que les mâles se ruent impétueusement sur les femelles afin de conserver l'espèce? Assurément pas. Certes, il est question, à un moment donné, d'amour charnel, comme étant l'une des manifestations de l'amour (au même titre que l'amour pour la terre natale, ou celui pour le boire ou le manger...), mais il n'est vu que sous l'angle du plaisir, du fait d'une très libre adaptation d'un passage aristotélicien de l'*Ethique* (livre VII), au sujet de l'aptitude des êtres sensibles à percevoir les plaisirs⁶⁶. Rien donc de bien concluant. Et pour cause. On l'a vu avec le schéma de composition du *Breuilquio*, cette partie (les chapitres 4 à 9) est faite de *conclusiones* magistrales, c'est-à-dire une synthèse scolastique tirée des *auctores* choisis pour la *lectio*. Quels *auctores*? Dans le cadre d'un cours de morale sur les passions, Aristote et Thomas. Quels textes? L'*Ethique* et la *Somme*.

Les choses sont bien différentes dans le petit traité. Ce n'est plus un cours, avec ses *conclusiones*, mais un texte oratoire aux sources libres, maniées avec toute latitude pour prouver le propos d'une manière brillante. Peu importe que le *sensus*

(« Este principio es el amor, por el qual todas animalias perfectas con grande impetuosidad se mueuan a la comixtion carnal »). Pour les "scientifiques", l'*amor* ne peut être qu'humain. Il n'est conçu que comme pathologie, que comme *ægritudo*. Nous y reviendrons.

⁶⁶ Cf. *Breuilquio*, ch. 4, fol. 4v a, et ch. 9, fol. 6r a.

litteralis y soit malmené pourvu qu'on paraisse convaincant et, surtout, que l'on plaise. Et là, on n'est plus dans la mouvance scolastique des cours, mais dans celle des divertissantes "fictions" des poètes anciens. « Fingieron los poetas antiguos », c'est ainsi que sont introduits *propter amorem* les *exempla* mythologiques. Et là, le naturalisme sexuel du *De Anima* ne sert qu'à apporter une caution scientifique aux libidineuses histoires d'Ovide ou de Virgile... qui font les régals des jeunes collégiens de San Bartolomé. Un exemple. On démontre, par les arguments naturalistes, que les ardeurs sexuelles frappent autant les animaux que les hommes, des ardeurs qu'on a appelées "amour". La preuve qui en est donnée n'est autre que littéraire, à tel point qu'on se demande si toute la construction théorique ne sert pas à introduire les exemples littéraires. C'est le cas du bestiaire amoureux virgilien, tiré des *Géorgiques*. Les bêtes s'entretuent pour obtenir la femelle convoitée, alors, en vertu de la *scala naturæ*, pourquoi pas les hommes? :

« Esto se prueua por las guerras que han entre sí los toros por las vacas et algunas vezes se fieren duramente et se matan. Et en todas las otras maneras de animalias semejantes cosas prouamos. De esto dize Virgillio en el terçero de las *Georgicas*, "todo linaje de ombres & de fieras que está en la tierra & el linaje de los cauallos & de los ganados et de las pintadas aues caen en fuego de amor crudo, ca todos tienen vn amor"⁶⁷ et después de esto dize : "el puerco montés cae en este amor, et aguza los dientes & caua la tierra et frega las costillas a los áruoles et faze duros sus onbros para feridas aquí et allí los feriendo"⁶⁸. Et después de esto dize que este mismo fuego de amor está en los ombres, et de esto non es de espantar diziendo : "non es cosa grande que los ombres mançebos fagan estas cosas, a los quales el amor muy crudo buelue fuego en los huessos"⁶⁹. Et ansí commo este exçellente entre los poetas determina, non es de marauillar que los mançebos suffran aguijones muy crueles et locos & que más duramente et con mayor ímpetu se mueuan que las bestias, a lo que la naturaleza les inclina. »⁷⁰

On imagine l'hilarité d'un auditoire composé de « mançebos », en accord avec l'entourage direct de notre auteur qui, en 1435, ne devait avoir pas plus de vingt-cinq ans. De même, on cherchera d'autres preuves de cette "folie cruelle" qui frappe, tout particulièrement les jeunes (collégiens?), en faisant appel à Ovide, les *Métamorphoses*, les *Héroïdes* et les *Remedia amoris*, mais aussi aux tragédies de Sénèque. Manifestement, nous sommes très loin du ton magistral des autres chapitres. Le « philosopho » et le « santo doctor » n'ont plus leur place dans un tel discours.

⁶⁷. *Georg.* III, 242-244.

⁶⁸. *Georg.* III, 255-257.

⁶⁹. *Georg.* III, 258-259.

⁷⁰ *Breuilquoio*, fol. 17v a.

Le traité sur l'amour charnel relève donc d'un contexte culturel fort différent de celui des chapitres qui le précèdent dans le *Breuilquio*. Un contexte qui associe les sources littéraires classiques — celles des cours de « poetria » plutôt que de morale — à un esprit ludique auquel n'est pas étranger une certaine forme de facétie littéraire universitaire⁷¹. Dans ce contexte, les conceptions naturalistes sur la génération, comme dans le *Buen amor*, font vite l'objet d'une manipulation rhétorique pour faire glisser le discours de la physiologie à l'érotique. Dès lors, la facétie peut bien se déployer, sous couvert des *auctoritates* des poètes érotiques latins. Le mélange des deux registres devait produire un sourire chez ceux qui pouvaient déceler l'espèce d'imposture qu'il y avait à appeler ouvertement "amour" la *vis generativa*, l'instinct de conservation décrit par les physiologues "naturiens". Cette forme de facétie n'allait pas rester isolée. Cette inspiration classique et cet esprit ludique sont ceux que nous retrouvons dans d'autres textes, issus du même contexte. C'est le cas du *Tratado de amor*, attribué à Juan de Mena, dont Carlos Alvar pense qu'il a pu être rédigé pendant les études salmantines du poète cordouan⁷², c'est-à-dire à peu près au moment où le *Breuilquio* a vu le jour. Ce sera aussi le cas du *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* (circa 1475) dont les ressemblances avec le *Breuilquio* lui ont valu une attribution par la critique au Tostado, et aussi, un peu plus tard, la *Repetición de amores* de Lucena (circa 1497). Evidemment, une telle descendance n'est pas attribuable aux longs développements du Tostado sur l'amitié aristotélécienne, ni à ses considérations sur l'amour des parents et des fils, ou la terre natale. Il est clair que c'est au traité sur l'amour charnel qu'on la doit. L'existence parallèle du *Tratado de amor* de Mena prouve bien, pour autant qu'il s'agisse d'une oeuvre universitaire du poète, que la décennie 1430-1440 a été le point de départ, à l'université de Salamanque, d'un intérêt, vivant jusqu'à *La Célestine*, pour la théorie amoureuse; un intérêt qui, en contraste avec la théorie aristotélico-thomiste enseignée dans les cours de morale, s'est manifestée par une série de jeux littéraires mêlant facétieusement les doctrines des « naturelles » et les fictions poétiques des classiques. Le *Breuilquio* porte bien les traces de ce contraste. Et, étant donné que l'on s'accorde à dire que le traité sur l'amour charnel a été rédigé à une date antérieure aux autres chapitres, on peut même faire l'hypothèse qu'il s'agit d'un texte du Tostado étudiant, alors que la vision thomiste de l'amour des premiers chapitres serait déjà un

⁷¹ Pedro Cátedra se demande si les relations du Tostado avec le très courtois entourage de Jean II ne sont pas aussi à l'origine de cette ouverture du traité sur l'amour charnel à des sources littéraires chères à l'érotique courtoise : « ¿Es el patronazgo de Juan II y las relaciones con su corte que mantiene el maestro salmantino las que modelan estos últimos juicios sorprendentes en uno de su profesión? » (*Amor y pedagogía*, éd. cit., p. 55).

⁷² Cf. Carlos ALVAR, « A propósito del *Tratado de amor* atribuido a Juan de Mena », in *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. Valence : Université, 1992, p. 159-165.

travail d'enseignant. On sait maintenant quel est l'esprit des chapitres 35 à 42 du *Breuilquoio*. On ne s'étonnera pas d'y trouver une théorie de l'amour directement axée sur la force du plaisir.

c) L'« aguijon de delectación »

Le deuxième volet de l'adaptation tostadienne des arguments naturalistes est la théorie du plaisir, d'un plaisir que notre auteur considère comme un "mystère" : « avn fue otro non pequeño misterio en esto del amor, [...] conuien a saber, el grande aguijon de delectación »⁷³. A nouveau, les données physiologiques sont directement ramenées à la problématique amoureuse. Il s'agit d'un mystère « en esto del amor », c'est-à-dire, le côté énigmatique du plaisir tient à son rapport à l'amour. Il est vrai que sur un plan strictement physiologique, il n'y a pas lieu de le considérer comme un mystère. Les animaux, dotés d'une âme sensitive, sont tous soumis, Aristote *dixit* au livre VII de l'*Ethique*, à l'influence des délectations. De même, Galien a fait état de parties de l'épiderme spécialement sensibles au plaisir. Le mystère vient de ce que ce plaisir soit inhérent à l'amour, enfin, à ce que le Tostado appelle ici amour, c'est-à-dire le désir sexuel. Pourquoi est-ce un mystère?

Essentiellement, par sa singularité. Tous les autres actes naturels courants se font en fonction d'eux-mêmes, sans qu'on soit poussé à les réaliser par une force de délectation supplémentaire. C'est le cas du boire et du manger. Selon un raisonnement aristotélicien, nous sommes portés vers les aliments par la faim et non pas directement par l'attrait de la délectation. Ce n'est qu'indirectement que nous y trouvons un plaisir : il s'agit donc d'un plaisir *accidentel*, lié à la particularité et l'état de la substance. Cela signifie que le plaisir n'entre pas en ligne de compte dans la détermination de la cause finale de l'acte, qui est toujours la conservation de l'individu. Or, comme le Tostado l'a déjà évoqué, l'une des particularités de la « comixtion carnal » est qu'elle peut échapper à sa finalité. D'aucuns s'accouplent pour autre chose que la conservation. Et c'est là que se trouve le mystère. L'acte vénérien est le seul acte naturel dans lequel, par le biais du principe attractif du plaisir, l'accident soit identifié à la finalité⁷⁴. La Nature a mis à la disposition des animaux tous les moyens d'un leurre, celui qui consiste à vouloir réaliser cet acte pour une autre raison que celle qui consiste à assurer naturellement la conservation

⁷³ *Breuilquoio*, fol. 17r b.

⁷⁴ « En todos los otros actos comunes, si paremos mientes, la naturaleza non puso aguijon atractivo de delectación » (id.).

de l'espèce. Ainsi, en dehors de toute autre finalité, le plaisir peut être une cause finale suffisante de l'amour :

« de todos los grandes deleytes de la corporal substancia la naturaleza puso aqui vno porque *avnque otra cosa non ouiesse* se mouiesse las animalias a engendrar *por desseo de experimentar la delectacion* que esta en la carnal comixtion. »⁷⁵ (souligné par nous)

Les animaux peuvent donc être poussés à réaliser ce qui permet la conservation de l'espèce par le simple attrait du plaisir. Ce n'est là qu'une conséquence de l'idée aristotélicienne selon laquelle la Nature ne fait rien en vain. Si le plaisir peut passer, chez les créatures, pour une finalité en soi, ce n'est que pour mieux les pousser à assurer l'authentique finalité, la conservation. Le Tostado ne fait ici que reproduire la thèse médicale de la finalité biologique du plaisir sexuel. Comme l'indique Galien⁷⁶, étant donné que les créatures n'ont pas une sagesse suffisante pour comprendre la nécessité de la conservation de l'espèce, la Nature a mis la plus grande de toutes les délectations précisément dans l'acte par lequel cette conservation peut être assurée. La plupart des médecins médiévaux reprennent ce raisonnement galénique qui leur permet d'ailleurs de concilier physiologie et morale. A partir du présupposé moral que les parties génitales sont indécentes, voire dégoûtantes, on considère que c'est grâce à l'immensité du plaisir que l'on fait abstraction de l'« abomination » que représente le coït⁷⁷. Le Tostado semble partager cette idée, quand il affirme que, sans ce principe inclinant au plaisir, les animaux se déroberaient à leur tâche procréatrice, et, tout particulièrement, l'homme, dont il pense, par ailleurs, que la raison est un frein à la concupiscence⁷⁸ :

« Si non ouiera en este acto algund aguijon de mayor deleyte que en los otros comunes, muy pocos de los animales, mayormente los ombres, se mouerian a engendrar »⁷⁹

Les impératifs naturels dissipent les contraintes morales, suspendent même les consignes de la raison. C'est un empire des sens que la Nature cautionne, n'en déplaie à la morale et à la raison.

⁷⁵ Id.

⁷⁶ Cf. *De l'utilité des parties du corps*, l. XIV, c. 9, éd. cit. [cf. *supra*, note 19, p. 435], p. 113-114.

⁷⁷ Cf. le *Viaticum* de Constantin l'Africain, que le Tostado pouvait consulter à l'université de Salamanque : « Deus ad animalia genera existenda creavit membra unde essent procreanda. Quibus proprie virtutem indidit naturalem ex qua multum delectari possent et operari in ipsis membris animalibus et amabilem fecit cum maxima concupiscentia et desiderii et in coytu admirabilem dedit delectationem et inseparabilem, ut genus eorum reparetur ne forte abhominatio coytu ab animalibus generatio ammitteretur » (Lyon, 1510, li. VI. Cité par JACQUART et THOMASSET, *op. cit.*, p. 111).

⁷⁸ Cf. fol. 17v a : « esso mismo las bestias que non pueden seer rretenidas por alguna rrienda de rrazon... »

⁷⁹ *Breuilquio*, fol. 17r b.

En effet, la "bride" de la raison est vite rompue par la "férocity" de ce désir que le Tostado appelle amour. C'est ainsi que notre auteur explique et justifie la force de l'amour. Et, à nouveau, les contenus culturels semblent subir une espèce de manipulation. Le Tostado précise que l'amour est la plus véhémence de toutes les passions. Certes, Thomas le dit aussi, mais en vertu de la force du Bien. C'est parce que l'amour recherche le bien qu'il a le plus de force. Or dans le prétendu discours naturaliste du Tostado, le plaisir est mis à la place du Bien. La force de l'amour n'est autre que celle du plaisir, idée qui ferait sursauter non seulement Thomas, mais aussi les idéalistes de l'amour courtois pour qui la noblesse du désir amoureux est entièrement à l'opposé de la violence animale — celle de l'*anima sensitiva* — de l'appétit sexuel. Cet amour-là est celui des "ânes" de Célestine. Et, en effet, le Tostado parle, à la lumière de Virgile, dans un passage que nous avons déjà cité (p. 456) des taureaux, des chevaux, des oiseaux, et des étonnants agissements du « puerco montés », tout en précisant qu'il n'y a pas de différence entre ces animaux et les hommes :

« Et quanto a esto non entendemos auer alguna diferencia entre nos & todas las otras animalias, ca ansi commo *la loca et sin rrazon impetuosidad del amor* mueue a nos quasi por fuerça a carnal comixtion, esso mismo las bestias que non pueden seer rretenidas por alguna rrienda de rrazon avn mas fuertemente et con mayor impetu seran mouidas. »⁸⁰ (souligné par nous)

Contrairement aux distinctions de Célestine au sujet de la délectation (« Este es el deleyte, que lo ál... »⁸¹), le plaisir dont il est question ici est autant animal qu'humain, et nul doute pour le Tostado, qu'il équivaut à l'amour : « *la loca et sin rrazon impetuosidad del amor* ».

Dans un certain sens, on croitait entendre Martínez de Toledo et sa conception de l'« amor desordenado ». Cependant, la grande différence entre les deux auteurs, dans laquelle réside la manipulation tostadienne, est que pour Alfonso de Madrigal, cet amour est absolument "ordonné", dans les deux sens du terme — l'organisation et l'obligation — par la Nature. Le discours naturaliste n'est, en fait, "officiellement" acceptable, par exemple, pour un Martínez de Toledo, que parce qu'il ne parle pas de l'« amour » mais de données physiologiques dont la finalité est, en outre, en accord avec le *crescite et multiplicamini* de la Bible. Il y a amour « desordenado » dans la mesure où l'homme, et rien que l'homme, entend placer ses actes dans un autre ordre que l'ordre moral — celui de la liberté de pécher ou non. Or, selon Martínez de

⁸⁰ Ibid., fol. 17v a.

⁸¹ Cf. *Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*. Ed. de P. RUSSELL, Madrid : Castalia, 1991, p. 262.

Toledo, c'est de cette manière qu'usent du "savoir" ceux qui cherchent à justifier leur luxure, en appelant à la nature, aux étoiles⁸²... En ramenant l'amour à l'impétuosité de la *vis generativa*, le Tostado ne fait pas autre chose. Rapporté à l'*ordre*, obligatoire, de la Nature et non à celui, volontaire, de la morale, l'amour devient « desordenado », dans l'acception de Martínez de Toledo. Cet "ordre de la délectation" qu'est l'amour charnel, pour le Tostado, du fait de la continuité qu'il ne cesse d'affirmer entre l'animal et l'humain, empêche tout discours moral sur l'« amour ». Ainsi, avec cette confusion entre plaisir naturel et amour, le Tostado, consciemment ou non, développe les arguments les plus couramment invoqués par les luxurieux pour justifier leurs débordements⁸³. Or si le Tostado avait voulu éviter toute ambiguïté, il aurait pu, comme les moralistes de son temps, mettre cette frénésie des plaisirs vénériens sur le compte de la part d'irrationnel, d'animalité, de néant qui se trouve en l'homme. Loin de réagir ainsi, il va déterminer la supériorité, aussi bien qualitative que quantitative, sur celui des animaux de l'amour proprement humain.

⁸² L'idée traverse le *Corbacho* et se trouve même dans son projet : « ...reprobando la comun manera de fablar de los fados, venturas, fortunas, signos e planetas, reprobada por la sancta madre iglesia e por aquellos en que Dios dio sentido, seso e juicio natural, e entendimiento racional. Esto por quanto algunos quieren dezir que si amando pecan que su fado o ventura ge lo procuraron » (*Arçipreste de Talavera*, éd. cit., p. 62).

⁸³ Les luxurieux utilisaient deux arguments majeurs pour se justifier. D'une part, le *crescite et multiplicamini* (« no hay dicho de la Escritura que los lujuriosos hayan esgrimido con mas fervor y pertinacia », F. RICO, art. cit., p.183) et, d'autre part, les arguments naturalistes des philosophes. Au sujet de l'Archiprêtre de Hita, F. RICO précise : « no se proponia hacer de su criatura un aristotélico heterodoxo que, por serlo, se inclinaba a la lujuria, sino un lujurioso que quería justificarse 'filosóficamente' (un tipo no disímil de los goliardos — tan caros a Juan Ruiz — que algún contemporáneo tildaba de averroístas) », art. cit., p. 192.

B. L'amour humain

1. La beauté de la femme et la foudre de l'amour humain

a) Amour et beauté

L'amour humain est-il, pour le Tostado, ce désir maîtrisé, apprivoisé dont parlent les auteurs courtois? Assurément pas. Si l'amour, en tant que recherche du plaisir, est chez les animaux une force extrêmement violente, il ne peut qu'être encore plus véhément chez les hommes :

« muchas cosas hay en el ombre que a este sin tieno de amor fazen ençender & arder las quales non hay en las bestias. »¹

Il y a donc une dimension purement humaine de l'amour. Cela ne veut pas dire pour autant qu'on sorte des considérations "naturalistes", car, comme le précise le Tostado dans maints passages du *Breuilloquio*, l'amour est une "passion naturelle", même dans son versant humain. Or cette dimension de l'amour nous intéresse au plus haut degré. On a pu penser jusque-là que l'amour impétueux dont parle le Tostado est le propre de l'irrationnel, des âmes végétatives (conservation) et sensibles (plaisir). L'amour propre à l'homme est donc celui qui passe par des facultés que les animaux n'ont pas, « las quales non hay en las bestias ». De la végétative et de la sensitive on passe donc à l'âme humaine, une âme humaine qui est conscience, connaissance, pensée :

« Ca si las bestias se mueuen a carnal comixtion con este amor, este mouimiento çiego es porque non se mueuen de si mismas, mas el impetu del amor sin sentido las lieua & non cognosçen lo que aman, mas mouimiento que rresçiben así commo sin pensamiento lo sienten. »²

Ce texte met parfaitement en opposition l'âme qui n'est que végétative et sensitive et l'âme rationnelle. Les termes choisis évoquent directement tout le jeu d'oppositions qui différencient l'homme des autres créatures. L'amour des animaux n'est que sentiment (« lo sienten »), un sentiment passif (les animaux sont mus), aveugle (on parle bien de l'oeil de la raison) parce qu'involontaire, indépendant de la spécificité de son objet qui reste inconnu (« non cognosçen »). L'amour animal se caractérise donc par des "manques", toutes ces "choses", selon le texte du Tostado, qu'il y a en l'homme et qu'il n'y a pas "chez les bêtes" : absence de mouvement volontaire, absence de connaissance, absence de pensée, absence de sens. Le Tostado se sert de la définition de l'âme humaine du *De Anima* pour déterminer négativement (mais

¹ *Breuilloquio*, fol. 17v a.

² Id.

determinatio est negatio), *a contrario*, l'amour animal. Dès lors, l'amour proprement humain peut être ce que l'amour animal n'est pas.

On peut bien deviner, après ce qui a été dit, quelles sont les caractéristiques de l'amour humain : conscience, pensée, connaissance... Ce sont là des données inhérentes à l'âme humaine. En fait, le Tostado veut mettre l'accent sur une opposition beaucoup plus importante et qui découle, bien sûr, de la présence en l'homme de toutes ces facultés. Il s'agit de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'impossibilité et la possibilité de singulariser l'objet extérieur. C'est là que se trouve l'essentiel. L'animal ne fait pas de différences *qualitatives* entre les objets extérieurs, faute d'une faculté judicative complète (il reconnaît seulement ce qui peut ou non lui nuire). C'est pourquoi son amour ne peut être qu'un mouvement venant de l'« intérieur », ce que le Tostado appelle « la çentella de dentro » (fol. 17v b). En revanche, l'amour des hommes est entièrement porté vers l'extérieur, vers la singularité de l'objet extérieur. L'affirmation est cruciale pour deux raisons. Elle permet, d'une part, au Tostado d'intégrer sa vision de l'amour charnel à la théorie générale, aristotélico-thomiste, des passions, selon laquelle celles-ci sont des mouvements de l'âme provoqués par un objet extérieur particulier. D'autre part, cette affirmation replace les doctrines du Tostado dans le contexte de la tradition amoureuse médiévale, celle qui fait de la beauté la cause première de l'amour :

« A los ombres non solamente esta la çentella del fuego del amor sin tiento & aguijon de deleyte mas algunas vezes la fermosura de la figura de la cosa amada, de lo qual se sigue que algunas vezes los ombres non de ençendimiento³ de çentella carnal mas de sola vista o ymaginaçion de figura muy exçellente al desseo de la carnal comixtion se mueuan. »⁴

Comme dans d'autres passages, le Tostado joue sur deux registres, celui de la culture "savante", l'aristotélisme, et celui des traditions littéraires. En effet, la *littera* de ce texte du *Breuilloquio* renvoie à un passage de l'*Ethique* d'Aristote, dans lequel Aristote précise, incidemment, que « le plaisir causé par la vue de l'être aimé est le commencement de l'amour »⁵, idée que saint Thomas reprend aussi dans la *Somme théologique* dans le cadre de son analyse des passions (I^a, I^æ, qu. 27, a. 3). Mais, par ailleurs, cette affirmation est aussi le point de départ de la phénoménologie amoureuse. La nécessité de trouver un "objet plaisant" pour aimer est le premier temps de l'*ars* ovidien. Mais l'expression « la fermosura de la figura de la cosa

³ Nous corrigeons, avec Pedro Cátedra, la lecture du ms. : « ençendimiento » pour « entendimiento ».

⁴ *Breuilloquio*, fol. 17v a-b.

⁵ *Ethique à Nicomaque*, IX, 5, 1167a 3. Ed. de J. TRICOT. Paris : Vrin, 1987, p. 448.

amada » rappelle surtout les termes avec lesquels André le Chapelain définit, d'entrée de jeu, l'amour dans le *De Amore* :

« Amor est passio quædam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formæ alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utriusque voluntate in ipsius amplexu amoris præcepta compleri. »⁶

L'idée que l'amour entre par les yeux, à la vue de la beauté féminine, est sans doute le *locus classicus* le plus répandu, au bas Moyen Age, en matière de théorie amoureuse. Mais c'est avec fidélité que le Tostado reproduit la définition donnée par André. La « vista o ymaginacion » reprennent donc, terme pour terme, la *visio* et la *cogitatio* du *De Amore*. De même, gêné par la polysémie de *forma* ("figure", en général, mais "beauté" en particulier), le Tostado choisit une périphrase, « la *fermosura* de la *figura* ». La fidélité au texte d'André ainsi qu'aux conceptions amoureuses qui en découlent — celles qu'on appelle "amour courtois" — s'arrêtent là. Le Tostado réadapte les affirmations de départ à la particularité des terrains glissants dans lesquels se meuvent, et s'enlisent parfois, ses argumentations. Chez André, ce mouvement *ex visione...formæ alterius sexus* concerne surtout l'âme. Le désir qu'il met en place est un désir de l'âme, c'est-à-dire du coeur. Il faut que l'homme désire la beauté avec le coeur : *concupiscere corde*⁷. Ce désir débouche, dans le système d'André, sur une idée fondamentale pour l'amour courtois qui est le principe de la communication. *Concupiscere corde*, c'est aller vers l'autre, appeler l'autre afin de constituer une communauté de volontés. Les "commandements de l'amour" ne peuvent se réaliser que *de utriusque voluntate*. C'est pourquoi la concrétisation de ce désir n'est autre que l'étreinte (*amplexus*) qui signifie, métaphoriquement, l'accord des volontés. Dans la tradition courtoise, la beauté appelle des sentiments beaux et purs. La vision de la beauté ne produit que le désir de l'*amor purus*. Que nous dit le Tostado? Exactement le contraire. La *forma alterius sexus* ne fait que redoubler un appétit sexuel, déjà passablement furieux dans son état animal et aveugle. Du *concupiscere corde* on passe au *concupiscere corpore*. Le désir n'est point pur et spirituel, mais bel et bien charnel, le « desseo de la carnal comixtion ». Le Tostado ne cesse donc d'utiliser toutes les données culturelles à sa disposition pour affirmer l'identification de l'amour à l'acte vénérien. On l'a vu avec la *vis generativa* naturelle;

⁶ *De Amore*, I, 1. « L'amour est une passion naturelle qui naît de la vue de la beauté de l'autre sexe et de la pensée obsédante de cette beauté. On en vient à souhaiter par-dessus tout de posséder les étreintes de l'autre et à désirer que, dans ces étreintes, soient respectées, par une commune volonté, tous les commandements de l'amour ». Ed. de C. BURIDANT. Paris : Klincksieck, 1974, p. 74; Ed. espagnole bilingue d'Inés CREIXELL VIDAL-QUADRAS. Barcelone : Quaderns Crema, 1990, p. 54.

⁷ *Loc. cit.*

il en est maintenant de même avec la beauté. La femme *aptam amori et suo formatam arbitrio* d'André devient, chez le Tostado, la « fenbra plazerera » de Juan Ruiz qui est davantage que *delectabile*; elle est censée fortifier l'amour charnel (*ad libidinem...*). En outre, si, chez André, le désir est communion, ici, du fait de son versant purement libidinal qui, on le rappelle, est inhérent à la nature animale de l'homme, il est fondamentalement individuel. On l'a parfois précisé, au cours de notre recherche, l'amour humain est, pour le Tostado, l'un des principaux opérateurs d'individualisation. Il ne se porte vers l'extérieur que pour mieux faire ressortir l'individualité de son intériorité. Caché au plus profond de l'individu, l'amour est "entraille"⁸.

Le Tostado ramène donc l'*ars amandi* d'André à l'amour purement charnel, à l'appétit sexuel. Une telle démarche ne nous surprend plus chez le Tostado. Elle est, d'ailleurs, réaffirmée dans les *Questiones vulgares* :

« es de considerar que los Gentiles pusieron a Cupido por dios, y el no es dios mas es vna grande enfermedad no de nuestra carne mas de nuestra anima: la qual nos dulcemente criamos no curando sanar della. ¶No entendieron otra cosa por Cupido todos los que de el hablaron saluo vn desseo que en nos nasce de gozar delos carnales deleytes con aquellas figuras que en nuestro pensamiento fermosas fueron juzgadas. »⁹

Si on doute encore de la "rationalité" d'un tel mouvement, arrêtons-nous sur les derniers mots cités : « fermosas fueron juzgadas ». Le "jugement" est toujours, pour le Tostado, un acte de l'entendement, comme il le précise dans le *Breuilquoio*, au milieu de son *expositio* de l'*Ethique* d'Aristote¹⁰. L'amour humain est une émanation des facultés rationnelles. Comme chez Juan Ruiz. Dans le cadre littéraire, c'est-à-dire, "poétique", des "généalogies des dieux de la gentilité", Cupidon devient la métaphore du désir amoureux, d'un désir qui est vu comme une *ægritudo*, une maladie morale de l'âme. Cependant, sa manifestation est toute corporelle, puisqu'il est désir des délectations corporelles. Et d'où vient ce désir? *Ex...immoderata cogitatione formæ alterius sexus*. Nous retrouvons donc André. Cette origine de l'amour proprement humain exprimée dans le *Breuilquoio* et dans les *Questiones* est à nouveau réaffirmée dans l'exégèse du Tostado à une *sacra pagina*. Il s'agit de la *quæstio* "Quomodo Sampson semper amabat mulieres philistinas", incluse dans le

⁸ « verdaderamente el amor es fuego sin luz escondido en las entrañas » (*Breuilquoio*, fol. 50r b).

⁹ *Questiones vulgares*, qu. X, chap. LXX. Anvers, 1551, fol. 253r.

¹⁰ « Son esso mismo otros doss prinçipios de humanas operaçiones, conuiene saber, prinçipio para judgar & prinçipio para dessear. El prinçipio para judgar es en nos el entendimiento, & el prinçipio para dessear es la voluntad » (*Breuilquoio*, ch. 88, fol. 44r b).

commentaire du chapitre XVI du Livre des Juges¹¹. Samson préféraient les Philistines aux Israélites tout simplement parce qu'elles étaient plus belles (« Sed dicendum quod movebatur Sampson ad Philistinas potius quam ad Israelitas mulieres quia forte erant aliquæ pulchriores inter Philistinas quam inter Israelitas »). Soit. Mais cette affirmation permet au Tostado de remettre sur le tapis son savoir mi-médical, mi-littéraire sur l'amour humain¹². Selon ce savoir, que les Philistines fussent plus belles était une raison largement suffisante pour en tomber amoureux, plutôt que des Israélites. D'abord, parce que Samson était impétueux et jeune, « mançebo » comme les amoureux que le Tostado compare au « puerco montés », dans le *Breuilquoio*, et que l'impétueuse jeunesse — les *Questiones* le disent aussi — affectionne encore plus les charmes de la beauté féminine (« Et cum iuvenis esset et fervens movebatur in pulchritudinem... »). Dès lors, l'amour de Samson n'a plus rien à voir avec la naturelle *passio venereorum* de la *vis generativa*, c'est-à-dire le désir d'« évacuer les superfluités sous l'effet du chatouillement de la chaleur vénérienne » (Tostatus dixit), désir pour l'assouvissement duquel n'importe quelle femme, Israélite ou pas, pouvait faire l'affaire. Ce n'est donc pas un désir naturel et donc "animal", mais bien plutôt humain trop humain, exclusivement causé par la beauté :

« Ista autem passio fit non ex desiderio naturæ ad evacuandum superfluum propter titillationem caloris venerei, quia amor cum qualibet expleri potest, sed ex sola apprehensione formæ, quia illa forma videtur ei jucunda, et nulla alia mulier, etiam si sit nimis speciosa etiam plusquam illa, placebit. Omnes enim repudiabuntur propter illam quæ tali amore diligitur. »

Voilà donc l'amour du Chapelain érotisé à outrance par le biais du discours médical et des exemples tirés des auteurs latins.

Nous citons les *Questiones* et la *questio* sur Samson, non seulement pour montrer qu'il y a, chez le Tostado, une certaine forme de continuité dans les considérations vénériennes sur l'amour et dans sa manière d'adapter des référents culturels pour les justifier. Il y a aussi le fait que ces deux textes ont sans doute été beaucoup plus lus que le *Breuilquoio*. Or cette adaptation libidinale des arguments esthétiques de la phénoménologie amoureuse a donné lieu à une figure que l'on connaît bien à la fin du xv^e siècle, celle du faux amoureux, celui qui se sert des prémisses de l'amour courtois pour manifester un amour qui n'est rien d'autre

¹¹ Cf. *Opera*, X, q. VII. Nous citons le texte à partir de l'édition de Pedro CATEDRA, en appendice de son *Amor y pedagogía...* (p. 189-190).

¹² Nous disons mi-médical, mi-littéraire parce que les affirmations du Tostado sont certes celles des médecins (« Est enim quædam passio quam medici amorem hereos vocant ») mais aussi le résultat des lectures classiques dont témoigne le *Breuilquoio*. Après avoir cité l'exemple de Phèdre, le Tostado précise : « Et sic de aliis innumeris de quibus apud poetas et historiographos magna enarratio est ».

qu'appétit sexuel. Le meilleur exemple, c'est bien entendu, Calixte, qui joue à Mélibée l'un des dialogues du *De Amore*¹³ pour inscrire ces sentiments dans la "pureté" de la courtoisie, alors que la prétendue "beauté" de Mélibée, que Calixte loue hyperboliquement, est en fait la cause de sa concupiscence. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'attitude de Calixte, à la lumière d'un texte quelque peu postérieur (1515) du docteur López de Villalobos, ami de Rojas. Il s'agit du *Prologo sobre ciertas sentencias del autor*, publié à la suite de sa traduction de l'*Amphitryon*, et qui constitue un petit traité sur l'amour en dix chapitres¹⁴. Il y est fait état d'un « amor fingido » dont usent les gentilshommes oisifs pour abuser les femmes, en guise de passe-temps, en se faisant passer pour des amoureux purs¹⁵, ceux qui sont — comme Calixte et comme les hommes dont parle le Tostado — entièrement obnubilés par la "beauté de la figure" de la dame aimée¹⁶ et qu'on appelle couramment des fous. Mais chez les « fingidos » il n'y a aucune folie, mais une simple ruse contre laquelle Villalobos entend mettre en garde les jeunes filles : « Yo confieso que no es loco, sino muy gran burlador a maravilla »¹⁷. Or de tels amoureux feints cherchent à abuser mûs par l'impérieux désir de la délectation, né de la beauté, un désir que Villalobos place sous le signe de l'évidence :

« Cosa muy notoria es que ninguno ama a su amiga sino por el deleite que espera haber con ella; de manera que lo que aqui principalmente se ama es el deleite. »¹⁸

C'est, en tout cas, ainsi, comme une "tromperie", qu'entend l'amour le personnage féminin, Leonida, du très célestinesque auteur des *Coloquios de amor*, Juan Sedeño,

¹³ *De Amore*, I, VI, G : "nobilior nobili". Cf. Alan DEYERMOND, « The Text-book Mishandled, Andreas Capellanus and the Opening Scene of *La Celestina* », *Neophilologus* 45 (1961), p. 218-221.

¹⁴ Cf. *Los problemas del doctor Villalobos* (contenant *Problemas*, *Dialogos*, *Tratado de las tres grandes* et *Comedia de Anfitrión*). Saragosse : Jorge Coci, 1544. Ces oeuvres ont été publiées par Adolfo DE CASTRO, in *Curiosidades bibliográficas, colección escogida de obras raras de amenidad y erudición*. Madrid : B.A.E. t. 36, Rivadeneyra, 1855. Le traité sur l'amour se trouve aux pages 487 à 493.

¹⁵ « ya hemos visto algunos grandes señores que toman los amores por su pasatiempo, y para disimular con ellos los grandes negocios que andan urdiendo, sabenlo tan bien hacer, que quien los viere jurara que están dentro » (F. López de Villalobos, *op. cit.*, éd. cit., p. 489b).

¹⁶ « Los enamorados — les vrais, doit-on préciser — son desta materia : que la imagen de su amiga tienen siempre figurada y fija dentro de sus pensamientos, por donde no pueden ocupar jamas la imaginacion en otra cosa » (ibid., p. 489a).

¹⁷ Ibid., p. 489b. Le docteur ajoute, un peu plus loin : « yo aviso a sus amigas que se guarden dellos, porque vienen a ellas en vestiduras de corderos, y ellos son lobos robadores; en lo que hacen por ellas lo veran, que al verdadero amador ningun servicio es trabajoso, ni hay cosa que le pidan dificultosa o imposible ». Cela signifie que, pour Villalobos, l'amoureux véritable reste l'amoureux courtois disposé à servir la dame jusqu'au bout.

¹⁸ Ibid., p. 488a.

postérieurs au texte de Villalobos, et sans doute influencés par lui¹⁹. Mais ce dernier écrit les pages que nous avons citées avec un amer « desprecio de corte ». Sans doute, ne voyait-il que trop souvent, autour de lui, des prétendus amoureux qui jouaient la comédie de l'amoureux fou, de l'amoureux épris *ex visione et immoderata cogitatione formæ*. Ces amoureux feints qui justifiaient leurs débordements et les excessives manifestations de leur passion à travers les arguments, fort « traídos y llevados » à la fin du xv^e, dont se sert déjà le Tostado pour expliquer la supériorité de la passion amoureuse chez l'homme.

b) Le plus haut "lignage" d'amour

Car, il s'agit bien, dans le *Breuilquoio*, de démontrer que l'homme a toutes les raisons d'être plus libidinal que les autres créatures. La beauté de la « fenbra », que seul l'homme peut distinguer, est la meilleure explication de son prurit de luxure. Ceux qui aiment sans se soucier de l'« excellence » de la beauté n'aiment qu'en raison des inclinations de leur corps²⁰. Les autres, les luxurieux *propter formam*, aiment en raison de l'âme humaine. Et ils peuvent être dits "amoureux authentiques", amoureux au plus haut degré, ce qui nous permet de mieux comprendre pourquoi les « fingidos » de Villalobos cherchent à leur ressembler :

« Los que se mueuen por vista o ymaginaçion de la figura alguna propriamente tienen mouimiento de amor & son propriamente amadores, ca el bien conçebido que es la figura vista & non la çentella de dentro los mueue. »²¹

Dès lors, leur amour ne peut être que beaucoup plus fort. Le Tostado va ainsi jusqu'au bout de son argumentation, manifestement plus "érotique" que "naturaliste".

¹⁹ Il suffit de citer le début du premier colloque, véritable réadaptation de la scène initiale de *La Célestine* : « POLINIDES. — No puedo dexar de hazer immensas gracias a aquel Dios immortal que tal maravilla en ti obró, señora Leonida. LEONIDA. — ¿Por qué, señor Polinides? POLINIDES. — Porque tan perfecta te quiso criar que tú sola eres la que sobre mi vida tienes poderío. Por cierto, grandes fueron las fuerças que en él amor quiso poner. LEONIDA. — ¿Qué tan grandes a tu parecer? POLINIDES. — Tan grandes y tan preeminentes que aviendo sometido todas las cosas que crió al poderío del hombre y aviéndolas hecho para su servicio, sólo éste es el que somete el hombre, a quien todas las cosas son subjectas, al poder de las flacas mugeres. LEONIDA. — Tú dizes verdad, mas ¿cómo verificarás lo que has dicho? POLINIDES. — ¿Más verificación quieres, señora, de ver que sola tu vista con su gran hermosura á podido captivar mi coraçón y enagenarme de mi natural sentido de tal manera que la vida no tengo en nada en respecto del gozo que mi esperança me promete? LEONIDA. — ¿Adónde aprendiste a burlar tan a la clara? POLINIDES. — ¿Por burla tienes lo que digo? LEONIDA. — Por burla lo tengo y engaño me parece, y por lisonja lo juzgo » (Juan Sedeño, *Coloquios de amor y bienaventuranza*. Ed. de Pedro Cátedra. Barcelone : Stelle dell'Orsa, 1986, p. 61-63).

²⁰ « et aquellos que por sola ardiente çentella de crudo mouimiento a complir el corporal desseo son inçitados, el impetu de la figura del amor los lieua. Estos non tienen cuidado de distinguir entre figura exçellente o non exçellente » (*Breuilquoio*, fol. 17v b).

²¹ Id.

Il est aisé de faire résistance à la nature, de mettre les pulsions des âmes imparfaites sous le joug de la raison. Mais comment résister à la beauté, et à la beauté féminine qui plus est? Le Polinides des *Coloquios* de Sedeño le dit bien, et le docteur Villalobos, lui-même précise, à la fin de son traité dans une brève déclaration "pro-féministe", que la beauté de la femme est ce qu'il y a de plus beau sous le ciel :

« otrosi, por la gran hermosura que les fue dada, que debajo del cielo no hay cosa tan deleitable para la vista de los ojos, y para dar gracias al Maestro de tales imagines, como es ver una mujer muy hermosa y bien apuesta »²²

Délectable pour les yeux, et pour d'autres organes précieux, comme l'évoquait déjà l'apostille finale de l'*Arçipreste de Talavera*, dont on se demande encore d'où elle vient²³. Avec tant de « linda dama » par le monde, « ¡guay del cuitado que siempre solo duerme! »²⁴. De même, l'anonyme réponse à Hugo de Urríes, à laquelle on a donné le titre de « Leyes de amor » (« reduze amor dos voluntades... »), tire des préceptes d'André, actualisés par la phénoménologie amoureuse du xv^e siècle, les mêmes conclusions. Il est difficile que l'amour ne surprenne un jeune homme à la volonté libre et au sang fervent, par la simple vue d'une beauté à aimer :

« Amor de subito sin otro precedente conocimiento por medio de sola vista robar las voluntades. Y es aquesta la causa : Vos sabeys plazen a todos naturalmente e mas que ninguna otra cosa las donas, d'entre las quales si una bella e graciada qu'en estremo e presto se comprehende es vista por un mançebo qui con la voluntad suelta con ferviente sangre e con gentil animo va buscando amor, fallado el pedreñal dispuesto e la yesca fina, ninguna maravilla es que presto, con el golpe de solos oios, l'enamorado fuego s'ençienda. »²⁵

Cet anonyme auteur, dont Pedro Cátedra pense qu'il pourrait s'agir de Torroella²⁶, n'est pas bien loin des considérations tostadiennes. On dirait, en effet, que c'est du Samson de la *quaestio* qu'on parle. Comme le Tostado, il place les désirs amoureux au-dessous du coeur (on se souvient du *concupiscere corde* d'André) et même au-dessous du nombril. Mais tout cela est surtout suggéré par le jeu littéraire. Il connote

²² Ed. cit., p. 492b.

²³ Cf. TURON, Mercedes. « La enmienda de *El arcipreste de Talavera* escrita por Martínez de Toledo », RILCE, *Revista del Instituto de Lengua y Cultura Españolas* IV, 2 (1988), p. 99-128, et l'introduction de Marcella CICERI à son édition de l'*Arçipreste de Talavera*. Madrid : Austral, 1991.

²⁴ « Dios lo sabe, que quisiera tener cabe mí compañía para me consolar. ¡Guay del que duerme solo! [...] Mas, con arrepentimiento demando perdón dellas, e me lo otroguen o que quede el libro y yo sea mal quisto para mientras biva de tanta linda dama, o que pena cruel sea. [...] Pero ¡guay del cuitado que siempre solo duerme con dolor de axaqueca e en su casa rueca nunca entra todo el año! Este es el peor daño » (*Arçipreste de Talavera*, éd. cit., p. 306).

²⁵ « Leyes de amor », in *Le chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*, VI. Ed. de Ch. V. AUBRUN. Bordeaux : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, XXV, 1951, p. 24.

²⁶ Cf. *Amor y pedagogía*, éd. cit., p. 84.

exactement ce que le Tostado dénote²⁷. Par exemple, les connotations de la métaphore « el pedreñal dispuesto e la yesca fina » ne font pas de doute à ce sujet²⁸. Le discours courtois de l'Espagne du xv^e siècle n'est peut-être pas aussi idéaliste qu'on le pense²⁹. Songeons à certains *chansonniers* comme celui de Baena ou, d'une manière plus explicite, à celui des *Obras de burla provocantes a risa*³⁰. Doit-on y voir l'influence de textes "universitaires" comme ceux du Tostado et ceux qui l'ont suivi? La question devra être examinée plus dans le détail.

Mais revenons au Tostado. D'où vient la supériorité du désir vénérien issu de la beauté? Avant tout du fait qu'il est une affaire bien plus "élevée" que le désir de la simple nature. Aussi ne peut-on guère lui échapper :

« De lo qual se sigue que mayores & mas crudos mouimientos tengan aquellos que se mueuen por vista de figura exçellente que de aquellos que se mueuen por el impetu de la insania de dentro. Ca contentar a la çentella de dentro, ligera cosa es; mas la vista et ymaginaçion de figura exçellente dize para mientes a cosa mas alta. Et mas propriamente se fallan las condiçiones de los amadores en los que se mueuen por figura exçellente vista o ymaginada que en todos los otros. »³¹

Il y a donc des degrés ascendants de l'amour. Le premier est l'amour de l'âme sensitive, le deuxième celui de l'âme humaine, dotée de la conscience, de la connaissance³² et de la faculté de juger, et qui est le plus élevé, "le plus haut lignage d'amour", selon le Tostado. C'est cet amour-là, et aucunement le premier, qui peut chez certaines personnes (« algunos », dit le Tostado), s'il est excessif, *hyperbolique*, se transformer en pathologie. C'est l'*amor hereos*, dont nous aurons à nous occuper

²⁷ Peut-être la différence entre les textes universitaires sur l'amour et ceux qui se développent dans le contexte de la cour est-elle précisément là. Les idées et les conceptions sont sensiblement les mêmes, mais, dans ces derniers, elles passent par le jeu littéraire, par l'évocation, la suggestion. La manière dont on les présente recherche d'une manière plus directe le sourire des destinataires.

²⁸ La métaphore du frottement de la pierre et de la mèche serait plus drôle pour un lecteur du Siècle d'Or qui pourrait comprendre « pedreñal » dans le sens de "pétrinal", arme portative, entre l'arquebuse et le pistolet, que l'on gardait près du corps. Il pourrait aussi penser au sens figuré de « yesca » (« se toma por el incentivo de qualquier pasison, u afecto. En estilo familiar, y festivo se dice privativamente de qualquier cosa, que excita la gana de beber, y con singularidad de beber vino ». Cf. *Autoridades*).

²⁹ Cf. VAN BEYSTERVELDT, Anthony. *La poesía amatoria del siglo xv y el teatro profano de Juan del Encina*. Madrid : Insula, 1972.

³⁰ Cf. *Cancionero de Baena*. Ed. de José María AZACETA. Madrid : C.S.I.C., 1966 et *Cancionero de obras de burla provocantes a risa*. Ed. de Frank DOMINGUEZ. Valence : Ediciones Albatros Hispanofilia, 1978.

³¹ *Breuioloquio*, fol. 17v b.

³² En effet, le Tostado précise que le fait de connaître la personne aimée accroît l'amour à tel point qu'il peut exister une délectation amoureuse parallèle à celle de l'acte sexuel : « ellos conosçen la que aman et en cognosçiendo se deleytan sin aquel deleyte que es en el carnal ayuntamiento » (fol. 17v b).

plus loin³³ et qui est, en fait, celui dont souffrait le pauvre Samson (« Est enim quædam passio quam medici amorem hereos vocant »). La force de l'amour ne cesse d'augmenter, d'un niveau à l'autre, y compris dans son versant pathologique. Mais, cette force, on ne le répétera jamais assez, n'est rien d'autre que celle qui pousse l'homme à l'acte vénérien. Cette insistance avec laquelle nous répétons cette affirmation est celle du Tostado lui-même. En effet, pour clore sa démonstration sur la supériorité de l'amour humain, il précise à nouveau : « maniffiesto es lo que suso diziamos, conuien a saber, mayor inçitacion et inclinacion tener los ombres para la carnal comixtion que las bestias »³⁴.

c) Universalisation de l'amour humain : désir et chasteté

Une conséquence s'impose alors, qui nous renseigne aussi sur la manière dont le Tostado entend que l'amour est une "force". Ce n'est pas, contrairement à ce que l'on pouvait penser au début du traité du Tostado, le caractère "naturel", et donc universel, de l'amour qui fait sa plus grande force. La *vis generativa* a ses limites, surtout chez l'homme. En inversant une affirmation de Francisco Rico, nous pouvons dire que le « seso » peut vaincre la nature³⁵. S'il n'y avait que cette *vis generativa*, l'homme pourrait parfaitement se passer de chercher à engendrer et partant pourrait vivre sans amour. La *titilatio caloris venerei* est somme toute maîtrisable, ne serait-ce qu'avec un peu d'eau froide. Mais c'est bien parce que l'amour enferme aussi cette dimension humaine dans laquelle le Tostado situe l'amour proprement dit, que ce dernier peut être une force non seulement universelle mais aussi omnipotente. Peut-on vivre sans être assailli par l'amour que suscitent en nous les « fenbras plazenteras ». Assurément pas. C'est au chapitre 40 du *Breuilloquio*, en analysant le "pouvoir général" de l'amour (« su general poderio ») que le Tostado répond à la question. Nulle partie de la terre, nul être humain ne saurait se dire doté du "privilège" d'échapper à ce désir des "actes charnels" :

« Esso mismo el poderio de este amor esta en toda parte del mundo onde non aya amor; et non hay alguno que por algund speçial priuilegio pueda demostrar non seer subjecto al amor, ca a todos ençienden sus llamas »³⁶

³³ « Esso mismo a esta manera pertenesçe el mas alto linaje de amor que hay en todos los amores, segund el qual caen algunos en la passion que llaman los fisicos *amor hereos* » (id.).

³⁴ Id.

³⁵ La phrase de F. RICO est la suivante, au sujet du *Buen amor* : « ...las razones concluyen, para desanudar la trama conla victoria de la "natura" sobre el "seso" » (art. cit., p. 182).

³⁶ *Breuilloquio*, fol. 19r b.

Le Tostado s'appuie, dans ses affirmations, sur le Sénèque "littéraire", celui des tragédies qu'il cite pour expliciter l'idée d'universalité, le caractère résolument cosmique — la terre et le ciel — de cet amour identifié aux désirs sexuels³⁷. Tout, absolument tout est soumis à l'amour charnel : les astres, le ciel, la terre, la mer, les hommes, la nature, les animaux... Comment l'homme, alors, pourrait-il s'écarter de cet amour alors qu'il est l'être qui aime le plus et le mieux, avec le plus de conscience, qui aime comme un dieu? On comprend donc que ce "privilège" d'échapper à l'amour ne soit donné à personne. Seulement, quel est-il, exactement, ce privilège?

On trouve la réponse dans les *Questiones vulgares*, sans doute sous l'influence directe des *Genealogiae deorum gentilium*³⁸ de Boccace que le Tostado reprend, assez littéralement parfois. Sur ce point, notre auteur se charge de ramener à cette dimension purement érotique, dans laquelle on sait maintenant qu'évoluent ses arguments, le *topos* virgilien, parfois confondu avec les textes de Salomon sur l'amour³⁹, du *omnia vincit amor*⁴⁰ qui a fait couler tant d'encre dans la littérature sentimentale des derniers siècles du Moyen Age. Et, à nouveau, les référents culturels sont "érotisés" par le Tostado. Que l'amour soit, au même titre que la Fortune, l'une des grandes forces cosmiques qui font violence à l'homme, nul ne saurait en douter au Moyen Age. La «rueda de amor», selon l'expression de Villalobos⁴¹, n'est guère différente de celle de Fortune. Et la preuve en est que tous deux, amour et Fortune, ont été divinisés. C'est, d'ailleurs, à ce titre, en tant qu'il est représenté par le dieu Cupidon, qu'apparaît le long développement sur l'amour dans les *Questiones vulgares*, «acerca del linaje y sucession, delos dioses delos Gentiles», comme l'indique le sous-titre de l'oeuvre. Dans la tradition littéraire, la force de l'amour, qu'il soit Cupidon, «Don Amor» ou «el dios de amor», se mesure, essentiellement, à l'aune de la liberté de l'homme, comme nous le verrons⁴².

³⁷ « De esto dize Séneca, en la tragedia quarta, en el cantar terçero, do dize : “toda la tierra que vee al sol quando nasce, et toda la tierra que está en fin de ocçidente, et si alguna está debaxo del Cancro el feruiente, et si alguna ay so la mayor ossa elada que siempre sobre sí tenga los bueyes andantes en derredor, éste mueue los fieros ardores de los mançebos & leuanta llamas en los viejos cansados & torna a leuantar los amortiguados ardores; fiere el coraçón de las vírgines con fuego non cognosçido” » (id. La citation de Sénèque est tirée de *Phædra*, I, 285-293).

³⁸ Giovanni Boccaccio, *Genealogiae Deorum Gentilium libri*. Ed. de Vincenzo ROMANO. Bari : Laterza, 1951.

³⁹ Cf. *Castigos e documentos* attribués à Sanche IV : « E por eso dixo el rey Salomon: “Amor vençe todas las cosas del mundo” » (éd. cit., p. 169).

⁴⁰ « Omnia vincit amor, et nos cedamus amori » (*Bucoliques* 10, 69).

⁴¹ Cf. *Prologo sobre ciertas sentencias del autor*, éd. cit., p. 490a.

⁴² Nous consacrons une analyse plus détaillée du problème de l'amour et la liberté dans le chapitre "Les forces d'amour".

Il n'est vraiment omnipotent que parce qu'il annihile la volonté humaine. Il s'agit donc d'un problème éminemment moral. En revanche, suivant son goût pour les chutes à pic « a lo humano », le Tostado, dont on sait que, pour lui, ce pouvoir est celui de l'appétit sexuel, mesure la force de l'amour à la possibilité ou non, sur un plan pour ainsi dire physiologique, pour l'homme d'être chaste, d'être continent. Le "privilège" dont parle le *Breuilquio*, c'est la chasteté.

Les *Questiones* reprennent l'idée exprimée par le Tostado lors de son époque artienne, de l'identité entre l'amour et le désir libidinal. Un tel amour devient dans cette grande analyse sémiologique que sont les *Questiones* — nous y reviendrons — le "signifié" du dieu Cupidon. Cupidon est le désir sexuel, alors que Vénus en est le plaisir : « ... por lo que significa [Cupido] en la naturaleza, y esto es el amor o desseo delos venereos actos »⁴³. Ayant établi un tel code sémantique, tout ce qui concerne l'appétit sexuel peut s'appliquer à l'amour et donc, sémantiquement, au dieu Cupidon. Pour en parler, le Tostado se sert directement des références bibliques. D'abord saint Paul, en proie aux affres de la tentation de la chair, et aussi en tant que prescripteur du mariage pour cause d'incontinence masculine. Puis le fameux passage de Matthieu (19, 10-12) après la lecture duquel Origène eut quelque chose en moins et en commun avec Abélard. Nous citons, d'ailleurs, les versets de Matthieu en note, tellement l'écart entre la *littera* et la *sententia* du passage biblique et la manière dont le rapporte le Tostado rend manifeste ce travail de "manipulation" textuelle que nous avons observé depuis le début. Le Tostado veut à tout prix *faire dire* au texte ce qui sert son propos⁴⁴ :

« Onde entre todas las passiones y desseos, a los quales es duro resisitir, no puso Christo ser algun desseo, al qual con tanta dificultad resisitir puedan y que tan especial gracia aya menester para le resisitir. Ca, sin especial don de dios, no puede alguno viuir castamente⁴⁵, apartado de todos los Venereos actos, saluo si fuere naturalmente impotente por causa de frialdad. Assi lo dixo Christo. Mathæi .xix. capitulo [...]. “Si tal es el derecho del marido con

⁴³ *Questiones vulgares*, qu. X, chap. LXXIV, impr. cit., fol. 277r.

⁴⁴ Nous citons à partir de la traduction d'Emile Osty (Paris : Seuil, 1976) : « Les disciples lui disent : “si telle est la condition de l'homme avec la femme, il n'y a pas intérêt à se marier”. Il leur dit : “Tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux à qui cela est donné. Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés tels du ventre de leur mère, et il y a des eunuques qui ont été rendus eunuques par les hommes, et il y a des eunuques qui se sont rendus eunuques eux-mêmes à cause du royaume des Cieux. Que celui qui peut comprendre comprenne!” » (Matthieu, 19, 10-12). La Vulgate ne dit pas autre chose : « Dicunt ei discipuli eius : Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere. Qui dixit illis : Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Sunt enim eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt : et sunt eunuchi, qui facti sunt ab hominibus : et sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum ».

⁴⁵ Cf. Sap. 8, 21 : « Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det ». Le passage est traduit par l'auteur du *Tratado de como al hombre...* exactement avec les mêmes termes que le Tostado.

su muger no conuiene algun hombre casar” : Christo dixo, “no pueden todos los hombres hazer esta cosa, mas solos aquellos a que fue otorgado este don”. Y para mas declarar aun añade que en tres maneras los hombres pueden no vsar delos carnales deleytes : la vna es quando son naturalmente impotentes por frialdad, que quita el desseo, o siquier el poder. A estos no es difficile guardarse de aquello que fazer no abastan. La otra manera es quanto a los que fueron castrados por los hombres, estos nascieron potentes para los actos Venereos, mas los hombres, por algunas causas, quitaronles algo de los genitales vasos : a estos no se quitan los desseos mas quitase el poder : como la concupiscencia carnal no este en el organo extrinseco genital, mas otras fuentes tiene dentro, las quales no se pueden quitar (segun dize Chrisostomo). ¶La tercera manera es que aquellos que teniendo natural potencia para la execucion de la concupiscencia carnal, y no les seyendo quitado algo de los necesarios organos, por solo desseo de los inuisibles bienes se apartan de gozar de estos terrenales deleytes : y concluye Christo, que para esta tercera manera ha menester mucha gracia. »⁴⁶

On voudra bien nous pardonner la longueur de la citation, mais le passage ne souffrait plus de coupures que celles que nous y avons introduites. Les paroles du Christ, qui doivent être entendues dans leur sens spirituel, faute de tomber dans l'erreur d'Origène, sont littéralisées, ôtées de leur contexte et sémantisées dans l'univers culturel "universitaire" du Tostado. Bref, la parabole devient presque un discours médical, domaine de savoir qui est, en fait, la vraie source de la *sententia* que le Tostado veut donner au passage. De telles considérations sur l'impuissance sont celles que nous trouvons dans les textes *de coitu*, quel que soit leur degré de "scientificité", depuis les très sérieux traités de Constantin l'Africain jusqu'à ceux de divulgation érotico-médicale, comme le catalan *Speculum al foder* dont nous nous occuperons plus loin. La manière dont le Tostado parle de l'impuissance, en principe à partir des paroles christiques, est exactement la même que celle des médecins qui s'interrogent sur l'utilité du coït selon les différentes complexions et les différents états des hommes. Un discours que le Tostado connaissait parfaitement. Or ce que les médecins expriment en termes de prescription, à savoir qu'il est extrêmement nocif pour un homme normalement constitué de s'abstenir de pratiquer le *moderatus coitus*⁴⁷, le Tostado le transforme en impossibilité de se montrer continent. Seuls donc peuvent se dire libres des obligations vénériennes ceux qui sont naturellement impuissants et ceux qui ont été touchés par la grâce de Dieu. Statistiquement, cela ne fait pas grand monde. Double manipulation donc, celle de la source biblique, mais

⁴⁶ *Questiones vulgares*, qu. X, chap. LXXIV, impr. cit., fol.277v–278r.

⁴⁷ L'expression est de M. Platearius dans son *De aegritudine capitis* (Venise, 1497, fol. 173) pour parler des effets du coït modéré sur les mélancoliques (« quia moderatus coitus spiritum mundificat et malas suspiciones remouet »). Mais la prescription du *moderatus coitus* se trouve chez tous les auteurs (Rufus d'Ephèse, Constantin l'Africain...).

aussi du discours médical. A nouveau, c'est l'érotisation des contenus discursifs qui l'emporte. L'omnipotence de l'amour est donc surtout libidinale, ce que le petit traité du *Breuilquoio* affirmait déjà mais qui trouve une totale explicitation dans cette "question" sur Cupidon.

On peut dire que, sur ce point, le Tostado ouvre une brèche qui ne manquera d'être suivie. A la suite du Tostado, d'autres évoqueront cette même idée d'omnipotence de l'amour associée à l'assujettissement universel aux actes vénériens. Tel est le cas du *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, une oeuvre que Pedro Cátedra situe aux alentours de 1475 et qui a longtemps été attribuée au Tostado. Maniant une ironie et une parodie littéraire dont on peut penser qu'elles ont leur point de départ dans le petit traité du *Breuilquoio*, l'auteur anonyme du *Tratado* commence par poser l'amour pour les femmes comme une nécessité. Et, pour le prouver, il recourt au même tiraillement de la *sententia* des autorités citées que l'on rencontre chez le Tostado :

« E Salomón dize en el *Libro de la sabiduría* : “Ninguno puede ser casto (es a saber desta cobdiçia o amor) sinon por espeçial don de Dios”. E çiertamente para sustentacion del humanal linaje este amor es nesçesario por esto que diré : çierto es quel mundo peresçería si ayuntamiento entre el omne e la muger non oviese; pues este ayuntamiento non puede aver efecto sin amor de anbos, síguese que nesçesario es que amen. E por eso puso Dios en el omne coraçon cobdiçioso e quiso que deste amor salliese delectacion... »⁴⁸

L'erreur d'interprétation du passage biblique (Sag., 8, 21) n'est pas de l'auteur anonyme mais vient directement du texte de la vulgate⁴⁹. On ne saurait donc lui en tenir rigueur. On accepte, partant, le terme *continens*, qui est celui de saint Jérôme. La réadaptation, dans le style du Tostado, se fait, cependant, avec le *scilicet* typiquement scolastique qui permet de réorienter le *sensus* de l'exégèse. Grâce au *scilicet*, l'impossibilité de la chasteté peut être directement associée au désir amoureux et donc charnel. Nous voilà donc revenus au *Breuilquoio* et aux *Questiones*. La preuve se trouve dans la suite de la citation, qui reprend, de manière schématique, les argumentations prétendument naturalistes du *Breuilquoio*, l'amour comme « aguijon de delectacion » aux finalités biologiques. La reprise du système est donc complète. D'autant plus que, dans les premières pages du *Tratado*, l'auteur a déjà précisé que ces désirs de l'homme sont dus à la beauté féminine, délectablement

⁴⁸ *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Ed. de Pedro CATEDRA. Barcelone : Stelle dell'Orsa, 1986, p. 21-22. Ancienne édition : A. PAZ Y MELIA, *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad Española de Bibliófilos, 1892, p. 221-244.

⁴⁹ « et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det ».

perçue, de même que c'est la beauté de Tamar qui avait provoqué l'infâme désir d'Amnon⁵⁰. Comme le Tostado, l'auteur du *Tratado* transforme les données physiologiques des médecins en données érotologiques⁵¹.

Mais la descendance devient résolument palimpseste dans la *Repetición de amores* de Lucena, que l'on peut dater des années 1497. L'auteur est présenté comme étant le fils de Juan de Lucena, « protonotario » des Rois Catholiques, alors qu'il faisait ses études à l'Université de Salamanque⁵². Curieusement, cette oeuvre n'a été étudiée par la critique, exception faite de Pedro Cátedra, que sous l'angle de la littérature de cour, comme produit du genre des "débats" (tels que les "débats du clerc et du chevalier"); on a ainsi insisté sur les arguments anti-féministes, et sur sa dépendance textuelle à l'égard de l'*Historia de duobus se amantibus* et d'autres textes de la fiction sentimentale⁵³. Les origines universitaires ont donc étrangement été ignorées, alors qu'il s'agit d'une *repetitio* parodique et que bien des idées qu'on y trouve proviennent directement des enseignements salmantins, et tout particulièrement des traces laissées à Salamanque par les doctrines du Tostado. Bien entendu, Lucena ne cite jamais le Tostado, mais il ne cite, pour ainsi dire, personne d'autre non plus, alors que les plagiat ne manquent pas dans la *Repetición* en particulier du *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*⁵⁴.

L'un de ces plagiat concerne justement la dixième des *Questiones vulgares* du Tostado consacrée à Cupidon dont Lucena recopie une bonne partie⁵⁵. Nous nous occuperons plus loin de l'analyse sémantique de la figure de Cupidon telle qu'elle est menée par le Tostado et par Lucena. Il faut d'abord constater que ce plagiat implique la même conception de l'amour que celle du Tostado et de l'auteur du *Tratado*. Dans

⁵⁰ « comoquier que muchas e diversas cosas son deleitables a nuestra vista, la soberana cosa que a nuestra cobdiçia ençiende e con ansioso deseo demanda es la muger » (*Tratado de como al hombre...*, éd. cit., p.14), et « E, comoquier que ella fue sin culpa, empero su fermosura fue cabsa del crimen... » (ibid., p. 32).

⁵¹ Cf. *Tratado...*, éd. cit., p. 59-60.

⁵² « Repeticion de amores compuesta por Lucena, hijo del muy sapientissimo doctor y reverendo prothonotario, don Juan Remirez de Lucena, embaxador y del consejo de los reyes nuestros señores, en servicio de la linda dama, su amiga, estudiando en el preclarissimo studio de la muy noble ciudad de Salamanca » (Ed. de Jacob ORNSTEIN. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1953, p. 39). Il existe un facsimilé de cette oeuvre édité par José María de COSSIO, *Repetición de amores y arte de axedrez*. Madrid : Joyas bibliográficas, 1953.

⁵³ Cf. l'introduction de Jacob ORNSTEIN à son édition.

⁵⁴ Cf. Busell B. THOMPSON, « Another Source for Lucena's *Repetición de amores* », *Hispanic Review* 45 (1977), p. 337-345.

⁵⁵ Cf. D.W. MCPHEETERS, « Influencias del Tostado en Salamanca a fines del siglo XV », in *Actas del Séptimo Congreso Internacional de Hispanistas*. Rome : Bulzoni, 1982, II, p. 1091-1092.

la *Repetición*, l'amour est mis pour le désir sexuel, comme dans le *Breuioloquio* et les *Questiones* :

« La causa porque pusieron a Cupido que a los enamorados llagasse es por la significacion de su naturaleza, que es el amor o desseo de los venéreos actos, el qual desseo llaga y atribula a los enamorados »⁵⁶

Il en va de même pour l'omnipotence de l'amour (dans son acception charnelle), car Lucena choisit aussi de reproduire l'exégèse du Tostado sur le passage de Matthieu. Transparaissent, cependant, quelques variantes significatives que l'on remarque dans le tableau ci-dessous :

Tostado

No pueden todos los hombres hazer esta cosa, mas solos aquellos a que fue otorgado este don. Y para mas declarar aun añade, que en tres maneras los hombres pueden no vsar delos carnales deleytes : la vna es quando son naturalmente impotentes por frialdad, que quita el desseo, o siquier el poder a estos no es difficile guardarse de aquello que fazer no abastan. La otra manera es quanto a los que fueron castrados por los hombres, **estos nascieron**

Lucena

No pueden todos los hombres hazer esta cosa, mas solos aquellos a quien fue otorgado este don. E para mas declarar aun añade que en tres maneras los hombres pueden no usar de los carnales deleytes : la una es quando son naturalmente impotentes por frialdad, que quita el desseo, o siquier el poder; a estos no es difficile guardarse de aquello que hazer no abastan. La otra manera es quanto a los que fueron castrados por los hombres;

⁵⁶ *Repeticion de amores*, éd. cit., p. 65. Cf. *Questiones* (qu. X, ch. LXXIV) : « porque atribuyeron a Cupido que llagasse a los amadores : [277r] la causa es por lo que significa en la naturaleza, y esto es el amor o desseo de los venereos actos, este desseo llaga y atribula a los amadores » (impr. cit., fol. 276v-277r).

para los actos Venereos, mas los hombres por algunas causas quitaron les algo de los genitales vasos : a estos no se quitan los desseos mas quitase el poder : como la concupiscencia carnal no este enel organo extrinseco genital, mas otras fuentes tiene dentro, las quales no se pueden quitar (segun dize Chrisostomo).

¶La tercera manera es que aquellos que teniendo natural potencia para la execucion dela concupiscencia carnal, y no les seyendo quitado algo delos necesarios organos, por solo desseo delos invisibles bienes se apartan de gozar de estos terrenales deleytes : y concluye Christo, que para esta tercera manera ha menester mucha gracia.⁵⁷

la tercera manera es que aquellos que, teniendo natural potentia para la execucion de la concupiscentia carnal y no les siendo quitado algo de los necesarios organos, por solo desseo de los invisibles bienes se apartan de gozar de estos terrenales deleytes, y concluye Christo que para esta tercera manera ha menester mucha gracia.⁵⁸

Nous avons mis en gras les passages significatifs des *Questiones* qui ont subi des modifications. On remarquera la fidélité du plagiat. Cependant, une partie est bel et bien différente qui confirme, d'ailleurs, notre interprétation de la manière dont le Tostado réalise l'exégèse du passage biblique. Lucena a décidé de supprimer l'explicitation du Tostado au sujet des châtrés *ab hominibus*, ce que nous avons représenté, dans le tableau, par un blanc. Sans doute Lucena a-t-il considéré l'explication superfétatoire ou, plus exactement, trop "technique" par rapport au type d'oeuvre ludique qu'il est en train d'écrire. Trop technique, c'est-à-dire, en fait, trop médicale. Cela met bien en évidence le fait que la *Repetición de amores* est, sur le plan des conceptions amoureuses, une sorte d'adaptation littéraire parodique du savoir universitaire qu'illustrent les oeuvres du Tostado, à l'usage d'un public, probablement plus large, voire non-universitaire. Car, dans ce même ordre d'idées, Lucena supprime aussi systématiquement les citations en latin des *Questiones* pour ne reproduire que la traduction donnée par le Tostado. Considérerait-il que son public virtuel n'avait que faire de citations latines? Si tel est le cas, on a là la presque certitude qu'il entendait s'adresser à d'autres milieux que ceux d'une université dont la barbarie des *idiotæ* était, en principe, en train d'être vaincue par un dénommé Nebrija.

Comme l'a démontré Pedro Cátedra⁵⁹, l'oeuvre de Lucena relève surtout du genre de la parodie universitaire, et c'est sans doute pour mener à terme une telle parodie que sont utilisés les arguments des oeuvres du Tostado et du *Tratado de*

⁵⁷ *Questiones*, X, LXXIV, impr. cit., fol. 277v -278r.

⁵⁸ *Repetición de amores*, éd. cit., p. 67.

⁵⁹ Cf. *Amor y pedagogía...*, p. 126 à 141.

cómo al hombre es necesario amar. La démonstration de l'omnipotence de l'amour est essentiellement, un peu comme dans le *Tratado*, un recours *excusatorius*, dans le cadre d'une relation (faussement) autobiographique⁶⁰. Comment n'aimerais-je pas, moi, d'un amour si vénérien, alors que tous les hommes y sont soumis? Le recours est simple et il est exactement le même dans le *Tratado*, où il est l'argument principal de l'épître *excusatoria*. C'est par la généralité des désirs charnels imposés par l'amour que l'on explique la particularité d'une relation amoureuse, ce passage au particulier que le Tostado se refuse justement à faire dans le traité *de amore* du *Breuilquio*⁶¹. Parodique ou rhétorique, peu importe. La généralité de l'amour a des implications cruciales sur l'idée théorique de l'amour. Il ressort du *Tratado* et de la *Repetición*, après la récupération que les deux oeuvres opèrent des arguments du Tostado, que l'amour ne peut toucher la totalité des hommes que lorsqu'il est conçu comme « poder y fuerza del desseo de la concupiscencia carnal », selon le mot de Lucena inspiré des *Questiones* du Tostado. Face à cet amour charnel universel selon lequel l'humanité entière devrait être "troublée", si l'on suit le raisonnement du *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*⁶², peut-il y avoir un autre amour qui ne concernerait que quelques-uns? Le *Tratado* et la *Repetición* de Lucena évoquent cette possibilité. C'est le mariage d'amour, le mariage heureux, chose difficile, dans l'esprit de ces auteurs au moins ludiquement misogynes⁶³.

On arrive donc à cette conclusion. L'amour libidinal — celui de la fornication, le « forniçio » des moralistes — est le seul qui soit omnipotent et omniprésent. Il n'y a, en revanche, de discours sur l'amour dans le mariage que particulier, qu'en fonction de l'*ego* du narrateur. Et là, l'amour peut cesser d'être ce "trouble" (*Tratado*), cette "folie" (Lucena) universels de l'amour charnel, pour être en accord avec l'homme et avec Dieu⁶⁴. Une remarque supplémentaire s'impose. L'amour idéalisé des représentations antérieures exclut radicalement le mariage. Celui-ci reste — au

⁶⁰ « Pues cuando, 'seriamente', quiere concluir en esta exposición del *texto* recalcando "el poder y fuerza del desseo de la concupiscencia carnal, significado por el dios Cupido de los gentiles, y cómo él llaga a los enamorados y aun a los no enamorados, forzándolos a amar" (pág. 68), en realidad Lucena está hablando de sí mismo, aunque cree haber generalizado el problema » (P. CATEDRA, *op. cit.*, p. 137).

⁶¹ « La causa de estas cosas entiendo seer maniffiesta a cada vno de los ombres, avnque nunca aya experimentado algund acto carnal, por sola especulaçion » (*Breuilquio*, fol. 17r b).

⁶² « pongo e fundarte he dos conclusiones: primera, que es nesçesario al omne amar; segunda, que es nesçesario al que propia e verdaderamente ama que algunas vezes se turbe » (*Tratado de como al hombre...*, éd. cit., p. 10).

⁶³ Les deux oeuvres contiennent des arguments anti-féministes, dont la part de plaisanterie est plus importante que la doctrine.

⁶⁴ Cf. le dernier chapitre du *Tratado* et la *Peroracion hecha por el muy discreto y grande orador, el bachiller Villoslada, en lohor y gloria del que la presente obra dicto* (*Repeticion*, éd. cit., p. 95).

moins dans les discours — non pas le lieu du sentiment et de sa pratique, mais celui des obligations sociales. Le développement du naturalisme amoureux que favorise, par exemple, le Tostado, en même temps qu'il généralise l'idée d'un amour éminemment charnel, contemple aussi la possibilité d'une voie matrimoniale, où la passion commune à tous les hommes dans leur totalité peut être ramenée à la sphère de l'individu concret, singulier, et, de ce fait, peut être rachetée. Le *Tratado* l'indique clairement, sans doute davantage que la *Repetición*. Et bien avant eux, le *Tratado de amor* attribué à Juan de Mena⁶⁵. Ce ne sont pas là des cas isolés. Une argumentation semblable est développée dans le cadre des nouvelles orientations de la littérature chevaleresque, en particulier dans *Tirant le Blanc*, où la « libidinosa amor »⁶⁶ de Tirant, foncièrement sexuelle, qui aboutit même au viol, est récupérée dans le mariage. Tel sera aussi le dénouement des *Coloquios* de Juan Sedeño, auxquels nous avons déjà fait allusion, et d'autres oeuvres. Le naturalisme de l'amour, à la recherche d'un amour purement humain, autorise aussi une espèce de "naturalisme" de la relation conjugale.

2. Les *præcepta* de l'amour humain

A partir du chapitre 37, le traité *de amore* du *Breuilloquio* prend une tournure définitivement littéraire. Le Tostado semble abandonner ses sources "scientifiques" pour se concentrer sur l'exemplarité littéraire de l'amour. Celui-ci a d'abord été défini dans sa généralité (la nature), puis dans sa spécificité (l'amour humain). Il est temps maintenant d'en analyser les caractéristiques les plus importantes. Ces caractéristiques, le Tostado va les chercher dans l'antique *ars amandi*, celui des orateurs latins. Et c'est aussi du monde latin qu'il tire tous ses exemples, Oreste et Hermione, Ménélas et Hélène..., personnages tant de fois cités par Ovide, dont les *Métamorphoses* sont devenues, en cette fin du Moyen Age espagnol, une source

⁶⁵ « E amor otra vez se subdiuide en dos partes, la una es en amor lícito e sano, la otra e no lícito e insano. Amor sano e lícito e honesto es aquel que viene por interuenimiento de matrimonio conjugal [...]. Veed aquí como los gentiles llamauan sano e lícito sólo el amor del casamiento. Otra manera de allegamiento amoroso avían los gentiles por sano e no desonesto, es a saber, concúbito de soltero con soltera. E touieron muchos que lícitamente podían estos aver allegamiento de concubimiento, sin pecar en ello e resçebir prole o generaçión de fijos, e a los tales fijos dezían fijos naturales; mas determinar si aquesto era lícito o non, non incunbe nin toca al estilo de nuestro escrevir, ca este cuidado atal poco solicita a los poetas » (Ed. de M.A. PEREZ PRIEGO, éd. cit., p. 380-381). On se demande dans quelle mesure, si Juan de Mena a écrit ce traité pendant qu'il était étudiant à Salamanque, comme le prétend C. ALVAR, il pouvait s'auto-proclamer déjà "poète". Mais là n'est pas la question qui nous occupe en ce moment.

⁶⁶ Nous empruntons l'expression à Xavier RENEDO, « De libidinosa amor los efectos », *L'Avenç* 123 (févr. 1989), p. 18-23.

inépuisable de références classiques. L'argumentation se réduit donc au profit de l'*auctoritas* qui fait, seule, office de preuve.

a) Le zèle et la jalousie

A la recherche de ce qui raffermirait l'amour dans la relation amoureuse, le Tostado s'attarde d'abord sur l'idée du "rival", le « *competidor* » (*proelior*), *topos* directement tiré des *Amours* d'Ovide (« *Ne securus amet nullo rivale caveto; non bene, si tollas proelia, durat* »⁶⁷) et qui repose sur la traditionnelle métaphore éristique de l'amour, conçu comme lutte, comme combat. Le champ sémantique de la guerre est très présent chez Ovide, par exemple dans l'*Ars amandi* où l'amour est une sorte de milice (« *militæ species amor est...* ») qui réclame une activité constante, qui doit se déjouer de ses ennemis... Le Tostado développe surtout l'idée que cette compétition rallume la flamme amoureuse :

« Si por ventura el fuego del amor algund tanto era ya enfriado torna a nasçer muy biuo desde los tuétanos de los huessos el grande calor »⁶⁸

L'association de l'amour à un feu que l'on doit sans cesse rallumer, déjà présente dans le livre de l'Archiprêtre⁶⁹, développe chez le Tostado quelques réminiscences du discours médical. Le désir sexuel est en effet décrit par tous les physiologues comme une "grande chaleur" (on se rappelle la « *titilatio caloris venerei* » de Samson). Cependant, si l'amour peut ainsi se refroidir ou s'échauffer, de quel amour s'agit-il? Est-ce l'amour naturel, celui de l'âme végétative et sensible? Sans doute pas. Cet amour-là ne connaît pas d'aléas, pas de fluctuations car il est indépendant de l'objet "aimé". En tant que « *çentella de dentro* » il ne peut être que constant. Il s'agit bien donc de l'amour proprement humain. La notion de compétition amoureuse n'a pas de sens *sub specie naturæ*. Le Tostado précise, en effet, que cette réaction se trouve chez tous les amoureux, « *esta en todos los amadores* »⁷⁰, c'est-à-dire chez tous les hommes qui sont « *propriamente amadores* ». Or on se souvient que l'expression s'applique uniquement à l'amour strictement humain, celui qui naît *ex visione et immoderata cogitatione formæ alterius sexus*, ou, pour reprendre les termes du Tostado, « *ex sola apprehensione formæ* ». Ce dernier aurait pu, en effet, se servir à nouveau de l'exemple virgilien des luttes chez les animaux entre les mâles pour

⁶⁷ "Fais en sorte que ton amant ne se sente sûr sans rival; un amour sans combat ne dure pas longtemps" (*Amours*, 1, 8, 95).

⁶⁸ *Breuilquoio*, fol. 18r a.

⁶⁹ Cf. c. 75 : « El fuego sienpre quiere estar en la çeniza, / comoquier que mas arde quanto mas se atiza; ».

⁷⁰ *Breuilquoio*, fol. 18r a.

obtenir une femelle (« las guerras que han entre si los toros por las vacas et algunas vezes se fieren duramente et se matan »⁷¹). Pourquoi ne pas penser qu'il s'agit d'une compétition amoureuse? Sans doute parce que, si on se réfère au système thomiste des passions, ce désir qui pousse les animaux à se battre les uns contre les autres ne relève que de la "concupiscence", c'est-à-dire du désir des choses qui conviennent à la nature. En revanche, le désir proprement humain pour la femme concerne la "cupidité", dont l'objet est ce que l'homme juge bon et agréable. Nul doute que les « fenbras plazenteras » appartiennent à cette deuxième catégorie. Or c'est dans l'amour cupide — et non pas uniquement concupiscent — que l'on doit placer un des effets de cette passion qui est, selon Thomas, le zèle. Le zèle est « une jalousie de nous emparer du bien que nous aimons ou d'en écarter ceux qui nous le disputent »⁷². C'est donc bien du zèle que parle le Tostado, à la lumière des idées ovidiennes de l'amour comme *proelium*. C'est le zèle qui sans cesse ravive la flamme de l'amour et le met dans une espèce de folie :

« Tan grande leuantamiento & ençendimiento se faze entonçe del amor que mas paresçen estos mouimientos de loqueante que de amante. »⁷³

Le Tostado évoque donc, sur un plan surtout littéraire — ovidien — la force du zèle, de la jalousie des passions thomistes. L'idée avait déjà été exploitée par André le Chapelain et la plupart des auteurs français d'*artes amandi* ovidiens. André appelle ce zèle jaloux, "les mamelles de l'amour"⁷⁴Cette force est directement analysée dans le texte sur l'amour, auquel nous avons déjà fait allusion, du docteur López de Villalobos, qui y consacre deux chapitres. Pour Villalobos toutes les marques de folie (les « mouimientos de loqueante » du Tostado) que l'on observe couramment chez les amoureux (les larmes, les soupirs, les geignements, les propos contradictoires...) sont dues au zèle, « los celos », de l'amoureux, à un point tel que l'amoureux « celoso », comme l'indique le titre du chapitre VII, « es loco de arte mayor »⁷⁵. Le « celoso » est un fou épris de trois manies (« temas ») respectivement conséquentes, issues de trois passions, l'une du concupiscible et les deux autres de l'irascible. L'amour, qui implique le zèle, puis, la crainte et, enfin, la colère. Le zèle amoureux fait que l'on aime de la manière la plus intense lorsque l'on risque de perdre l'objet de l'amour, ou

⁷¹ Ibid., fol. 17v a.

⁷² E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*. Paris : Vrin, 1974, p. 132.

⁷³ *Breuioloquio*, fol. 18r a.

⁷⁴ « Amor præterea tunc quoque sumit augmentum, quum alterum amantium zelotypia vera detentat, quæ quidem nutrix vocatur amoris » et un peu plus loin : « sed et, si cognoveris aliquem ad tuæ amantis subversionem laborare, illico tibi sine dubio augmentatur amor, et maiori eam incipis affectione diligere » (*De amore*, II, II).

⁷⁵ *Prologo sobre ciertas sentencias...*, éd. cit., p. 490b.

qu'on l'a déjà perdu. La crainte découle de ce zèle et s'applique à tout ce qui peut entraîner la perte de l'objet amoureux. On craint alors les rumeurs, les lettres, les confesseurs, les fêtes, les couturiers, les bottiers..., bref, tous ceux qui peuvent approcher la bien-aimée. La colère, enfin, se porte sur la bien-aimée et, en même temps, sur tout ce que l'amoureux craint, ces "rivaux" phantasmés, ou, comme le dit Villalobos, « de palabras et de sombras, y de bultos y piedras, y otras cosas no pensadas jamas »⁷⁶. Mais il s'agit d'une colère qui ne saurait être portée à exécution. C'est une colère "furieuse" que Villalobos nomme, avec la médecine, « frenesis o mania », par laquelle l'homme se rend l'ennemi de tous, sombre dans la misanthropie⁷⁷. N'oublions pas que Villalobos écrit son traité à la suite de sa traduction de l'*Amphitryon* de Plaute. L'homme ne devient-il pas vraiment misanthrope parce qu'il aime? C'est la question que se posera Molière. Tels sont donc les « mouimientos de loqueante » qui, selon le Tostado, frappent l'amoureux ayant sombré dans le zèle.

b) L'illicite

Le parcours "psychologique", au sens moderne du terme, de l'amour proprement humain se poursuit avec l'idée d'illicite. Si l'amour charnel est toujours impétueux, il ne l'est que beaucoup plus lorsque pèse un interdit sur l'objet de cet amour. Le Tostado l'affirme sans ambages :

« Este fuerte & fiero amor nunca stá sin impetuosidad, enpero entonce es más rrezio et impetuoso en quanto cosas más illícitas son amadas. »⁷⁸

⁷⁶ Id.

⁷⁷ Voici quelques extraits de l'intéressant texte de Villalobos au sujet de l'amoureux jaloux : « La primera es de amor, que es gran locura, como habemos probado, y avivanse mucho las llamas del amor con el soplo de los celos, porque la cosa amada y preciada, en mayor grado se ama cuando se pierde. La segunda tema es el miedo y asombamiento que trae. Primera y principalmente teme de perder a su amiga [...]. Deste gran temor nascen infinitos temores, ramos suyos; tiene miedo de cuantos hablan paso unos con otros, miedo de la tinta y del papel, miedo de los confesores et de los ombres de santa vida, miedo de las fiestas y regocijos, miedo de los sermones y misas y romerias, miedo de los sastres y chapineros y cocineros y aguaderos, y miedo de los pobres, y miedo de todos los ombres y mujeres y niños y niñas que hablan con su amiga o pasan por su calle, y miedo de ventanas abiertas y entreabiertas, y de ropas y lienzo puestos en ella. En fin, que teme de palabras et de sombras, y de bultos y piedras, y otras cosas no pensadas jamas; los cuales temores, formados todos en su estimacion, le hacen andar atonito y desemejado [...]. La tercera tema es la ira que concibe contra su amiga y contra el que la sigue [...], tiene ira contra todo lo que temen y es una ira no ejecutable ni vengable, [...] así que desea vengarse y no tiene voluntad para ello, y tambien lo dejaria porque es cosa que no se puede acabar, que son infinitos aquellos que es menester matar para satisfacerse... » (id.).

⁷⁸ *Breuilquoio*, fol. 18r b.

Cette assertion est, pour le Tostado, l'occasion de multiplier les exemples "anciens", qu'il développe de plus en plus⁷⁹. Mais c'est peut-être sur ce point qu'on s'attendrait à trouver une "moralisation" du discours, en accord avec la condition socio-professionnelle du Tostado. On aurait toutes les raisons de condamner explicitement, comme le font maints contemporains de notre auteur⁸⁰, un amour qui ne s'alimente que de l'interdit et de l'illicite, un amour qui correspond tout à fait à l'idée que se fait Martínez de Toledo de l'« amor desordenado ». Il n'en est rien. Le contexte culturel dans lequel est pris ce *de amore* du *Breuilquoio* non seulement autorise une certaine liberté de discours au sujet de l'amour; il favorise aussi l'introduction de références à l'Antiquité qui, elles, permettent de ne pas avoir à juger l'amour sur un plan strictement moral. On pourra alors se poser des questions sur la "moralité" des études artiennes. Tout cela n'est pas une nouveauté. Les facultés des Arts du xv^e siècle avaient, de toute façon, de qui tenir. Ne concluons pas pour autant que le Tostado fait l'apologie de cette forme d'amour, mais l'explication qu'il en donne a toutes les apparences d'une justification.

Cette explication arrive à la fin du chapitre 39 :

« Que los que son mouidos de amor desonesto mas sean ençendidos que los que se mueuen de amor liçito, la causa es muy presta, ca a cada vno es ligero mouer se <a> aquella cosa que es liçita et a todos otorgada. Lo que es muy desonesto es cosa muy grande, enpero a las cosas muy grandes, agora sean buenas, agora sean malas, non acomete alguno si non fuere grande de coraçon. »⁸¹

La force de l'amour tient donc à sa difficulté. Il s'agit là d'une idée que le Tostado a déjà exploitée dans un autre contexte, celui de l'amour des mères pour leurs enfants. On se souvient que l'une des raisons pour lesquelles l'amour des mères est supérieur à celui des pères, selon le Tostado, est précisément que l'on aime davantage ce que l'on obtient avec plus de difficulté⁸². Cela s'applique aussi à d'autres formes d'amour, comme par exemple l'amour pour l'argent (on est plus attaché à son argent si on a eu

⁷⁹ La preuve en est que les "histoire anciennes", apparaissent dans ce passage du *Breuilquoio*, dans les rubriques des chapitres, par exemple : (chap. 38) « Que el amor es mas fiero quando amamos a alguna cosa illiçita que quando amamos a cosa honesta, & del inçestuoso amor de Mirra & Biblida et Canaçes », de même pour le chapitre suivant (chap. 39) « del loco et fiero amor de Fedra a Ypolito su antenado, segun Seneca, & del amor de Anon a su hermana Thamar ».

⁸⁰ Cf. M. GERLI, « La religión de amor y el antifeminismo en las letras castellanas del siglo xv », *Hispanic Review* 48 (1981), p. 65-86.

⁸¹ *Breuilquoio*, fol. 18v b-19r a.

⁸² Cf. tout le chapitre 33, « Las madres aman más a los fijos que los padres porque trabajaron más por ellos » (fols. 16r-16v).

du mal à le gagner), ou l'amour pour quelqu'un à qui on a rendu des services⁸³. La source de cette idée se trouve, bien entendu, dans l'*Ethique à Nicomaque*. C'est en tout cas là que le Tostado va la chercher, même si elle semble aller de soi.

Selon le même raisonnement, il n'est rien de plus aisé, nous dit le Tostado, que d'aimer licitement. Le licite est ce qui est donné à tout le monde. Aimer licitement est, partant, aimer naturellement, à l'instar des animaux, dans la simple mise en pratique du *crescite et multiplicamini*. Mais quelle est la force d'un tel amour, quelle en est la gloire? Bien mince, en effet. L'amour illicite, en revanche, reproduit le dicton latin *ad augusta per angusta*. Dans un certain sens, l'idée, appuyée par les métaphores éristiques, n'est pas si loin de conceptions chevaleresques bien connues, selon lesquelles la dame est une métaphorique place forte que l'on assiège et finit par "prendre", si l'on ose dire, après maintes peines. Seulement, cette idée de difficulté est ici directement associée à l'interdit moral, à l'illicite. Le contexte n'est donc pas le même, et les enjeux sont sans doute plus grands. Le Tostado n'a cure du bien et du mal dans son *de amore* (« agora sean buenas, agora sean malas »), il ne recherche que la *virtus* des grandes actions. Et là, l'amour illicite remporte les lauriers. Du fait qu'il est le plus difficile — par exemple aimer sa soeur ou son fils, cf. Amnon et Phèdre —, l'amour illicite est celui qui exige le plus la "grandeur de coeur" : « non acomete alguno si non fuere grande de coraçon ».

Cela signifie que dans cette première phase de la formulation des théories amoureuses du jeune Tostado, une phase artienne, où les "idées" font corps avec les "lettres", les formes naturelles et licites de l'amour sont sans cesse appelées à être dépassées. Le vrai amour doit être plus que la satisfaction des obligations naturelles. Il exige une grandeur et une difficulté débouchant sur le tragique. C'est cette dimension de l'amour qui fascine un Tostado qui passe ici des considérations des « naturelles » à celles de la « poetria », qu'il enseigne aussi⁸⁴. L'amour est héroïque et

⁸³ « Ca los que ganan las rriquezas con grandes trabajos con más amor & diligencia las guardan que aquéllos que sin trabajo las ganaron. Onde vnos guardan, los otros derraman. De esto tracta Aristótilis, en el quarto de las Ethicas, en el .c. de libertate. E esso mismo suso declaramos que las madres más aman a los fijos porque lo que ellas con los fijos pasan es más trabajoso que lo que pasan otros. Los padres con los fijos pocos trabajos tienen. Esto paresçe en el conçeibir, en el parir, et en el criar quando son niños. & los fijos non padescen trabajos algunos por sus madres. Pues non aman tanto los fijos a las madres commo las madres a los fijos... » (fol. 54r b). Le passage se situe au milieu de l'analyse de la bienfaisance. Le bienfaiteur aime davantage le bénéficiaire parce qu'il souffre et se donne du mal pour lui.

⁸⁴ « De hecho, otros materiales literarios que se manejan con soltura en el fragmento del *Breuilloquio* que nos interesa serán también resultado de actividad docente, preparación intelectual en última instancia. Por ejemplo, parece que el Abulense enseñó *poetria* (tenía mucho más tarde la cátedra de la mañana siendo ya maestrescuela, por tanto después de 1446), y es más que probable que ya antes también pudiera haber enseñado retórica o poesía, a la que era adicto, a juzgar por el tono y por las autoridades bien concordadas del *Breuilloquio* en la parte que venimos examinando. Actividad la de la

tragique. Après avoir affirmé que l'amour issu de la beauté est le "plus haut lignage de l'amour" (cf. fol. 17v b), il affirme ici la grandeur des amours ardues, des amours illicites, comme celles de Phèdre pour Hyppolite ou d'Amnon pour Tamar, sans s'arrêter un instant sur des jugements de valeur. De telles amours sont tellement grandes, tellement héroïques et, pourquoi pas?, tellement belles, qu'elles vont même au-delà de la morale. On peut donc imaginer que le Tostado se laisse emporter ici par sa fascination pour le monde tragique antique, à tel point qu'il met presque "en tragédie" des passages des Écritures. Et c'est peut-être dans ce type de fascination que l'on peut mesurer le pré-humanisme du Tostado. Ces références ne sont pas un vain *ornatus*, comme dans d'autres textes antérieurs, un ornement que l'on se permet aussitôt de remettre en cause pour ne laisser que les formes. Ici, ces exemples sont apophtegmatiques, ils définissent une *vision* tragique de l'amour qui, de toute évidence séduit au plus haut degré la veine poétique de notre auteur. Mais, dans quelle mesure ce type d'affirmations, directement destinées tantôt à un public de jeunes étudiants, tantôt à celui de la Cour de Jean II, si éprise, comme on sait, de poésie et des figures — même médiévales, comme celle du fameux Macías — d'amoureux tragiques qu'elle allait mythifier, n'est pas censé produire un effet mimétique, ou, tout du moins, servir à construire des modèles de représentation du phénomène amoureux? Indépendamment de la répercussion réelle du *Breuilquio* dans les milieux intellectuels laïcs — une question qui, à l'heure actuelle, n'a pas vraiment de réponse —, il faut constater que c'est cette idée héroïque et tragique de l'amour, dans un versant certes moins axé sur la concupiscence charnelle, qui se développera dans les milieux courtois tout le long des trois grands règnes castillans du XV^e siècle.

c) *Remedia amoris*

Le dernier des *præcepta* de l'amour charnel concerne, en adéquation avec le schéma ovidien que le Tostado ne cesse de suivre, les remèdes contre l'amour. Mais si l'amour *furens* des tragédiens ne suscite aucune remarque critique, en revanche, certains des *remedia* sont ouvertement écartés, parce que susceptibles de pousser au péché⁸⁵. C'est le cas du conseil ovidien, que tous les médecins médiévaux reprennent aussi pour soigner l'*amor hereos* et la mélancolie, d'une "dilution" du sentiment

enseñanza de la retórica también de la facultad de Artes, con lo que nada extrañará lo hasta ahora dicho » (P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 39).

⁸⁵ « En los quales avnque muchas cosas ponga [Ovidio] las quales tienen rrayz para lançar el amor, enpero muchas de ellas son injustas ca enseñaua a tirar vn peccado con otro mayor peccado » (*Breuilquio*, fol. 20r a).

amoureux dans la pluralité des objets. Pour aimer avec moins d'intensité il faut aimer plus d'objets. Ce n'est sans doute pas la pluralité de femmes aimées qui gêne le Tostado mais le fait que ces multiples relations se fassent à l'extérieur d'une cellule sociale comme le mariage. Cela peut paraître un paradoxe, mais la polygamie semble davantage peccable en dehors du mariage qu'à l'intérieur. C'est au moins ce qui ressort du *De optima politia*, où le Tostado critique le communisme des femmes de Platon, non sans préciser que le vrai problème n'est pas celui de la pluralité mais celui de la "mise en commun". En effet, la pluralité de femmes chez un homme est, pour ce jeune artien, tout à fait concevable, alors que la pluralité d'hommes pour une femme est un crime sans nom⁸⁶.

Parmi les *remedia* qui retiennent l'attention du Tostado — c'est-à-dire les plus compatibles avec une morale qui fait soudainement son apparition —, il faut remarquer celui qui concerne l'absence d'oisiveté. Le conseil est fondé sur une idée de la plus grande importance, à savoir que c'est l'oisiveté qui permet la naissance de l'amour. Cette oisiveté — que Guillaume de Lorris rendra allégorique avec Oisive —, autorisant l'amour, traverse les représentations médiévales de l'amour jusqu'à devenir un véritable *locus classicus*, bien connu des lecteurs d'Ovide, comme par exemple l'auteur du *Tratado de amor*, attribué à Juan de Mena⁸⁷. Dans les *Questiones*, le Tostado reprend ce thème à différents auteurs, en particulier à Sénèque, chez qui, à l'oisiveté s'ajoute la prospérité matérielle :

« el amor es vna fuerça grande del anima y calor blando del coraçon, engendrase enla iuuentud y criase del abastamiento delas cosas y ociosidad, entre los alegres bienes dela fortuna. Al qual si dexares de criar y apiadar, caera en breue y morra perdiendo sus fuerças. »⁸⁸

L'oisiveté et la prospérité ne sont donc pas la cause de l'amour, mais ce qui lui permet de "grandir", de devenir plus fort, elles sont, pour reprendre l'expression shakespearienne, *the food of love*. Cela signifie que, en quelque sorte, elles sont extérieures à l'amour et peuvent ainsi agir sur lui. Cesse, dit le Tostado, en se rappelant son Ovide, d'alimenter l'amour et il mourra. Quiconque veut fuir l'amour

⁸⁶ Cf. *De optima politia* (1436). Venise : Liechtenstein, 1529, et Venise : Baptistam/Sessam, 1596, et Venise : Pezzana, 1758. L'idée se trouve aussi dans les *Castigos e documentos* attribués à Sanche IV, ch. 78 et 79, « non [es] contra razon que un home haya muchas mujeres » (78) mais « mucho mas es de reprehender que una mujer sea casada con muchos maridos » (79).

⁸⁷ « Lo otauo, que oçio provoque al fuego de Venus, clara cosa es como el oçio se causa de quite e la folgança del fuego de Venus sea madre, ca en el cuerpo que cae trabajo, más se asienta el sueño que el amor e mucho más tienta Cupido a los oçiosos que a los negoçiantes. Commo dize Ovidio en el De remedio amoris... » (*Tratado de amor* attribué à Juan de Mena. Ed. cit., p. 385).

⁸⁸ « Vis magna mentis blandus atque animi calor, /Amor est, iuuenta gignitur luxu, /Ocio [sic] nutritur, inter læta fortunæ bona. /Quod si fouere atque alere desistas, caduit, /Breuique vires perdit extinctus sua ». *Diez Qvestiones vulgares*, qu. X, chap. LXX, impr. cit., fol. 253v.

doit fuir cette oisiveté, dans laquelle les biens de la fortune deviennent eux-aussi un aliment amoureux. Mais derrière cette thérapie se profile ce qui serait une idée sociale de l'amour. Si l'oisiveté est si proche de l'amour, si c'est elle, avec le soutien de la prospérité, qui permet à l'amour de s'affermir, on n'est pas loin de l'idée qu'évoque López de Villalobos selon laquelle l'amour est le passe-temps des grands seigneurs⁸⁹, des amoureux fingidos. Il s'agit, en somme, d'un divertissement de cour. Dans le *Breuilquio* cet aspect social n'apparaît guère, ce qui n'est pas, par ailleurs, surprenant. En revanche il sera bel et bien exploité dans les *Questiones* pour mettre en place deux visions différentes de l'amour, en accord avec la maturation du discours amoureux de notre auteur. Nous y reviendrons.

Le deuxième remède ovidien que retient le Tostado ressortit à l'une des facultés de l'âme les plus impliquées dans le processus de l'amour, selon les physiologues, la mémoire. Les *remedia amoris* sont une méthodologie de l'oubli, une espèce d'*ars memoriae* inversé. Aussi doit-on fuir tout ce qui peut raviver la mémoire, qui est, en ces matières là, essentiellement une mémoire des sens principaux, la vue et l'ouïe (il est communément admis que l'amour entre par les yeux mais aussi par les oreilles). Ne pas écouter donc, et ne pas (re)voir :

« qual quier que quiere quitar los desseos de todas las cosas que ardentemente cobdiçia quite los ojos & las orejas de aquellas cosas que dexo, ca el desseo ayna se torna. »⁹⁰

Ne pourrait-on pas penser, cependant, que la notion de remède à l'amour est incompatible avec cette omniprésence et cette omnipotence de l'amour charnel dont il a été question? En fait non. Si on regarde de près ces remèdes, on se rend compte qu'ils ne remettent aucunement en cause le fait d'amour. Ils ne concernent qu'un amour déjà réalisé, déjà engendré. Ce n'est pas en vain qu'ils prennent appui sur la mémoire. La nécessité du désir amoureux reste, elle, irréductible. Or c'est essentiellement le "désir" que l'idée tostadienne de l'amour exprime, le mouvement de l'âme vers un objet. Et, contre un tel mouvement, aucun remède n'est vraiment efficace. Pour mieux comprendre cela il faut cerner de plus près la notion philosophique de "passion" que le Tostado emprunte directement au thomisme.

3. Amour et passion

Nous devons revenir aux premières *conclusiones* du *Breuilquio* (chaps. 4 à 9), passage rédigé sans doute à une époque postérieure à celle du *de amore*. Le Tostado

⁸⁹ On rappelle la citation de Villalobos : « ya hemos visto algunos grandes señores que toman los amores por su pasatiempo... » (F. López de Villalobos, *Sentencias...*, éd. cit., p. 489b).

⁹⁰ *Breuilquio*, fol. 20r b.

réalise la synthèse des enseignements de morale sur l'amour en tant que passion. On ne peut prétendre comprendre les discours sur l'amour de la fin du Moyen Age sans se référer au système scolastique des passions que tous les auteurs connaissaient, pour peu qu'ils eussent fait quelques années d'enseignement artien. Il n'y a d'ailleurs pas que l'amour. Des notions aussi importantes dans les textes sentimentaux que "haine", "désir", "plaisir", "espoir", "crainte", "colère"... font directement partie de ce système. Aussi convient-il d'en rappeler brièvement le mode de fonctionnement, tel qu'il apparaît dans les écrits de saint Thomas.

a) Le système des passions

Les passions sont quelque chose de naturel, en ce sens qu'elles ne sont pas proprement humaines mais communes à tous les animaux. Certes, elles sont un état particulier de l'âme, mais elles appartiennent à celle-ci en tant qu'elle est unie au corps. Le champ de la passion est donc inhérent à cette unité de l'âme et du corps qu'Aristote appelle le *synolon*. Les passions proviennent d'une *modification* du corps qui a des répercussions sur l'âme. Mais si elles sont régies par la loi corporelle de changement, cela suppose que les passions font passer l'âme d'un état dans un autre, et, c'est en ce sens qu'on peut parler de *páthos*, de quelque chose de subi. Les passions sont donc les différents états successifs que l'âme doit subir en fonction des états du corps lui-même. Voilà pourquoi on peut les opposer à l'action. Selon saint Thomas, l'action vient de la forme, alors que la passion vient de la matière qui affecte la forme par accident⁹¹. La part d'accidentel est donc très importante dans la passion. Elle est contingente en ce sens qu'il faut que quelque chose d'extérieur agisse sur l'âme à travers le corps. Mais une fois cette action produite, il est absolument nécessaire que la passion soit subie, indépendamment de la volonté, qui, elle, produit, justement, des actions. Si les passions sont indépendantes de la volonté se pose alors la question de leur moralité. Pour saint Thomas ne peut être moral que ce qui est volontaire, c'est-à-dire les actes humains. Par conséquent, chez l'homme, les passions ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises. C'est autour de cette question que se noue la controverse entre Stoïciens et Aristotéliens au sujet des passions. Pour les stoïciens, elles sont *immorales*. Pour les Péripatéticiens, elles sont *amorales*. La différence entre les deux écoles tient au rôle de la raison. L'aristotélisme — dont se réclame saint Thomas — considère que la raison peut départager les passions. On peut juger certaines comme absolument bonnes dès lors qu'elles sont contrôlées par

⁹¹ Cf. *Qu. disp. de Veritate*, qu. 26, art. 2, Concl. Pour toutes ces questions voir aussi E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*. Paris : Vrin, 1974, chap. IV, p. 109 à 158.

la raison. Inversement peuvent être dites mauvaises celles qui échappent au "gouvernement" de la raison⁹².

Comment réagir face à un objet extérieur qui provoque une passion? Deux réactions opposées sont possibles : le mouvement, ou la résistance. Le mouvement est ce qu'on appelle le *concupiscible*. Il peut se faire selon deux directions : soit le désir de prendre un objet positif pour le corps, soit celui de fuir un objet jugé nocif. "Aller vers" et "fuir" appartiennent donc tous les deux au concupiscible. Quant à la résistance, elle relève de la faculté de l'*irascible*. La réaction de résistance est celle qui nous porte directement *contre* un objet dangereux ou menaçant pour le détruire, ou, tout du moins, pour chercher à le neutraliser⁹³. Plus exactement, le concupiscible est le mouvement vers le bien et la fuite hors du mal⁹⁴, alors que l'irascible ne considère pas bien et mal absolument mais en ce qu'ils ont de difficile, d'ardu, en ce qu'ils impliquent d'effort⁹⁵. La dualité des principes agissants (le bien et le mal) explique que les passions soient disposées par couples de contraires, sauf pour la colère qui n'a pas, selon saint Thomas, de contraire, puisque, d'une part, son action est double, dans la mesure où elle mélange bien et mal⁹⁶ et que, d'autre part, on ne peut pas contrarier la colère autrement qu'en se calmant, et de ce fait, on a abandonné l'état de passion. Il y a donc onze passions, trois couples pour le concupiscible, deux et un singleton pour l'irascible :

CONCUPISCIBLE	IRASCIBLE
Amour	∅
Haine	Colère
Désir	Espoir
Aversion	Désespoir
Plaisir	Crainte
Douleur	Audace

La première de toutes les passions est donc l'amour, qui est "père de tous les désirs". S'il en est ainsi, on comprend que, comme le suggère saint Thomas, il y ait

⁹² Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 23, art. 2, Concl.

⁹³ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 23, art. 1.

⁹⁴ Saint Thomas précise que le bien fait figure de force d'attraction et le mal de force de répulsion. Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 23, art. 4, Concl.

⁹⁵ Cf. *ibid.*, art. 2, Concl.

⁹⁶ La colère est un mouvement de vengeance. De ce fait elle contient du bien, car on considère cette réaction contre quelque chose ou quelqu'un comme susceptible d'être juste, justifiée, ou devant nous apporter du bien. Mais ce bien n'est possible qu'en souhaitant du mal à l'objet. Elle inclut donc en elle-même le jeu de contraires qui normalement départage les passions.

de l'amour au fond de chaque passion. L'amour naît du sentiment du bon et de la conscience du beau, appréhendé par la raison (chez les hommes), qui se trouve dans l'objet extérieur. Il se manifeste par un mouvement qui dirige l'âme et le corps vers l'objet dont l'un et l'autre cherchent à s'emparer pour en jouir⁹⁷. Il était plutôt aisé de donner à de telles affirmations un sens érotique, qui de toute façon est inclu implicitement dans les conceptions thomistes de l'amour. La passion amoureuse a aussi des effets concrets. Le premier est l'*union* avec l'aimé dans des termes tout à fait analogues à ceux qu'on a vu chez Raymond Sebond. Les aimés se transforment réciproquement l'un dans l'autre. Vient ensuite l'*extase*, étant donné que la transformation de l'union met l'être, en quelque sorte, hors de lui-même. On a aussi le *zèle* qui est un constant souci de possession de l'objet aimé et celui de la mise à l'écart de quiconque le convoite aussi. Dès lors, on peut dire que la passion amoureuse est toujours *bienfaisante*, car elle recherche le bien et la perfection de l'amant dans l'aimé. La deuxième passion du concupiscible est la haine qui s'oppose directement à l'amour. Elle accompagne nécessairement l'amour puisque, à l'intérieur de la pensée systémique de saint Thomas, héritée de la morale aristotélicienne, nous ne pouvons haïr que le contraire de ce que nous aimons. C'est donc le mal concret opposé au bien convoité qui motive la haine. Par conséquent, l'amour apparaît aussi comme la cause de la haine et, en ce sens, celle-ci ne saurait lui être supérieure.

Le deuxième couple de passions du concupiscible est formé par le désir et l'aversion. Saint Thomas s'attache à bien distinguer désir, amour et plaisir, trois notions que l'on pourrait, en effet, facilement confondre. La différence essentielle en est que l'amour est le mouvement — ce qui s'oppose au "repos" — provoqué par la *présence* de l'objet. Le désir, qui suit cette première étape, est le mouvement suscité par l'*absence* de l'objet déjà convoité. Le plaisir, enfin, est le repos dans la présence de l'objet aimé. Mouvement / repos et présence / absence sont donc les paramètres qui établissent les différences entre l'amour, le désir et le plaisir (il va de soi que la quatrième possibilité, le repos dans l'absence de l'objet n'a pas de sens sur le plan des passions). Dans les désirs, il faut distinguer la *concupiscence*, c'est-à-dire le désir naturel, et la *cupidité*, qui est le désir propre à l'homme et se porte sur des objets que l'homme juge bons, agréables, beaux indépendamment de ce qui concerne la nature et uniquement déterminés par la pensée. La grande différence entre les deux est que les concupiscences ne sont illimitées que *sub specie numeri*, puisque nous ne pouvons désirer des objets par nature que d'une manière limitée. Les cupidités, en revanche, sont infinies, sur tous les plans, puisque la raison n'est pas limitée par la

⁹⁷ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 26, art. 2, Concl.

nature et peut toujours être en mesure de proposer des objets de désir. L'aversion, à laquelle saint Thomas n'accorde pas une grande importance est, bien entendu, le contraire du désir, et elle a pour objet le mal absent (de même que le désir s'intéresse au bien absent).

Le plaisir suit de très près les spécificités de la passion de désir puisqu'elle en est l'actualisation complète. Si le désir est le mouvement dans l'absence, le plaisir est, comme on l'a vu, le repos dans la présence. Dès lors, les distinctions du désir s'appliquent aussi aux plaisirs. L'actualisation de la concupiscence est le *plaisir* proprement dit, alors que celle de la cupidité est la *joie*. C'est pourquoi les animaux ne peuvent avoir que des plaisirs alors que l'homme peut non seulement éprouver la joie, grâce à la raison, mais être même capable de transformer en joie tout plaisir, c'est-à-dire toute concupiscence naturelle. Voilà encore un argument de choc pour les défenseurs des « carnales deleytes ». Quant à la douleur, elle est tristesse dans l'âme et douleur proprement dite dans le corps. Elle dérive aussi de l'amour mais par l'intermédiaire de la haine. Si la haine cherche à fuir le mal, la douleur est *dans* le mal qui s'oppose au bien de l'amour. Elle est pure simultanéité entre ce mal et l'idée qu'on en a (la haine). Elle est donc un "repos", mais un repos douloureux que saint Thomas essaie d'explicitier à l'aide d'un de ces *sensibilia* qui lui sont chers. On peut parler de "repos", au sujet de la douleur, comme d'une *fatigue* dans laquelle se trouverait quelqu'un qui aurait fourni un effort excessif pour sa nature⁹⁸. La douleur, c'est la souffrance immobile. Selon saint Thomas, les effets de la douleur sont tout à fait pernicioeux⁹⁹. Il s'agit d'une pathologie qui débilite les facultés intellectives — alors que le plaisir les augmente —, au point de provoquer la folie, et qui nuit aux fonctions vitales du corps, comme l'appétit ou le sommeil. On aura vite fait de reconnaître dans les effets de la douleur ceux que l'on attribue couramment à l'amoureux contrarié, preuve supplémentaire de la dépendance de toutes les passions à la première d'entre elles, l'amour. En effet, les effets de la douleur peuvent aller jusqu'à la mélancolie ou la manie, pathologies sans cesse associées par les physiologues et les médecins à la maladie d'amour. On ne peut soigner une telle passion que par son contraire, précepte traditionnel que reprend la médecine hippocratico-galénique, c'est-à-dire, le plaisir, la joie. Si on récapitule les idées qui viennent d'être exposés, les différentes passions du concupiscible peuvent être regroupées selon trois couples de paramètres, comme l'évoque le tableau suivant :

⁹⁸ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 38, art. 1. Concl.

⁹⁹ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 37, art. 1 à 4.

	BIEN		MAL	
Présent	Amour	Plaisir	Haine	Douleur
Absent	Désir	∅	Aversion	∅
	Mouvement	Repos	Mouvement	Repos

L'amour est le mouvement vers le bien présent et le désir celui vers le bien absent. Haine et aversion sont leurs équivalents par rapport au mal. Plaisir et douleur sont le repos respectivement dans le bien et dans le mal. Comme dans un tableau de vérité, il y a évidemment deux cases vides correspondant à une impossibilité logique. On ne peut pas être "en repos" *dans* un objet absent. Le système thomiste des passions repose donc, dans sa structure, sur des schémas qui relèvent aussi de la logique. En outre, même si l'amour est inclu dans le tableau, en tant que mécanisme passionnel, il est la cause générale, directe ou dérivée, de toutes les autres passions du concupiscible. Il est donc au-dessus de toutes les autres.

Il serait sans doute trop long d'analyser dans le détail chacune des passions de l'irascible dont la complexité est plus grande que dans celles du concupiscible. Limitons-nous à montrer les connexions que certaines d'entre elles ont avec l'amour. Commençons par l'espoir. Dans la mesure où l'espoir est désir d'un bien, en dépit de la difficulté imposée par un mal, on peut facilement le confondre avec une forme de désir, ce qui nous pousserait à le placer du côté du concupiscible. En fait l'espoir présuppose le désir, et par conséquent aussi l'amour, qui en est la cause. Il accompagne amour et désir, dès lors que l'objet, présent ou absent, ne peut plus être désiré en lui-même, mais en faisant résistance à une part de mal qui l'entoure et qui rend le désir difficile, à l'obtention incertaine. Cependant, difficulté ne dédit pas possibilité. Il n'y a espoir que de ce qui est possible. Lorsque, le mal l'emportant, l'obtention de l'objet est jugée impossible, le mouvement de l'âme est placé sous le signe du *désespoir*¹⁰⁰. L'espoir est bel et bien donc une passion de l'irascible puisqu'il est ce qui convainc l'être de la nécessité d'un effort pour obtenir un objet. Cela devient clair avec le *sensibilium* que nous en donne saint Thomas. Si un chien désire attraper un lièvre qu'il a perçu et qui se trouve loin devant lui, c'est l'*espoir* de l'atteindre qui le pousse à accélérer sa course, en faisant directement résistance à la distance qui les sépare et qui fait figure de "mal". En revanche, si cette distance est trop grande, l'obtention de l'objet est impossible et le chien, *désespéré*, ne bouge pas¹⁰¹. Autant dire que l'espoir est surtout le fruit de l'expérience puisqu'il présuppose une analyse schématique des possibles. Mais cela s'applique aussi au désespoir,

¹⁰⁰ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 40, art. 1. Concl.

¹⁰¹ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 40, art. 3, Concl.

lorsque l'expérience désabuse l'être sur ses chances d'obtenir un objet aimé. Aussi les jeunes gens espèrent-ils davantage que les personnes âgées, parce qu'ils ont plus d'avenir que de passé. L'amour est la cause de l'espoir, mais, dans la mesure où celui-ci porte sur ce qui rend possible le bien convoité, il est aussi possible d'affirmer qu'il est cause d'amour. Cela signifie que l'espoir met en jeu une sorte de "désir triangulaire", au reste fort exploité par la littérature amoureuse. Nous nous mettons à aimer, à travers l'espoir, "ce" ou "celui" qui rend possible l'obtention de l'objet convoité; ce ou celui qui est l'objet de notre espoir¹⁰². Songeons à tous les personnages intermédiaires, à tous les « medianeros » qui, dans les textes sentimentaux, font le lien entre le sujet et l'objet de la passion amoureuse. Il n'est donc pas surprenant qu'une telle passion puisse être très souvent la clé de voûte de tout discours amoureux de la difficulté, comme maints poèmes de *chansonnier* ou, bien entendu, la fiction sentimentale.

Vient ensuite la crainte. Elle est aussi causée, en partie, par l'amour. En effet, on ne craint le mal que parce qu'il s'oppose au bien aimé, que parce qu'il nous ôte ce bien aimé. L'autre cause, plus matérielle, de la crainte, est la faiblesse, l'absence de force suffisante pour faire résistance au mal, pour le repousser, et qui nous fait nous sentir inférieurs au mal et donc directement menacés par lui. La crainte a des effets physiologiques, analysés d'ailleurs par les médecins médiévaux, dus aux mouvements du sang¹⁰³, et qui sont la "contraction de l'âme", le "tremblement" et une série de modifications du comportement (comme par exemple la décision de prendre conseil). Et l'*audace*? Elle est le mouvement directement contraire à la crainte car elle cherche à affronter le mal alors que la crainte le fuit. Même objet donc, mais inversion de la direction du mouvement. Par quel biais l'audace se rattache-t-elle à l'amour? Assurément par l'espoir, car l'audace équivaut à l'espoir de vaincre la mal qui menace l'objet. Il ne s'agit là, cependant, que d'un mouvement en quelque sorte

¹⁰² Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 40, art. 7.

¹⁰³ Selon les médecins médiévaux, la chaleur du sang est responsable autant du courage que de la peur. L'échauffement produit le courage, alors que le refroidissement et l'affaiblissement engendrent la peur. C'est ainsi que, par exemple, sous le coup du désir sexuel qui réchauffe, comme on sait, le corps, les hommes sont prêts à braver tous les périls, alors que, sitôt leur désir assouvi, un rien leur fait peur, comme, par exemple, la possibilité d'être surpris par un mari cocu et jaloux. Refroidi par l'éjection de ses superfluités, l'homme après l'amour se montre veule. C'est donc le cas de l'homme adultère, comme l'indique Albert le Grand dans les *Quæstiones super de animalibus* (I, Q. 13), dans un surprenant passage où l'auteur se demande les raisons du silence des hommes pendant la besogne alors que tous les autres animaux sont bruyants. L'une des raisons est que, sous le coup d'un très fort plaisir, le cœur de l'homme se contracte, comme pour la crainte, ce qui le rend muet. Et c'est dans cet esprit qu'Albert nous parle de l'homme adultère : « Avant le coït il ne craint pas d'aller auprès de l'épouse d'un autre, même en présence de ce dernier, car il est sujet à un fort mouvement des esprits; mais après l'acte, en raison de l'affaiblissement qu'il subit, il est apeuré et mis en fuite à la simple vue d'un rat ou d'un chat ». Le texte est cité par D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 115.

instinctif, une espèce de mise en oeuvre de l'espoir. C'est pourquoi il ne faut pas confondre la passion de l'audace avec la vertu de la force¹⁰⁴. Tel est, présenté de manière succincte, le système scolastique des passions que le Tostado reprend dans le *Breuilquoio*. Comment s'en sert-il?

b) Analyse de l'amour comme passion : l'amour et l'ordre de la Nature

Les *conclusiones* du Tostado sur l'amour comme passion qui occupent les premiers chapitres du *Breuilquoio* nous offrent une vision de l'amour différente de celle du petit traité *de amore* des chapitres 35 à 42. Une vision plus mûre qui en est le pendant philosophique et moral. Si la partie *de amore* ne concerne que l'amour charnel, dans les *conclusiones*, le Tostado entend parler de l'amour dans sa plus grande universalité¹⁰⁵. Il n'est plus le simple appétit sexuel mais bien la souveraine des passions dont parle saint Thomas. A ce titre, la synthèse que fait le Tostado des idées thomistes sur les passions permet une nouvelle affirmation des conceptions naturalistes de l'amour, mais appuyées sur d'autres critères.

Selon la bonne méthode scolastique, le Tostado cherche d'abord à identifier la spécificité de l'amour comme mouvement de l'âme. S'agit-il d'une passion, d'un acte ou d'une disposition (un « habitus »)? Cette triple différenciation vient, selon le Tostado de l'*Ethique à Nicomaque* :

« segund la doctrina de Aristotiles, en el segundo de las Ethicas, todas las cosas que estan en el anima, o son actos o habitos o pasiones ». ¹⁰⁶

Le passage aristotélicien (*Ethique à Nicomaque*, II, 4, 1105b 19-20) est celui dans lequel Aristote établit une différence entre *páthos*, *dynámis* et *héxis*, c'est-à-dire, la passion, la faculté et la disposition (couramment traduit en latin par *habitus*). La transformation de *dynámis*, c'est-à-dire la capacité d'éprouver les passions, en "acte" est sans doute une erreur de la traduction latine dont se sert le Tostado, ou, tout simplement, une confusion de notre auteur. Elle pose tout de même un problème eu égard à la connotation morale de la notion d'acte. L'acte est le mouvement volontaire rationnel qui est à l'origine de la détermination morale. Mais, dans le rapport strict aux mouvements de l'âme, c'est de l'*enérgeia* que parle le Tostado, c'est-à-dire l'exercice de l'*habitus*, de la disposition permanente de l'âme, qui permet la réalisation de l'*érgon*, l'« ouvrage ». *Héxis* et *enérgeia* sont, en effet, ce que les

¹⁰⁴ Cf. *Sum. theol.*, I^a, I^æ, qu. 45, art. 4, Concl.

¹⁰⁵ « Cerca del qual fablando nós aquí muy vniversalmente, non destendiendo a alguna speçie de amor » (fol. 4r a), « tomando el amor vniversalmente » (fol. 4v a) et « non fablando speçialmente de algund particular amor mas en vniuersal » (fol. 5r a).

¹⁰⁶ *Breuilquoio*, fol. 4r b.

commentateurs scolastiques ont souvent appelé *actus primus* (la disposition) et *actus secundus* (l'exercice "en acte" de cette disposition). L'amour n'est donc ni un *actus primus*, ni un *actus secundus*, mais une "affection", comme l'indique Aristote, dans le passage auquel songe le Tostado, au même titre que l'appétit, la colère, la crainte, l'audace, l'envie, la joie, la haine, la jalousie, bref tous ces mouvements de l'âme dans lesquels saint Thomas est allé mettre de l'ordre. L'amour, en tant que passion, est donc entièrement indépendant des actes et, par conséquent, de la volonté. La capacité à aimer — la *dynamis* de l'amour, en quelque sorte — se trouve naturellement chez l'homme et les animaux et il suffit qu'un objet extérieur se présente pour qu'aussitôt l'affection existe, indépendamment donc de toute action :

« manifiesto es el amor non ser en nos cosa engendrada por actos, mas cosa naturalmente en nos estante. Ca luego commo alguno cognosçiere la cosa, la puede amar. Pues non se causa el amor por costumbre de muchos actos, mas por naturaleza. »¹⁰⁷

C'est donc parce que l'amour n'est pas un *habitus* qu'il peut se passer entièrement et absolument des "actes". On se souvient qu'il s'agit là de la grande différence entre l'amour et l'amitié selon le Tostado. Alors que l'amitié, comme la vertu, requiert une longue fréquentation et l'exercice d'actes concrets que le Tostado appelle « *comunicaçion* », l'amour est immédiat, sans qu'aucun acte ne s'y rapporte. Cela nous permet sans doute de mieux comprendre l'idée littéraire d'un amour spontané, uniquement issu de la perception sensible de l'objet, « *ca luego commo alguno cognosçiere la cosa, la puede amar* ». Le processus immédiat d'« *enamoramiento* », tant de fois affirmé par la littérature, trouve donc dans l'idée scolastique de passion une justification supplémentaire qui vient s'ajouter à toutes les autres dont se serviront les auteurs, comme, par exemple, les analyses physiologiques des médecins. Sur ce point, toutes les visions de l'amour sont concomitantes. Qu'il s'agisse de la médecine ou de la philosophie, il apparaît clairement que le propre d'une passion, comme l'amour, est de se déclarer de la manière la plus immédiate, la plus spontanée, au simple contact sensible avec son objet. Le Tostado tire de cette spontanéité une causalité "naturelle" de l'amour. Le naturel semble ici se confondre avec l'immédiateté de l'involontaire, en s'opposant à l'habitude, à la répétition de l'*actus secundus* qui finit par constituer une *consuetudo*, mélange de fréquentation, de familiarité et d'amitié. L'amour est tout sauf *consuetudo*; il est un élan immédiat et partant naturel dont le Tostado exprime la violence dans le traité *de amore*. La présentation de l'amour comme passion, opposée à l'*habitus* et aux actes, tend donc à mettre en évidence le double aspect de l'amour qui est aux yeux du Tostado

¹⁰⁷ Id.

essentiel : son caractère spontané, indépendant de toute habitude, et surtout son aspect absolument naturel.

C'est aussi le rapport à la nature qui fournit au Tostado l'occasion de comparer l'amour aux autres passions. Certes, toutes les passions sont naturelles, mais pour prouver l'excellence de l'amour par rapport aux autres, le Tostado entend démontrer que l'amour est la plus "naturelle" de toutes les passions, c'est-à-dire celle qui est le plus en adéquation avec le mouvement général de la Nature. Ce mouvement quel est-il? Il en a été question lors de notre analyse de la vision tostadienne de l'amitié. L'amitié retrouve son naturel dès lors qu'elle recherche, comme la nature, le délectable et qu'elle fuit la tristesse. Car pour le Tostado, la principale loi de la nature est bien celle-ci : rechercher le plaisir et fuir ce qui est pénible. Cette idée, il la trouve, comme on l'a déjà évoqué, dans les conceptions antiques, aussi bien dans l'éthique aristotélicienne, que dans l'hédonisme stoïcien de Sénèque. Cet hédonisme, le Tostado l'affirme sans ambages, en songeant à un texte tiré de l'*Ethique* d'Aristote :

« et la naturaleza mucho paresçe fuyr la tristeza et dessear la alegria »¹⁰⁸

D'après cette loi de la nature, la passion qui recherche le plus la joie sera la plus naturelle et partant la plus excellente. C'est au chapitre 5 du *Breuilquoio* (« que el amor es mas exçellente entre todas las passiones ») que le Tostado prétend prouver, de cette manière, l'excellence de l'amour sur les autres passions. Puisqu'elles n'ont pas d'actes, les passions se mesurent à leurs objets, « es necçessario las passiones tomar grados de los objectos »¹⁰⁹. Le Tostado se sert alors du système thomiste des passions dans lequel il introduit des hiérarchies en fonction de l'objet de chaque passion. Comme l'objet de l'amour est le bien et que le bien est, en lui-même, ce qu'il y a de plus délectable (affirmation foncièrement aristotélicienne), il s'ensuit que l'amour est la plus délectable de toutes les passions, surtout si on la compare à d'autres, en particulier celles qui ont pour objet le mal : la colère, la douleur (tristesse)... :

« El objecto del amor es el bien al qual la persona se mueue para auer lo & tener lo. El objecto de la ira es mal, al qual ha la potencia para destruyr lo. Pues concluyesse mas perfecto seer el amor que la yra. Item aquellas passiones son mas imperfectas & menos conuenientes a la naturaleza las quales son mas tristes [...]. Enpero los mouimientos de la ira son mas tristes & mas crueles que los mouimientos del amor [...], conuien a saber, que la ira

¹⁰⁸ Ibid., fol. 29v a. Le texte d'Aristote se trouve dans *E. à N.*, VIII, 6, 1157b 17 (« la nature paraissant par-dessus tout fuir ce qui est pénible et tendre à ce qui est agréable », trad. de J. Tricot, éd. cit., p. 396). La traduction de Simón Abril impose une restriction. Ce n'est pas la nature, mais "notre nature", c'est-à-dire la nature humaine : « porque nuestra naturaleza parece que huye lo más que puede de lo triste, y apetece lo suave y deleitoso » (éd. cit., II, p. 79).

¹⁰⁹ *Breuilquoio*, fol. 4v b.

se mueue por injuria o menospreçio a nos fecho. El amor mueue a folgar en la delectaçion, luego commo fuere ella cognosçida »¹¹⁰

L'amour est la passion qui vise directement le plaisir dans la délectation que produit l'objet. Le Tostado reprend donc à son compte certaines prémisses de la représentation thomiste de l'amour pour en faire le parangon de la passion naturelle :

« en todos los mouimientos non <ha> alguno mas perffecto nin mas amigo de la naturaleza que el mouimiento de folgar en la cosa delectable. como todas las cosas se mueuan por folgar en el deleyte. Pues maniffiesto es el amor seer mouimiento mucho conueniente a la naturaleza. »¹¹¹

En fait, l'idée du Tostado consiste à rendre l'amour indépendant des passions qui expriment un mouvement contraire, comme par exemple la colère ou la tristesse, afin de n'y voir qu'une bonté substantielle qui, somme toute, se retrouve dans la divinité et, par conséquent, dans la nature. L'amour, lui, est substantiellement bon :

« la passion que es amor non trae consigo alguna *tristura* o *enojo* segund si. Por si es mouimiento para folgar en el deleyte, et non ha mouimiento mas alegre en todos los mouimientos que este. Et si algunas vezes con el amor venga enojos o pesares, esto non es de rrayz del amor, mas porque con el amor se mescla *ira* o grande *furia*, et esto quando *algund embargo* hay de poder alcançar la cosa amada. Muchos por conseguir vna cosa amada trabajan, entonçe nasçen grandes *angustias*, non porque amamos, ca el amor solamente faze folgar en la cosa deleytosa, mas porque nos mouemos en *ira* contra aquellos que aman lo que nos amamos, persiguiendo para *destruyr* a los que nos *resisten* o nos quitan lo que amamos. En el amor, tiradas todas las otras passiones, paresçe non auer alguna *tristura*. Ca quando alguno tiene lo que ama, non le embargante otro alguno, deleytasse & esta en aquel deleyte, enpero si el ama <et> non posee lo que el ama, la luenga *esperança* lo *atormenta* o la *desperaçion* de auer la cosa amada faze muy desconsolados a los amadores. »¹¹²

Voilà donc que le système scolastique des passions sert à décrire l'essentiel de la phénoménologie amoureuse. La naissance de l'amour et toutes les vicissitudes liées à cet affect. Mais, dans ce passage, le Tostado oppose directement l'amour aux autres passions impliquant le mal, et, en particulier, celles de l'irascible dans lesquelles le Tostado situe la plus grande opposition à la délectation naturelle que recherche l'amour. Nous avons mis en italiques les termes qui évoquent l'irascible. On remarque la colère, l'espoir et le désespoir, ainsi que des expressions qui expriment cette "difficulté", ce besoin de résistance, dont parle saint Thomas. On remarque aussi la tristesse qui, bien qu'elle fasse partie du concupiscible, en tant que douleur de

¹¹⁰ Id.

¹¹¹ Id.

¹¹² Ibid., fol. 4v b-5r a.

l'âme, se présente ici comme la conséquence des passions de l'irascible. C'est parce qu'il y a colère, espoir tourmenté et, enfin, désespoir que l'amoureux connaît la tristesse. En revanche, l'amour semble ne contenir que les passions du concupiscible dont l'objet est le bien : le désir, mais surtout le plaisir qui est la pierre de touche de la singulière présentation tostadienne de la passion amoureuse. C'est parce qu'au concupiscible délectable de l'amour est mêlé parfois de l'irascible qu'il peut entraîner cette peine, cette tristesse qui est, pour le Tostado, profondément anti-naturelle.

Comment ne pas voir dans cette phénoménologie amoureuse, qui tend à prouver la substantialité du bien et du plaisir dans la passion amoureuse, une référence à d'autres conceptions de l'amour mettant ouvertement en évidence son côté irascible et douloureux? Le système thomiste des passions est le moyen par lequel le Tostado défend une conception hédoniste de l'amour qui écarte précisément toutes les passions négatives qu'une tradition littéraire rattache à l'amour : « en el amor, tiradas todas las otras passiones, paresçe non auer alguna tristura ». On ne peut pas penser que le Tostado, admirateur des classiques, plus que probable lecteur du *Libro de buen amor*, grand amateur de poésie et fréquentateur de la cour de Jean II, ne connaissait pas parfaitement les conceptions "courtoises" de l'amour dans lesquelles, surtout dans leur versant poétique, prévaut l'idée que la noblesse du sentiment amoureux tient justement à la force expressive de l'irascible. L'amour s'exprime littérairement par la colère, par l'espoir et le désespoir, par la crainte et l'audace de l'amoureux qui prend la plume pour le dire; mieux, pour le chanter. Certes, les dates du *Breuioloquio* peuvent paraître précoces, mais à cette époque nous avons déjà Pérez de Guzmán, le marquis de Santillane, grand nombre des pièces du *Cancionero de Baena*, le *Cancionero de Palacio*, Villasandino, Rodríguez del Padrón, Padilla, Montoro, Suero de Quiñones, Suero de Ribera, Torroella, Juan de Mena..., aînés ou contemporains du Tostado. Au moment où le Tostado rédige son traité, la « poesía amatoria » bat déjà son plein. Comment interpréter alors un texte comme celui du Tostado, censé être introduit à la Cour, qui écarte de l'amour précisément les "passions" dans lesquelles se retrouvent tous ceux qui autour de notre auteur se disent "amoureux"? Il y a là une divergence qu'on ne peut pas ne pas évoquer. Il est certain que cette conception d'une passion amoureuse tendue vers le bien délectable trouve ses sources dans certaines positions théoriques philosophiques et théologiques, comme l'évoque Pedro Cátedra¹¹³, mais il semble aussi que le

¹¹³ « La defensa de la bondad consustancial del amor y el intento de aislarlo de sus derivaciones más materiales, manteniendo la unidad de todos los sentimientos de *amor* (en términos dionisianos, reunión de *eros* y *ágape*) son también los propios de las posturas filosóficas de carácter neoplatónico, desde Dionisio hasta Hugo de San Víctor, pasando por san Agustín, y en fin vamos a verlo mantenido en el capítulo correspondiente al amor humano y natural del *Breuioloquio*. Y, al tiempo, no será difícil

Tostado ait voulu façonner une conception théorique de l'amour qui s'opposait à celle que la Cour et les poètes étaient en train d'exploiter littérairement.

La référence aux passions est, certes, scolastique, comme le suggère Pedro Cátedra¹¹⁴, mais la manière dont le Tostado l'exploite indique une volonté supplémentaire que celle d'incorporer une patine thomiste à un traité foncièrement aristotélécien. Nous avons aussi voulu nous arrêter quelque peu, au début de ce chapitre, sur les conceptions thomistes des passions pour mettre en évidence le fait que le Tostado réadapte à son tour les contenus discursifs, comme on l'a vu le faire dans son *de amore*. En effet, le Tostado trahit la systémique même de la construction scolastique de saint Thomas. Il brouille la relation conceptuelle entre le concupiscible et l'irascible, en évacuant du concupiscible tout ce qui concerne le "mal" — y compris la tristesse, c'est-à-dire la douleur — qu'il met du côté de l'irascible. Le concupiscible ne connaît plus ni la haine, ni l'aversion ni la douleur; il est un pur amour qui, dans sa forme pure, est absolue délectation. On est bien loin de la lettre, sinon de l'esprit, de saint Thomas. En outre, une notion qui a chez le saint Docteur une valeur surtout technique, prend ici une importance démesurée, la nature. Pour saint Thomas, les passions sont naturelles en ceci qu'elles concernent hommes et animaux. Dans ce passage du *Breuilquio*, la nature a une influence directe sur la détermination des passions. Cela signifie qu'elle joue le rôle d'un ordre structurant sur lequel doivent se ranger les passions. L'amour n'est plus uniquement la plus naturelle de toutes les passions en ceci qu'elle est la plus universelle — ce qui est évoqué par le traité *de amore* — mais bien parce qu'il fait sienne la finalité du mouvement propre à la nature — dans lequel se trouve sa perfectibilité —, c'est-à-dire le refus de la tristesse et la recherche effrénée du plaisir, de la joie. Aussi, le Tostado agence à sa guise tous les éléments que la scolastique lui fournit au sujet des passions pour mettre en place une conception absolument positive de l'amour — qui est aussi une conception érotique, comme on l'a vu — et qui présente cette fantastique singularité d'avoir de claires implications dans le contexte littéraire qui entoure notre auteur, en s'opposant directement au mélange de concupiscible et d'irascible qu'enferme cette passion, un mélange affirmé et emphatisé par la plupart des poètes du règne de Jean II. Le meilleur exemple — meilleur parce que plus

reconocer en esta exposición sobre la sustancial bondad del amor ecos del planteamiento de Hugo de San Víctor en su opúsculo *De substantia dilectionis*, de amplia circulación, y en donde se mantiene la bondad objetiva del amor, mientras que el mal está en amar mal, no en amar precisamente, que es el camino hacia la divinidad en una suerte de carrera de deseo, en cuya materialidad había insistido Dante en el *Convivio*. Pero por lo que al Tostado se refiere, es escolástica, sin embargo, la incorporación de las referencias a las pasiones, necesaria en la construcción aristotélica del *Breuilquio* » (*Amor y pedagogía...*, éd. cit., p. 32).

¹¹⁴ Cf. citation de la note précédente.

proche du système scolastique des passions — se trouve dans une réponse de Santillane à Juan de Mena qui lui demandait « que cosa es amor amar » :

« ...Amor nace de folgura
y desperança se cria
es desseo que procura
el deleyte que ffigura
la vista y la fantasia
esperança va detrass
temor le sale al traves
çelos nol dexan jamas
mira amor que gloria das
a quien se vmilla a tus pies »¹¹⁵

Le naturalisme amoureux est donc, chez le Tostado le cheval de bataille d'une conception sensualiste de l'amour qui exclut cette "tristesse" que la poésie essayait, au même moment, de mettre en valeur. La définition de Santillane n'est pas un cas isolé. La primauté accordée aux passions dont l'objet est le "mal", au sens thomiste, et tout particulièrement à la tristesse, est un dénominateur commun de grand nombre des pièces poétiques de l'époque¹¹⁶. Il semble alors plus que probable que la conception de l'amour, substantiellement bon, proposée par le Tostado doive être comprise comme explicitement opposée à ce contexte littéraire.

4. Les entrailles d'amour

a) L'énigme de l'amour

Nous avons examiné deux manifestations de la pensée amoureuse du Tostado, celle de son petit *de amore* et celle des *conclusiones* de philosophie morale par lesquelles s'ouvre l'étude de l'amour dans le *Breuioloquio*. Une évolution de cette pensée est-elle décelable? Nous devons reprendre les termes de ces manifestations pour essayer de dégager une éventuelle évolution et tenter ainsi de cerner la signification profonde que l'amour a pu avoir pour quelqu'un comme Alfonso de Madrigal.

Après de multiples réadaptations des contenus discursifs universitaires et littéraires, l'amour, dans les chapitres 35 à 42 du *Breuioloquio*, est identifié aux "désirs charnels" dont la violence et l'excellence est bien supérieure chez l'homme grâce à la

¹¹⁵ *Cancionero de Oñate–Castañeda*. Ed. de Dorothy SEVERIN et Michel GARCIA. Madison, 1990, [ID 0274] HH1-48 (238v) (2x10), p. 218-219. Cf. Brian DUTTON, *Cancionero del siglo XV*, vol. 1, p. 105. Cf. *Marqués de Santillana. Obras completas*. Ed. de A. GOMEZ MORENO et M. KERKHOF. Barcelone : Planeta, 1988, p. 408.

¹¹⁶ Cf. PAGES, M.A.. « Le thème de la tristesse amoureuse en France et en Espagne du XIV^e au XV^e siècle », *Romania* 58 (1932), p. 29-44.

participation de la pensée dans la configuration du désir. On observe donc un double mouvement d'érotisation et d'intellectualisation à outrance d'un discours amoureux éminemment axé sur le désir. Puis, dans une rédaction ultérieure, beaucoup plus proche des activités professorales de la faculté des Arts, le Tostado est amené à reformuler sa conception de l'amour dans des *conclusiones* qui présentent une synthèse du système thomiste des passions. Etant donné que c'est par ces *conclusiones* que s'initie l'étude tostadienne de l'amour — ce sont les « fundamentos », comme il dit —, l'amour est considéré, théoriquement, dans sa plus grande généralité abstraite, « vniuersalmente ». Cependant, cette universalité est-elle respectée? Le Tostado ne peut s'empêcher d'adopter un discours extrêmement ciblé. Le mécanisme qu'il décrit n'est autre que celui de la phénoménologie amoureuse. Les exemples qu'il en donne — l'ardeur de la passion, la spontanéité avec laquelle on aime l'objet de l'amour, le zèle et la jalousie avec lesquels on le convoite et avec lesquels on craint de le perdre ou qu'il vous soit ravi — orientent tout à fait la lecture. Malgré la prétendue abstraction, malgré ce souhait d'universalité tant de fois (trop peut-être) répété, il apparaît clairement que c'est essentiellement l'amour de l'homme pour la femme que le Tostado a en tête. Le véritable sujet est là, et non pas tellement les multiples autres formes d'amour qui sont juste citées. Même l'amour pour Dieu n'est évoqué en tant que tel que dans un petit chapitre (le chap. 6), s'étendant à peine sur deux colonnes. Cette focalisation *de facto* sur l'amour de l'homme pour la femme est d'autant plus justifiée qu'elle coïncide avec les goûts et les intérêts autant des destinataires directs, les universitaires, que des destinataires circonstanciels, la Cour. Les uns et les autres se sont habitués à cette réduction sémantique qui fait que parler d'amour ne peut être que cela, soit d'un point de vue purement érotique, c'est-à-dire sexuel, soit d'un point de vue passionnel. Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'amour s'attache essentiellement au rapport sentimental de l'homme à la femme. Juan de Mena ou l'anonyme auteur du *Tratado de amor* ne s'y sont pas trompés. Dès la première phrase, la couleur est annoncée :

« Hablar de amor, más es lasciva cosa que moral por la mayor parte, aunque la amistad e dilección, que es amorío, miembros lo fazen de la moral dotrina. Todas las otras passiones libidinosas e venéreas llama el vulgo amor. »¹¹⁷

Rappelons que, si l'on en croit Carlos Alvar¹¹⁸, le *Tratado de amor* se situe dans le même contexte culturel que le *Breuioloquio* et à des dates très proches. Seules donc, d'après Mena, l'amitié et la dilection (c'est-à-dire l'amour sacré) feraient partie de la

¹¹⁷ *Tratado de amor* attribué à Juan de Mena. Ed. cit., p. 379.

¹¹⁸ Cf. Carlos ALVAR, « A propósito del *Tratado de amor* atribuido a Juan de Mena », in *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. Valence : Université, 1992, p. 159-165.

science morale. Cela signifierait que la morale se résume à l'étude de l'*habitus* et de la vertu, excluant celle des passions. On a bien vu que ce n'est pas le point de vue du Tostado, ni, d'ailleurs, celui de saint Thomas. Il faut alors convenir que le Tostado épouse l'opinion de ce que Mena appelle « el vulgo », le vulgaire. Qui est ce « vulgo »? Etant donné le ton purement universitaire de ces premières lignes du *Tratado de amor* — il sera bien différent après —, on peut penser que le vulgaire n'est pas vraiment composé de « viejas tras el fuego », mais bien plutôt des non-universitaires, des *idiotæ* qui ne se trouvent pas sur les rangs des facultés. En d'autres termes, les laïcs de la cour. Faudrait-il en conclure que l'idée "libidinale" de l'amour est absente de l'université? Il nous semble que l'exemple du Tostado prouve bien le contraire et sa descendance universitaire, comme le *Tratado de cómo al hombre...*, aussi. Peut-être faut-il voir alors dans les premières lignes du *Tratado de amor* justement la marque d'un excessif intérêt des universitaires pour les questions de la passion amoureuse, un intérêt que l'auteur essaie d'attaquer en en faisant quelque chose de vulgaire, de commun. Vulgaire ou pas, la réduction de l'amour à l'affection pour les femmes semble donc coïncider avec une pratique assez générale.

Sachant par conséquent que les affirmations du Tostado, en dépit de son souci généralisateur, sont essentiellement axées sur l'aspect « lasçiuo » de l'amour, quelle est la particularité d'un tel amour? Dans les *conclusiones*, l'accent est surtout mis sur le plaisir. Le but naturel de l'amour n'est autre que la délectation et donc la joie. Dès lors, on observe un certain glissement par rapport au centre d'intérêt du traité *de amore*. Dans la partie *de amore*, l'« aguijon de delectaçion » n'est qu'un adjuvant de la nature pour la conservation. Il y a, en outre, chez l'homme, un désir d'une force et d'une violence inouïes dans lequel se trouve le propre de l'amour. Le traité *de amore* identifie donc l'amour au *désir*, alors que les *conclusiones* l'associent surtout au *plaisir*. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une contradiction, puisque le désir est engendré par l'expérience de la délectation. Cependant, ces deux points de vue définissent deux visées quelque peu différentes de l'amour qu'il convient de distinguer. Qu'est-il véritablement, l'amour? Un désir se suffisant à lui-même, proclamé haut et fort à travers les passions nées de l'impossibilité de sa réalisation, ou bien la profonde recherche de la délectation, de la joie? Où, dans cette alternative, se place exactement le "naturalisme amoureux" du Tostado?

Le Tostado nous fournit une première piste pour y répondre, plus loin dans le *Breuilloquio*, au cours d'une petite digression qui, logée au milieu de son *expositio* sur l'amitié, a pu passer inaperçue. D'autant que le texte est assez énigmatique. Il se trouve au chapitre 95, « Que diferencia hay entre bienquerencia & amiçia et de las doss señales de los enamorados » (fol. 49v b-50v a). C'est, bien sûr, dans la question

des « *doss señales de los enamorados* », que se trouve cette petite digression sur l'amour. Voici le texte :

« Muchos piensan que aman, enpero non son amadores. Et, por el contrario, otros non saben si aman & son ardientes amadores, ca verdaderamente el amor es fuego sin luz escondido en las entrañas. Et para que cognosca alguno si es amador, doss cosas ha en si de fallar. La primera es que en presençia de la forma conçebida resçebir delectaçion non pequena, lo qual faga a el vn gozo exçessiuo el qual por si mismo es amado. Lo segundo es que non puede sin grande trabajo sofrir la absençia de la cosa amada et que dessee muchas vezes delante sus ojos presente seer. El que estas cosas tiene, cria llaga de amor & arde con fuego sin luz. »¹¹⁹

L'amour est une énigme. On croit qu'il est là où il n'est pas et il se trouve là où ne pensait pas. Cela nous rappelle les réversions et les ambiguïtés du *Libro de buen amor* : on se souvient du vers de Juan Ruiz, « las del buen amor son razones encubiertas »¹²⁰. Ainsi, le Tostado fait état de deux types d'amoureux qui correspondent, en fait, à deux formes d'amour. Il y a ceux qui croient aimer et ne sont pas de vrais amoureux; il y a aussi ceux qui aiment vraiment, "ardemment", et ne se savent pas amoureux. Cela signifie que certains amoureux sont dans l'erreur. D'aucuns pratiquent une forme d'amour qui n'est pas la vraie. Or ce sont justement ceux qui se considèrent amoureux. Comment s'y retrouver? Il faut aller chercher l'amour dans les entrailles, au plus profond de l'être et non pas dans les manifestations extérieures. L'amour est certes impétueux, fougéux, ardent comme le feu, mais il s'agit d'un feu qui ne brille pas, qui reste secret, « sin luz », au plus profond de l'intériorité humaine, « escondido en las entrañas ». L'opposition se fait donc entre un amour manifeste, connu, conscient, voire volontaire, qui est celui de ceux qui "aiment sans être des amoureux" et, par ailleurs, un amour secret, intérieur, silencieux, inconscient, qui est celui de ceux qui sans le savoir aiment ardemment. Pour le Tostado l'amour véritable est bien le deuxième et, pour le reconnaître, l'homme doit avant tout prendre conscience de la *délectation* : « delectaçion non pequena », « gozo exçessiuo »... L'amour véritable est, comme semblent déjà l'annoncer les *conclusiones*, l'amour qui recherche la délectation, la jouissance à tel point que cette jouissance est souhaitée en elle-même : « vn gozo exçessiuo el qual por si mismo es amado ». Amour de l'objet, certes, mais surtout, amour de la jouissance elle-même. C'est de cette jouissance que découle, d'une manière secondaire, le désir de présence de l'objet aimé. Le désir ne se satisfait pas de lui-même, il est la conséquence du plaisir que procure la jouissance. Le désir est un

¹¹⁹ *Breuilquio*, fol. 50r b.

¹²⁰ *Libro de buen amor*, c. 68 a. Ed. de Jacques JOSET. Madrid : Taurus, 1990, p. 107.

effet davantage qu'une cause; il est le fils du plaisir. Or, c'est bien l'amour de plaisir qui constitue ce "feu sans lumière caché dans les entrailles". L'idée est appuyée par la physiologie. Comme le souligne Albert le Grand, dans un texte que nous avons déjà cité¹²¹, la jouissance de l'homme est silencieuse, intérieure, puisque son cœur se contracte, alors que le désir est toujours manifeste, extérieur, bavard et même vantard, car il apporte un maximum de chaleur au corps (le *caloris venerei* de Samson). L'amour fondé sur la délectation et non directement sur le désir est celui de ceux qui aiment sans le savoir, et portent en eux, silencieusement, comme des stigmates, la plaie de l'amour, la « llaga de amor ». L'évolution de la pensée amoureuse du Tostado se fait donc dans le sens d'un glissement de la primauté du pur désir (cf. le traité *de amore*) à celle de la délectation. Dès lors, ceux qui aiment en ne pensant qu'au désir, à un désir qui les renvoie à leur propre individualité, passent à côté de l'amour authentique : « muchos piensan que aman, enpero non son amadores ». On n'est plus très loin du personnage de Calixte et de tous ces « amantes fingidos » qu'anathématise le docteur López de Villalobos, ceux qui fondent toute leur action amoureuse sur les manifestations extérieures d'un désir dont on ne peut pas même savoir s'il est authentique. Si on en restait là, on pourrait peut-être nous reprocher de tirer trop de conclusions de si peu de textes. Mais, c'est qu'il y en a d'autres. Cette évolution que l'on perçoit dans le *Breuioloquio* se fait aussi jour dans les *Questiones*, rédigées quelques années après.

b) Amour de désir et amour de plaisir

La sémiotique amoureuse des *Questiones* est fondée sur l'existence de deux figures de l'amour, Vénus et Cupidon. Comme on l'a déjà évoqué, ces deux figures recourent les deux phases fondamentales de l'amour, le plaisir et le désir. En essayant de comprendre la *signification* du rapport de maternité et de filiation qui existe entre Vénus et Cupidon, le Tostado précise que Vénus est mère de Cupidon car le désir est nécessairement "fils" de la délectation. Pour le Tostado le désir est logiquement postérieur à l'expérience, réelle ou imaginée, du plaisir. Il n'est que la volonté de renouvellement du plaisir :

« pusieron con razon a Cupido hijo de Venus, porque del deleyte nasce cobdicia o desseo, y no puede en otra manera nascer, ca los hombres o hembras que dessean los carnales ayuntamientos o los han experimentado otra vez o no. Si los han experimentado, mueue les a codiciar los la memoria que han del deleyte passado, y si no los hallaron dulces quando los experimentaron, no cobdiciarian tornar los a prouar. Y assi, el deleyte engendra ende al desseo, porque no cobdiciaria saluo por la memoria del

¹²¹ Cf. note 103, p. 494.

deleyte. Si no los ha experimentado, representanse en su pensamiento assi como mucho delectables, y este deleyte representado nunca prouado tiene tan grandes fuerças que mueue a codiciar lo que por tan delectable se representa, y assi ende no se leuanta el desseo saluo del deleyte. »¹²²

La force du plaisir comprend même l'imaginaire. Il suffit de se représenter mentalement la délectation pour que le désir naisse. En d'autres termes, c'est la délectation qui est première, et le Tostado y accorde une très grande importance, même au sein d'une *quaestio* sur Cupidon, c'est-à-dire sur le désir.

Ces distinctions ayant été posées, l'analyse du désir sexuel telle qu'elle apparaît dans les *Questiones* amène le Tostado à introduire, vers la fin de son développement, des considérations morales. Notre auteur précise que Vénus et Cupidon ne sont qu'une invention des anciens pour justifier leurs comportements. Mais cela ne veut pas dire pour autant que leur "signification dans la nature" n'ait pas un référent concret. Ce référent, le Tostado le trouve dans trois causes morales de l'amour : la nature, le vice et la tentation diabolique¹²³. Or l'amour naturel est celui du « deleyte » par lequel l'espèce est conservée. On retrouve donc les premières considérations du traité *de amore*, sur l'« aguijon de delectacion ». A l'appui de cette thèse, le Tostado cite un passage d'une tragédie de Sénèque dans lequel l'amour naturel apparaît comme l'origine de la délectation : « el amor es la mayor causa de conseruar la vida, por el qual nasce el deleyte (*per quam voluptas oritur*) »¹²⁴. Cela signifie que cet amour, « este amor graçioso », se confond avec la signification de Vénus. Mais qu'en est-il du deuxième, de l'amour "vicieux"? C'est l'amour des désirs effrénés, celui que décrit toute la « question de Cupido ». Il correspond donc tout à fait à la signification du dieu Cupidon, comme le troisième, d'ailleurs, le "diabolique", qui est directement associé à la tentation de la chair. Cupidon devient alors le démon de la fornication, comme le dit saint Isidore de Séville, que le Tostado cite dans ce passage :

« empero Ysidoro dixo lib. viij. Ethi. cap., *de dijs gentium. Est enim Cupido daemon fornicationis*. Quiere dezir, aquel Cupido que los Gentiles llamaron dios es el demonio dela fornicacion y assi aura demonio que alos hombres deste pecado tiene y quando por impulsion deste pecaren los hombres podran ser dichos heridos o inflamados de Cupido. »¹²⁵

¹²² *Diez Qvestiones vulgares*, qu. X, chap. LXX, impr. cit., fol. 254v.

¹²³ « Cerca delos hombres diremos, que el desseo delos tales ayuntamientos no viene de Cupido ni de Venus como no aya algunos tales dioses, mas puede venir en tres maneras, o de naturaleza, o de vicio, o de diabolica tentacion ». Ibid., fol. 267r.

¹²⁴ Id.

¹²⁵ Ibid., fol. 268r.

Des trois causes morales de l'amour, la première relève de Vénus, du plaisir, et les deux autres de Cupidon, du désir. On observe donc, dans ce passage des *Questiones*, une inflexion moralisatrice du discours amoureux qui est totalement absente des textes précédents. L'acquisition de titres — le Tostado est déjà « Maestrescuela » de l'Université de Salamanque où il est aussi maître en théologie — et la poursuite de plus en plus active de ses activités biblistes ont pu réorienter l'*amantia* tostadienne vers une plus grande "orthodoxie" morale. L'apparition de ce *dæmon fornicationis* est, en tout cas, tout à fait symptomatique de cette évolution. Mais celle-ci ne s'arrête pas là.

On se souvient de l'idée selon laquelle le désir amoureux est nourri par l'oisiveté et par la prospérité. Il est temps maintenant d'explicitier les conséquences que le Tostado tire de cette idée, dans le cadre précis des *Questiones*. Ce texte fait apparaître une dimension sociale de l'amour. L'amour vicieux exige l'oisiveté et la prospérité, à tel point qu'elles deviennent les conditions de l'aspect vicieux de l'amour conçu comme un désir effréné. C'est parce que l'on se satisfait trop de sa prospérité matérielle que l'on est amené à pratiquer l'amour vicieux, l'amour désordonné :

« La segunda manera es de vicio y esto es quanto alguno se alegra mucho en los bienes dela fortuna y vsa dellos largamente. Este abastamiento le faze caer en la enfermedad de desordenado amor. »¹²⁶

L'oisiveté produit l'amour, les désirs immodérés, la maladie. Il n'est pas exclu que le Tostado soit allé chercher le rapport de la prospérité matérielle à la maladie d'amour dans l'une des étymologies que les médecins trouvent à l'expression *amor hereos* : *hereos* viendrait de *herus*, c'est-à-dire seigneur, maître. C'est cette étymologie que donne, par exemple, Bernard Gordon dans le *Lilium medicinæ*, achevé vers 1305 :

« E dizese hereos porque los ricos e los nobles, por los muchos plazerer que han, acostumbran de caer o incurrir en esta passion. »¹²⁷

Richesse d'un côté, mais surtout une mauvaise utilisation de cette richesse, une utilisation qui n'envisage que les "plaisirs". L'idée est donc la même chez Gordon et chez le Tostado. C'est peut-être le *Lilium* de Gordon que le Tostado a en tête¹²⁸, car cette étymologie ne fait pas l'unanimité parmi les médecins¹²⁹.

¹²⁶ Ibid., fol. 267r.

¹²⁷ Bernardo Gordonio, *Lilio de medicina*, Séville, 1495, fol. 60r.

¹²⁸ Le Tostado connaissait probablement l'ouvrage de Gordon. D'ailleurs, on a conservé à la Bibliothèque de Salamanque un manuscrit castillan di *Llium* qui avait appartenu au Collège de San Bartolomé (cf. G. BEAUJOUAN, « Manuscrits médicaux du Moyen Age conservés en Espagne », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8 [1972], p. 178).

¹²⁹ Nombreux sont ceux qui, étant donné le côté ardu d'une telle passion, font découler *hereos* de *heros*. Pour sa part Arnaud de Villeneuve, dans le *De amore heroico* (avt. 1290) reprend l'étymologie

Le *topos* ovidien trouve ici un corollaire social que le Tostado développe à travers Sénèque. Chez ce dernier, le désir, *magnæ fortunæ comes*, s'oppose à l'amour naturel de ceux qui ne sont pas oisifs, des petites gens. Le Tostado se saisit de cette opposition pour développer l'idée que l'amour de plaisir, naturel, se rencontre dans les milieux modestes alors que l'amour de désir, vicieux, est le propre de ceux qui sont choyés par la Fortune :

« Y por los hombres de menor estado, que no tienen abastança de bienes de fortuna, con los quales no mora la ociosidad, acuytando los el menester delas cosas, no tiene amor vicioso, mas solo aquel que es natural y ordenado : assi lo dize Seneca tragedia quarta, carmine secundo : “[...] qualquier que en los bienes dela fortuna mucho se goza y estiendese por la abastança desseando siempre cosas nuevas, luego cae eneste el desseo carnal que es fiero compañero de la alta fortuna; non le plazen los costumbrados manjares, no las cosas de onestas costumbres, no los manjares de poco precio. Porque en las pobres casas pocas vezes entra esta enfermedad, mas escoje las casas delicadas, porque Venus la onesta mora en las pequeñas casas y el mediano, o pequeño pueblo tiene los desseos sanos y se ata con lo poco. Por el contrario, los ricos y fiantes en el real poderio codician mas delo justo, el que mucho puede, quiere poder de fecho lo que no puede de derecho”. »¹³⁰

Les deux amours sont ici clairement illustrés. L'amour « naturel y ordenado » qui est le propre des petites gens dans le besoin, et l'amour « desordenado », conçu comme maladie des désirs charnels et qui touche l'opulence. Hors-contexte, telle que l'exploite le Tostado, la citation de Sénèque est lourde de connotations. Y est développée l'idée stoïcienne du désir comme *magnæ fortunæ comes*, que la suite du texte explicite en décrivant une forme vicieuse de rapport aux biens matériels. Voilà les principales "victimes" choisies avec soin par Cupidon qui précisément épargne les « pobres casas » dans lesquelles se trouve Vénus, le plaisir honnête (« Venus la onesta »), la nature; où les désirs ne vont pas au-delà de l'« aguijon de delectación » par lequel la *vis generativa* s'exerce dans la délectation. L'opposition principale se trouve dans l'idée de réserve, de contenance qu'implique le simple plaisir face à un désir, à une cupidité sans mesure. Aussi intense soit-il, le plaisir a les limites que lui impose la nature. En revanche, on peut toujours désirer sans fin. Et tel est, selon le texte de Sénèque que le Tostado fait plus qu'approuver, le propre des "riches" : désirer en amour comme ils désirent ailleurs et, tout particulièrement, en politique : « los ricos y fiantes en el real poderio codician mas delo justo ». Une telle phrase a dû

herus, mais dans un sens différent. Ce n'est pas parce qu'il n'arrive qu'à des "maîtres" que l'amour est dit *hereos*, mais parce qu'il *domine* entièrement l'âme et aussi parce qu'il amène l'amoureux à considérer sa bien-aimée comme son maître, deuxième acception dont les connotations "courtoises" sont assez claires.

¹³⁰ Ibid., fol. 267v-268r.

avoir aux yeux du Tostado la force d'une immense vérité. Au-delà de considérations physiologiques ou morales, la véhémence des désirs amoureux des grands seigneurs ne fait que suivre celle avec laquelle ils agissent en toutes circonstances, assurés du soutien qu'accorde le prince à leurs agissements. Cet amour des puissants, devenu pur désir, est une forme d'arrogance aristocratique dont on sait qu'elle était loin d'être appréciée par quelqu'un comme le Tostado : « *el que mucho puede, quiere poder de fecho lo que no puede de derecho* ». La nature établit des droits que le désir des puissants outrepassent. Leur péché n'est pas tellement celui de la chair, mais celui de la démesure. A nouveau, on croit entendre le docteur Villalobos, dans ses *Sentencias*, harassé par les intrigues amoureuses de la Cour, critiquant la conception des « grandes señoras » d'un amour comme passe-temps. Les désirs ne sont bons que comme conséquence des délectations dans les limites de la stricte nature.

Le terme de l'évolution de la pensée érotique du Tostado passe donc par cette dimension critique dans laquelle la morale se fond avec une sorte d'éthique sociale. Le but en est, bien entendu, une revitalisation du naturalisme amoureux comme seule forme, moralement et éthiquement acceptable d'amour et même de rapport sexuel. On a vu que les premières manifestations de ce naturalisme dans l'oeuvre du Tostado étaient surtout les fondements d'un édifice rhétorique vite dépassés par une érotisation complète des référents culturels. On peut maintenant se demander quelle en est la part de "jeu littéraire" en partie motivé par l'insouciance de la jeunesse. Le naturalisme a été ensuite récupéré sur le plan des passions pour faire coïncider la passion amoureuse et l'idée éminemment aristotélicienne de la nature, entité en mouvement et à la recherche de la joie et donc du bonheur. Enfin, la nature revient à sa source qui est l'idée de sa propre conservation, l'idée de la vie, dont l'amour, par le biais de la force du plaisir, est le principal moteur. Retour donc aux seules âmes qui ne pèchent pas, la *vegetativa* et la *sensitiva*. L'amour des hommes, tout particulièrement des riches et puissants, né de la beauté et éperonné par un désir sans bornes, est sans doute le mouvement le plus fort qui soit mais il est aussi l'occasion de tous les égarements.

* * *

Conclusion : perspectives ouvertes par la pensée d'Alfonso de Madrigal sur l'amour

Sans le savoir, le Tostado fonde une nouvelle phénoménologie amoureuse qui, au sein des productions textuelles espagnoles du xv^e siècle et d'une partie du xvi^e, fera son chemin parallèlement à l'idée traditionnelle de l'amour, c'est-à-dire celle qui

veillera à toujours respecter ce qui serait la *lettre* et l'*esprit* de l'*amantia* courtoise. Le Tostado fonde en raison, avec tous les moyens que la culture universitaire de son siècle met à sa disposition (la philosophie des scolastiques, la science des praticiens et les références littéraires à l'Antiquité des cultivateurs des *litteræ humaniores*), une identification de l'amour aux désirs vénériens qui rend le monde, ironiquement ou non, entièrement tributaire des affaires de Vénus. Désormais, nul ne saurait, s'il n'est naturellement impuissant ou touché par la grâce de Dieu, échapper non pas à la nécessité de mettre sa volonté au service d'une dame, c'est-à-dire de se laisser prendre à un sentiment tout spirituel qui s'apparente surtout à la satisfaction de certaines obligations sociales, mais à l'empire de la concupiscence, au désir incontrôlable d'assouvir un appétit sexuel érigé en "ordre" autant de la nature que des relations humaines. La descendance littéraire d'une telle affirmation est fort riche et témoigne de ce qui serait une nouvelle intersection intellectuelle de la culture d'Ecole et de la culture de Cour. Les uns et les autres s'en servent soit pour justifier leurs visées et leurs ébats, à la sortie des facultés comme dans les salles des palais, soit pour se plaindre de leurs frustrations et leurs dépités en parodiant les exercices d'Ecole ou en développant, par la poésie, l'art virulent de la satire au sein de ce microcosme souvent grossissant ou déformant, féru de controverse, que sont les diverses cours littéraires du XV^e siècle.

Cela signifie qu'autant ceux qui exaltent un tel amour que ceux qui le bafouent ne peuvent plus s'empêcher de le penser ainsi. C'est pourquoi les oeuvres qui dépendent de cette nouvelle phénoménologie sont hétéroclites et répondent à des finalités différentes. Il y a d'abord les plus directement "tostadiennes" que nous avons déjà citées, comme le *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* ou la *Repetición de amores* de Lucena ainsi que, dans un certain sens, le *Tratado de amor* attribué au jeune Juan de Mena. Mais il y a aussi tout le versant directement "érotique", plutôt que sentimental, de la poésie des *Cancioneros*, longtemps délaissé de la critique en raison précisément de son érotisme, qui côtoie souvent l'obscénité. Enfin, nous trouvons *La Célestine*, dont les origines "universitaires" (et donc "tostadiennes") sont indéniables — on y cite même des passages du *Tratado de cómo al hombre...* — et dans la mouvance « amatoria » de laquelle il faut placer certaines oeuvres du Docteur López de Villalobos et, plus tard, les facétieux *Colloques* de Juan Sedeño, auteur, de plus, d'une version en « octavas » de *La Célestine*. Ce versant de la phénoménologie amoureuse sera longtemps affirmé, par les continuateurs au XVI^e de l'oeuvre de Rojas et la naissance de mythes littéraires, loin déjà de notre propos.

Cette conception de l'amour a aussi des effets sur l'autre pan des représentations amoureuses, sur le « bando » des "sentimentalistes". Le

développement et la diffusion, dans les différentes cours, des idées universitaires sur la passion amoureuse, essentiellement charnelle, oblige à un resserrement des conceptions courtoises à la recherche de l'expression première et la plus épurée du sentiment amoureux, en deçà même de l'*ars* d'André le Chapelain. A l'érotisation du désir amoureux on répond par une "desérotisation" de l'expression de l'amour. On cherche à construire une autre forme de passion amoureuse qui, en réaction et en opposition directe aux conceptions "charnelles", passera par l'idéalisme, par le spirituel, et donc par le service et le sacrifice désintéressés. C'est dans cette réaction qu'on peut situer le développement du plus grand secteur de la poésie de *chansonnier* et, surtout, de la fiction sentimentale. En outre, cette production, aux formes souvent nouvelles, sera, pour la première fois, conditionnée par son univers de réception, un public éminemment féminin, trop souvent malmené dans les textes relevant du versant "érotique". Comme nous le verrons, c'est dans cette dualité des représentations amoureuses que se définissent les grands modèles littéraires et que se jouent les conflits, les désaveux, et les querelles de la production littéraire amoureuse du XV^e siècle.

Deux conceptions théoriques de l'amour vont donc traverser le XV^e siècle espagnol en s'opposant et en réagissant sans cesse l'une en fonction de l'autre, celle qu'on peut appeler "érotique" et celle que nous nommons "idéaliste" ou "sentimentale"¹³¹. L'air du temps est à la controverse, on le sait bien, et les divers affrontements, de quelque ordre qu'ils soient, qui mènent chaque individu à prendre position, à choisir un camp, certes jamais définitif, trouvent leur pendant, très souvent ludique, dans les affaires du cœur. La querelle sur les femmes en est bien l'exemple. Mais par-delà les jeux d'opposition sur des questions de ce type, relevant dans la plupart des cas de phénomènes de société et dans lesquels se sont retrouvées maintes époques de l'Histoire, cette dualité dans les conceptions amoureuses évoque

¹³¹ Cette distinction critique n'est pas entièrement de notre cru. Elle a déjà été établie au sujet de la littérature française des XII^e et XIII^e siècles. On a opposé deux tendances dans la littérature amoureuse de cette période. L'une qualifiée de "réaliste" qui reprend presque au pied de la lettre les consignes de l'*Ars amandi* ovidien, l'autre, "idéaliste" fondée sur le culte spirituel d'une dame idéalisée, irréaliste, perdant de plus en plus le rapport avec l'humain. Egidio GORRA établissait, en 1900, cette dialectique des tendances amoureuses dans la littérature française : « Ma prima di questa tendenza che diremo realistica, e accanto ad essa, un'altra era venuta prendendo vigore, anzi contrario, come quella che mirava ad educare gli animi al rispetto e al culto per la donna » ("La teorica dell'amore", in *Fra drammi e poemi*, éd. cit., p. 216) et « L'idealismo di questi poeti venne così a togliere alla concezione dell'amore ogni ombra di sensualità e condusse poi [...] all'astrazione da ogni imagine concreta della donna, a un misticismo amoroso, che si perdette nell'adorazione di un tipo ideale che non ebbe quasi più nulla di umano » (ibid., p. 219). Si cette dialectique se pose véritablement en Espagne, tout particulièrement en Castille, à l'aube du XV^e siècle, c'est parce que, dans les siècles précédents, la littérature amoureuse n'a pas suffisamment d'assises, ne connaît pas du tout cette formidable explosion éminemment poétique qui naît avec les cours des Trastamares.

une rivalité d'un autre ordre. On peut se demander si la différence essentielle entre les tenants des conceptions érotiques et ceux de l'idéalisme n'est pas aussi une différence de mentalité sociale. On a déjà évoqué, à l'aide des analyses de Georges Duby, dans notre étude de l'amour politique, à quel point les pratiques de l'amour que l'on dit courtois sont intrinsèquement liées aux conceptions politiques de la féodalité. La transformation du désir sexuel en dévotion idéalisée fait partie de la pédagogie politique du chevalier. Deux exclusions majeures dans une telle vision de l'amour : la sexualité et le mariage. Par le refoulement sexuel, c'est l'obéissance qui est enseignée. Par la mise à l'écart du mariage, comme forme de relation amoureuse, est préservée l'idée féodale que l'échange de femmes sert à conclure des pactes entre les clans¹³². L'amour sans sexualité et sans mariage est directement ancré dans des structures sociales qui sont celles de l'aristocratie. En revanche, les conceptions "érotiques" de l'amour ne cessent d'introduire dans leurs discours ce que l'autre conception exclut, désirs et relations sexuelles, d'un côté, mariage de l'autre. Avec elles, la sexualité et le mariage paraissent ouvertement sur la scène du discours amoureux. Or ces deux éléments en ceci de commun qu'ils sont ce par quoi l'amour s'intègre à une sorte de "productivité", à une positivité individuelle et sociale qui prend appui dans le système productif de la nature elle-même. La sensualité que découvre le naturalisme amoureux trouve, comme on l'a vu, sa justification la plus immédiate dans le *crescite et multiplicamini* de la Bible à partir de quoi elle peut configurer des projections sociales indéniables. L'amour a, de ce fait, une dimension sociale et politique dont on trouve la théorisation dans l'aristotélisme : il est intégré à un ordre "économique". Il peut alors être pure expansion, pur accroissement et, parfois même, débordement. En ce sens, il s'oppose entièrement à l'enfermement égoïste et auto-destructeur de l'amour aristocratique, où le sentiment n'est que l'affirmation, aussi enflammée soit-elle, de la négation totale. Les conceptions érotiques de l'amour semblent donc relever d'une mentalité "tiers-étatique", pour ne pas dire bourgeoise¹³³, que confirme, d'ailleurs, la sociologie des tenants de ces conceptions. Aussi bien les universitaires que les poètes qui les ont cultivées relèvent davantage des milieux "bourgeois" que de l'aristocratie féodale. A partir de cette distinction, le discours amoureux pourra être aussi le moyen d'une revendication sociale dont on a vu des bribes dans les *Questiones* d'Alfonso de Madrigal. L'affirmation naturaliste de l'universalité de l'amour telle que la formule, par exemple

¹³² Cf. G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*. Paris : Hachette, coll. "Pluriel", 1981 et *Mâle Moyen Age*. Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1988.

¹³³ C'est avec prudence que nous entendons utiliser ce terme, aussi imprécis et flou que ceux de "mentalité féodale" ou "aristocratique". C'est encore par opposition à ces derniers qu'il se détermine le plus.

le Tostado, a donc aussi une valeur sociale et politique. Parce qu'il touche tous les hommes, l'amour est "démocratique". En d'autres termes, si tous sont soumis à l'amour, tous, quels qu'ils soient, peuvent aimer. L'affirmation pourrait paraître banale si elle ne s'opposait directement à la conception aristocratique-courtoise selon laquelle l'amour est réservé à quelques-uns, ceux qui sont en possession de la *nobilitas*, c'est-à-dire la générosité, la gentillesse et la politesse, dont les nobles poètes de la Cour, comme Suero de Ribera et tant d'autres¹³⁴, plus haut placés les uns que les autres au sein de la hiérarchie sociale, dressent le portrait. Cela est ouvertement dit par l'anonyme auteur des *Leyes de amor* :

« Nin creays vos, puesto que quieran, puedan todas las personas amar. Las qualidades gentiles, franquas, dulçes e graçiosas son amigas d'amor. Mas tarde o no jamas en las muy cobdiçiosas pueden reffirmar, entrar en las mucho maliçiosas. Del grossero diremos puede bien amar. Mas como si ninguno ama mas de quanto conoçe e a el fallerçe el conoçimiento forçado es qu'en bien amar falezca. »¹³⁵

C'est dans le contexte de cette opposition que se déploie aussi, à la fin du siècle, sur un plan certes comique, la revendication des "rustiques" — que l'interlocuteur de Mossén Hugo évoque déjà — à l'amour de cour dans le théâtre de Juan del Encina¹³⁶. Dès lors, cet amour des nobles, des puissants, pourra passer pour un divertissement de cour, pour un exercice à la mode dont on a vu qu'il pouvait faire l'objet de critiques multiples, depuis le Tostado jusqu'à Villalobos, qui insistent, tous les deux, à des époques différentes, sur son aspect "vicieux". Derrière la question de la théorie amoureuse point donc celle des représentations sociales.

Autant de suggestions que suscite la pensée tostadienne sur l'amour, sans doute la plus complète et la plus complexe du xv^e siècle espagnol. Mais elle implique aussi grand nombre de données théoriques auxquelles notre auteur ne cesse de faire référence et que nous avons dû survoler. Ces données, tirées des principaux champs du savoir médiéval, constituent ce que l'on peut appeler les forces de l'amour face à l'homme. Il est temps que nous cherchions à les cerner de plus près avant de nous consacrer aux problèmes de l'expression amoureuse proprement dite.

¹³⁴ On se souvient de la "Ley que fizo Suero de Ribera que tales deuen ser los que dessean ser amados", réservée aux « altos señores » (v. 4). Cf. *Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts* n° CXXXIII. Ed. de Ch. V. AUBRUN. Bordeaux : Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes Hispaniques, XXV (1951), p. 154.

¹³⁵ *Leyes de amor*, in *Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*, n°VI, éd. cit., p. 25.

¹³⁶ C'est le cas de la prétention d'« égalité devant l'amour » du berger Mingo dans la septième églogue : « ¿Cudáys que los aldeanos / no sabemos quebrarnos? / No penséys de sovajarnos / essos que soys ciudadanos, / que tanbién tenemos manos / y lengua para dar motes, / como aquessos hidalgotes / que presumís de loçanos » (J. del Encina, égl. VII, v. 81-88. Ed. de Rosalie GIMENO, *Juan del Encina, Obras dramáticas I (Cancionero de 1496)*. Madrid : Istmo, 1975, p. 184).

II. LES FORCES DE L'AMOUR

Nous avons vu que la première des forces que l'amour met en jeu face à l'homme est celle, cosmique, de la Nature. Assimilé à d'autres impératifs naturels comme le boire et le manger, l'amour devient, dans les discours théoriques, un besoin incontournable davantage qu'un vice ou qu'un péché. Bien que l'amour fasse l'objet de maintes diatribes chez les moralistes les plus intransigeants, l'affirmation de ce naturalisme selon lequel l'amour est un besoin ne contredit pas les idées développées par les théologiens pour qui, très souvent, il n'y pas de péché dans le fait d'aimer mais dans celui d'aimer "mal". Comme on l'a vu, cette assertion était aussi le terme de l'évolution de la pensée amoureuse du Tostado, reproduite, d'ailleurs, dans la question sur l'amour de Samson, dans laquelle Alfonso de Madrigal précise même qu'il y a un amour charnel inspiré par Dieu lui-même (débouchant sur le mariage) et un autre qui ne l'est pas¹.

Nous devons maintenant tirer les conséquences du naturalisme amoureux. L'appartenance de l'amour à l'ordre de la Nature, à l'ordre du monde, fait que ses forces sont aussi celles de l'univers. "L'amor che move il sole e l'altre stelle"... La théorie amoureuse indique avec clarté que le pouvoir de l'amour est d'intelligence avec les autres forces cosmiques sous l'influence desquelles est placé l'homme. Ainsi, l'amour fait directement partie de ce que l'on peut appeler, à la suite de M. Duhem, le "système du monde". Il se sert des mêmes forces qui dominent le monde sublunaire et lui donnent son mouvement. Des forces que l'on peut, par la science, pénétrer mais jamais maîtriser.

Et pourtant, tel est le but de la science d'amour, souvent assimilée à cette figure médiévale du savoir qu'est le *secret*. Par la science d'amour on est censé pouvoir canaliser en une énergie unique les forces éparses de l'amour. Par la science on

¹ « ...Sampson motus est ibi desiderio licito, scilicet ad accipiendum puellam in uxorem. Hic autem movebatur ad cognoscendum fornicarie. Deus autem ad licita movet, sicut est matrimonium, ad illicita autem sive meretricium non movet » (éd. par P. CATEDRA, *op. cit.*, p. 189). On retrouve l'idée de deux désirs sexuels, l'un licite, tendant au mariage, et l'autre illicite, dans la question sur Cupidon des *Diez Questiones vulgares*. Il existe, en fait, deux cupidons. L'un en tant que fils de Vénus et Vulcain, son mari légitime, qui a donné le Cupidon des amours honnêtes, et un autre, fils de Vénus et Mars, son amant, dont est issu le Cupidon des amours malhonnêtes : « Y avn conuino poner Cupido ser fijo de Vulcano, y que fuesse fijo de Mars. No que pueda ser vno mismo fijo de dos padres, mas que sean dos cupidines o dos amores. Vno es amor carnal onesto que justamente puede executarse, otro es desonesto el qual no puede sin torpedad ser satisfecho: el primero se significa por Cupido hijo de Venus y Vulcano por quanto aquel nascio de matrimonio legitimo, y entiendese que es amor inclinante alas cosas justas y honestas como alos matrimoniales ayuntamientos. El segundo se significa por Cupido hijo de Venus y de Mars, el qual nascio de ayuntamiento adulterino y illicito, y assi mueve alos torpes ayuntamientos y contra ley » (*Questiones*, impr. cit., fol. 257r-v).

cherche à ramener l'univers à l'homme au moyen de ce qui, en principe, le dépasse le plus, l'amour. Dès lors, cette science peut prétendre percer les *secrets* du destin, des étoiles, de la magie pour essayer, ne serait-ce qu'une fois, d'avoir le dessus sur cette passion, de permettre à l'individu de jouer les démiurges, les dieux, en faisant ou en ne faisant pas aimer. Péché de vanité. Une telle idée repose sur la conviction qu'ont dû partager beaucoup que le pouvoir sur l'amour était aussi le pouvoir sur l'homme, que si on tenait le secret de l'amour on avait toute puissance sur l'homme. Sur l'homme, mais, plus concrètement, sur la femme, car, en fin de compte, ce qu'une telle science recherche, c'est le "secret" pour être aimé des femmes. Toutes les croyances et les pratiques pseudo-scientifiques qui se rapportent à l'amour ne visent pour ainsi dire que cela. Etant donné que la force de l'amour est au-dessus des individus, au-dessus de leurs vaines prétensions à la chasteté et de leur conscience morale, si on peut la diriger, l'orienter vers l'objet désiré, plus rien ne saurait s'interposer entre l'homme et la femme, objet de sa concupiscence. Si, comme dans le vers de Virgile, l'amour vainc ainsi tout, y compris la volonté des hommes et des femmes, l'idée qu'il est une force cosmique pose avant tout le problème de la liberté humaine.

A. La question de la liberté : amour, volonté et Fortune

« El amor es locura de la voluntad porque el corazón fuelga por las vanidades mezclando algunas alegrías con grandes dolores y pocos gozos. »

GORDONIO

1. L'amour tout-puissant

a) Dieu et seigneur sur les volontés

« Es amor fuerça tan fuerte
que fuerça toda razon
una fuerça de tal suerte
que todo seso convierte
en su fuerça y aficion :
una porfia forçosa
que no se puede vencer
cuya fuerça porfiosa
hazemos mas poderosa
queriendonos defender »

Le titre du poème nous indique qu'il s'agit d'une définition de l'amour : "Qué cosa es amor", et c'est Jorge Manrique qui nous la donne². L'amour n'y est présenté que comme *force*. L'auteur développe répétitions et isolexismes (l'idée apparaît explicitement dans six des dix vers) pour bien mettre en évidence, avec la "force" même de la rhétorique, toute la force de l'amour. Sur quoi s'applique-t-elle, cette force? Essentiellement sur l'âme : « razon », « seso ». Et qu'a-t-elle de particulier? D'une part, qu'il n'est point possible de la vaincre et, d'autre part, que plus on cherche à lui résister, plus elle s'affirme, plus elle s'approprie notre âme. Le poème définit donc le pouvoir de l'amour sur la volonté humaine. Comme on le sait, la volonté n'est autre que la faculté par laquelle la raison (« razon » et « seso ») veut ou ne veut pas quelque chose. L'amour est donc la force qui "force" la volonté. Il est, partant, la force qui annihile la liberté humaine.

Le petit poème de Manrique est tout à fait emblématique d'une idée qui a traversé les derniers siècles du Moyen Age selon laquelle la force de l'amour est rendue manifeste par le fait que son action se fait directement à l'encontre de la volonté et donc de la liberté de l'homme. On a vu que, chez le Tostado, la force de l'amour, en tant que désir charnel que la chasteté ne peut surmonter, est quelque chose de physiologique. Mais cette force a aussi son pendant moral. Elle contraint aussi les facultés de l'âme, le « seso »³, à aimer. Tel est, sans doute, plus que celui du Tostado, le schéma le plus fréquent. Toute une production littéraire, d'abord dans le monde antique puis depuis le XII^e siècle, a contribué à mettre en place la suprématie de l'amour sur les volontés humaines. Une idée, d'ailleurs, à laquelle le Tostado n'était bien évidemment pas étranger. Dans le *Breuilloquio*, il se sert du personnage de Phèdre, tel qu'il est exploité par Sénèque, pour mettre en évidence ce déchirement de la volonté qu'apporte l'amour : « mas la feroçidad del amor me constriene a fazer lo, et el dios poderoso amor es señor de mi voluntad »⁴. Dans la littérature médiévale, cette appropriation de la volonté par l'amour est inhérente au processus de naissance de l'amour, l'« enamoramiento ». Le schéma est bien connu, et les différentes oeuvres, depuis les romans français jusqu'à la fiction sentimentale espagnole, ne cessent de le reproduire : au moment où l'homme s'estime le plus "libre" de ses

² *Cancionero general de 1511*, fol. 98r, 469. Brian DUTTON, *Cancionero del siglo XV*. Salamanca : BESXV, 1991, vol. v, p. 254-255.

³ Au cas où l'on penserait que cette association que nous faisons — depuis longtemps, d'ailleurs, depuis notre analyse des couplets 71 et ss. du *Buen amor* — entre « seso » et "facultés de l'âme" est de notre cru, voilà une citation de la *Visión deleytable* d'Alfonso de la Torre qui dissipera toute ambiguïté : « E vido la cabsa del seso común e de la ymaginación e de la estimatyva natural, e de los otros sesos ynteriores, asý como memoria e fantasýa... » (*Visión deleytable*. Ed. de Jorge García LOPEZ. Salamanca : Universidad de Salamanca, col. "Textos Recuperados", 1991, p. 241).

⁴ Cf. *Breuilloquio*, fol. 18v b. Sénèque, *Phædra*, I, 177-180.

mouvements et de ses désirs il rencontre fortuitement une dame dont la beauté est le moyen par lequel l'amour se rend maître de sa volonté⁵. Notre propos n'est pas de décrire, exemples à l'appui (la liste serait, d'ailleurs, interminable), un tel phénomène qui n'est que trop présent à l'esprit de tout un chacun, mais d'essayer de voir quel est le discours théorique qui le sous-tend.

L'amour met ouvertement en cause la liberté de l'homme. Mais, plus précisément, quel est le champ d'action de cette liberté qui est l'objet du pouvoir d'amour? Si l'on suit les textes, il apparaît que la liberté humaine s'exerce, en matière d'amour, sur deux plans. D'une part celui qui concerne la liberté d'aimer ou pas : vouloir ou ne pas vouloir aimer. D'autre part, celui de la liberté de choisir *qui* aimer : vouloir aimer quelqu'un en particulier. Or toute une théorie de l'amour a été mise en place pour prouver que chacun de ses deux plans est détruit par la puissance de l'amour. On ne décide pas d'aimer, de même qu'on n'est pas responsable d'aimer qui on aime. C'est Amour qui en décide. En d'autres termes, on n'est pas à la recherche de l'amour ni de quelqu'un à aimer. En principe, cela arrive de la manière la plus accidentelle et involontaire.

Bien entendu, le discours théorique qui a le mieux servi cette conception de l'amour se trouve dans la divinisation de l'amour. L'idée d'une telle divinisation découle de son omnipotence par rapport à la volonté de l'homme. La simple personnification n'était pas suffisante. Il fallait inscrire l'amour dans une sémantique de la toute-puissance passant par les attributs de la divinité. A ces attributs, on a souvent ajouté, pour parfaire la représentation, le "bras temporel". Amour est dieu sur le plan spirituel — celui qui gouverne l'âme — mais il est aussi seigneur, roi, sur le plan temporel — celui qui gouverne l'action⁶. De ce fait, il peut incarner toutes les figures du pouvoir et se voir attribuer toutes celles de la soumission. En tant que dieu

⁵ L'opposition entre la liberté initiale et la servitude à l'amour à la suite d'une rencontre apparaît pour ainsi dire dans toutes les oeuvres sentimentales. Voir, par exemple, les amoureux de Diego de San Pedro, comme Arnalte (« un día cuando mi libertad más libre de las enamoradas penas se fallava »; « tuviste tú tanto poder en mi corazón y yo tan poco en mi libertad... », *Tractado de amores...*, éd. de K. WHINNOM. Madrid : Castalia, 1985, p. 101 et 104) ou Leriano, dont la condition de « preso » indique clairement, sur un plan métaphorique, l'absence de liberté (Cf. *Cárcel de amor*. Ed. de K. WHINNOM. Madrid : Castalia, 1984).

⁶ L'idée que l'amour est un grand seigneur impliquant que l'on ait à son endroit un comportement vassalique vient de la "courtoisie" française. Elle est clairement exprimée dans le *Roman de la Rose* de Lorrain où le héros commence par se rendre l'« homme » d'Amour. Si ce dernier est le seigneur et l'homme le vassal cela signifie que toutes ses actions d'amoureux doivent être comprises comme un "service". Telle est l'origine de ce terme que l'on rencontre un peu partout dès lors qu'Amour dialogue avec les amoureux. Il faut "servir" Amour parce que le simple fait d'aimer place l'homme dans un rapport politique de vassalité à l'égard de Don Amor (voir les « peles » entre Don Amor et l'Archiprêtre dans le *Libro de buen amor*, le « servicio » dont parlent les poètes de *chansonnier* ou les auteurs de la fiction sentimentale).

il est craint et vénéré, en tant que roi il est servi. Les modèles politiques et religieux sont donc indissociables de cette représentation de l'amour comme force hyperbolique. Bien sûr, les exemples de cette personnification religieuse et politique de l'amour ne manquent pas. Celui qui exploite le plus ces deux modèles conjointement est sans doute le *Triunfo de amor* de Juan de Flores (entre 1470 et 1480)⁷, oeuvre dans laquelle l'amour reçoit les deux valeurs métaphoriques. Mais il y a plus. D'une part, le sens politique de la fiction de Flores est très important : déposition, procès, tyrannicide et guerre entre frères, exprimés peut-être après les événements d'Avila qui faillirent mettre fin au règne d'Henri IV. D'autre part, Flores relate, dans son *Triunfo*, ce qui peut être considéré comme la *passion* du dieu Amour. Les références à la passion christique sont, d'ailleurs, absolument évidentes : Amour doit mourir pour racheter tous les amoureux et propose aux hommes une nouvelle loi d'amour. Dès lors, l'hérésie et l'insurrection des amoureux défunts contre leur dieu et seigneur, qui constitue la trame du *Triunfo*, ne pouvait qu'échouer, ne pouvait que réaffirmer, aux yeux des lecteurs de ce "triomphe d'amour" qui n'est pas très éloigné de celui du *Libro de buen amor* à la suite de la bataille de Carême et Carnage⁸, la toute-puissance sur les hommes de ce personnage si habilement personnifié. D'ailleurs, il convient de remarquer, à ce sujet, que l'amour est sans doute la seule figure personnifiée qui, au Moyen Age, ait reçu simultanément les attributs de la divinité et de la souveraineté politique⁹. De ce fait, il est plus qu'*empereur du monde*, comme on le dit d'autres figures, comme par exemple, la Fortune; il est aussi empereur des cieux.

⁷ Cf. Juan de Flores, *Triunfo de amor*. Ed. d'Antonio GARGANO. Pise : Giardini Editori, 1981.

⁸ Félix LECOY a, d'ailleurs, mis en évidence le lien entre les pratiques religieuses (en particulier la procession liturgique des Rameaux) et la manière dont est présenté le triomphe d'Amour dans le *Libro de buen amor*. Cf. F. LECOY, *Recherches sur le « Libro de buen amor » de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*. With supplementary material by A. D. DEYERMOND. Farnborough : Gregg International, 1974 [1ère éd. : Paris : Droz, 1938], p. 261 et ss.

⁹ Fortune n'est que déesse, de même qu'Argent est seulement "seigneur". Comment expliquer cette singularité de la figure d'amour? Peut-être, cela est dû à la dualité, déjà évoquée, des plans sur lesquels s'exerce l'action de l'amour, le spirituel et le matériel. Alors que Fortune et Argent ne concernent que les "biens matériels", l'action de l'amour est aussi bien spirituelle, dans l'âme de l'homme, que matérielle, dans ses agissements. C'est sans doute aussi pour cela, entre autres raisons, qu'à la différence des deux autres "grandes forces" de l'univers médiéval, il existe une "religion d'amour" qui, plus qu'une désacralisation de la religion, comme on l'a souvent affirmé, est une "spiritualisation" de l'expression amoureuse. Cf. Michael GERLI, « La religión de amor y el antifeminismo », *Hispanic Review*, XLIX 1981, p. 65-86 et Keith WHINNOM, *La poesía amatoria de la época de los reyes católicos*. Durham : University, 1981.

b) Les emblèmes de Cupidon

Si l'image politique d'Amour est éminemment médiévale, inhérente à la conception féodale des liens politiques, eux-mêmes fondés sur l'amour, comme on l'a vu¹⁰, ce n'est évidemment pas le cas de son image divine que le monothéisme chrétien n'aurait pas pu concevoir. Il s'agit de la figure antique de Cupidon dont l'iconographie a fait l'objet d'analyses emblématiques assez poussées. Or on retrouve, dans cette emblématique de Cupidon, des éléments tendant à justifier la puissance de l'amour sur la volonté. Il nous faut revenir aux *Questiones* du Tostado, et au plagiat qu'en fait Lucena. Nous avons déjà évoqué le fait que, à la suite des classiques, le Tostado affirme, dans son analyse du dieu Cupidon, l'universalité du pouvoir de l'amour. Un pouvoir qui s'étend sur toute la face de la terre, de la mer et des cieux, pour toucher la totalité des hommes :

« A este Cupido dieron grande poder los poetas y esto es que el tenga poder de ferir y costreñir a amar assi a los hombres como a los dioses, y que no puedan escusarse de su llaga: lo segundo, porque tiene poder en todo el mundo, en tierra, en cielo, en mar. »¹¹

Quel est ce pouvoir? Précisément celui de « costreñir a amar », de contraindre à aimer, en forçant donc la volonté des hommes. Aussi s'agit-il d'un pouvoir qui s'exerce directement *contre* l'homme, quelle que soit sa nature et sa condition :

« este poder de Cupido es contra todos los hombres de qualquier edad y estado, ca a moços y viejos a casadas y a virgines con sus llamas enciende. »¹²

Si on examine les "insignes" de ce dieu, on s'aperçoit que la plupart tendent à *signifier* la force avec laquelle l'amour dirige les volontés. C'est le cas des "flèches" qui expriment métaphoriquement l'action de l'amour sur les cœurs en imposant un désir, en les forçant à aimer. En outre, pour mieux exprimer ce pouvoir, les flèches de Cupidon sont de deux sortes, celles qui obligent l'homme à aimer et celles qui l'obligent à haïr, comme l'exprime déjà le *Fablel dou Dieu d'Amour* :

« Li diex d'amors quant se va deporter,
De ces saietes cui il en velt navrer.
Contre ses dars ne se puet nus tensor :
L'un fai haïr et l'autre fait aimer. »¹³

¹⁰ Cf. *supra*, "L'amour politique" (1ère partie, III).

¹¹ *Questiones*, X, chap. LXXI, impr. cit., fol.258r.

¹² *Ibid.*, fol. 258v.

¹³ Cité par E. GORRA (éd. cit., p. 237) d'après l'édition d'A. JUVINAL, *Nouveau recueil de fabliaux et de contes*, p. 23.

Le Tostado et Lucena reprennent l'idée des deux flèches de Cupidon aux *Métamorphoses* d'Ovide qui précise que les flèches de l'amour étaient en or et celles de la haine en plomb¹⁴. La raison d'être de cette dualité est que si l'amour ne pouvait que forcer les coeurs à aimer, son pouvoir sur la volonté serait incomplet :

« Esto es porque los poetas dieron y los gentiles a Cupido poder de mover a amar, devieron dar el poder de mover a desamar; que para dambas cosas tuviesse saetas fue la causa, porque ansi el amor como el desamor son llagas y hazense con alguna arma. Luego como pusieron saetas para herir el corazon para amar, ansi pusieron saetas para lo herir para lo desamar. »¹⁵

Ainsi le pouvoir de l'amour couvre tous les mouvements de la volonté, aussi bien le mouvement vers l'objet que celui contre l'objet. En d'autres termes, il laisse la volonté sans aucune liberté d'action. Elle n'est plus maîtresse d'elle-même. C'est d'ailleurs cette perte de pouvoir de la volonté qui est exprimée par le cinquième insigne de la représentation emblématique de Cupidon : les coeurs qui pendent à sa taille. Là la signification exprime ouvertement la totale perte de volonté de celui qui est la proie de ce dieu :

« ...trae en la cinta muchos corazones colgados. La causa desto es para significar que los enamorados no tienen poder en sus corazones, mas posseelos Cupido, y donde el va, alla los lleva. Esto se haze por ser el desseo e amor passion muy fuerte, y todas las tales passiones tienen condiçion de sacar fuera de si al que poseen, non le dexando señorío de si mesmo; y por quanto el amor es de estas passiones la mayor, fuerza mucho al hombre desamparandole de si y haziendole que no tenga querer, ni no querer, mas solo aquello, quiera o no quiera, a que le mueve el desseo que es Cupido. Y ansi Cupido posee su corazon y no el. »¹⁶

La totale emprise sur la volonté est donc clairement exprimée ici. L'homme est entièrement privé de volonté (« querer, ni no querer ») et, de ce fait, il est comme aliéné, "hors de lui-même", étranger à lui-même. Dans l'esprit du Tostado, auteur en fait, de ces lignes, ces affirmations ont des implications très importantes.

Si l'homme est ainsi privé de la liberté que lui donne sa volonté, en le rendant étranger à lui-même, cela signifie qu'il est aussi privé de sa raison, Entendement,

¹⁴ Les *Questiones* et la *Repetición de amores* développent à ce sujet l'analyse des propriétés de chaque métal en accord avec ce qu'ils sont censés signifier. L'or est plus noble et donc il exprime la noblesse de l'amour sur le désamour. De même l'or est plus proche de la couleur du feu et donc il évoque le feu de l'amour, alors que le plomb est noir comme la bile de la mélancolie, de la tristesse, voire de la laideur. Aussi ceux qui n'aiment pas, frappés par les flèches de plomb perdent leur beauté naturelle et se laissent aller, alors que ceux qui sont touchés par l'or embellissent, prennent soin d'eux, deviennent gais et riants... C'est ainsi qu'on explique l'idée courtoise que l'amoureux doit être d'une apparence impeccable, « porque no es possible en otra manera amar e mostrarse enamorado ».

¹⁵ *Repetición de amores*, éd. cit., p. 60.

¹⁶ *Ibid.*, p. 63.

volonté et mémoire forment un tout dans l'âme; la privation de l'une de ces facultés entraîne le dysfonctionnement des autres. On arrive donc à l'une des conséquences théoriques de cette conception de l'amour associé au pouvoir du dieu Cupidon. Si l'amour prive l'homme de sa volonté, il le prive aussi de sa raison et le rend comme aveugle. Cela est exprimé dans l'analyse du sixième insigne de Cupidon. Cupidon a les yeux bandés pour signifier que son action rend aveugle, c'est-à-dire fou, puisque sur le plan métaphorique de l'analyse emblématique, les yeux signifient l'entendement :

« ...trae delante los ojos una venda de paño. Esto se haze por significar que Cupido no vee. El entendimiento es el ojo, segund dize Aristoteles, libro sexto *Ethicorum*, en el qual es la razon, y por esso los que de razon usan, dezimos que veen; los que no usan della, no veen, aunque tengan. Tales son enamorados, que, aunque tengan ojos dezimos que no veen y que los tienen cerrados. »¹⁷

Cette signification est d'ailleurs en adéquation avec le premier insigne, à savoir que l'amour est un enfant. Etant lui-même un enfant, Cupidon "infantilise" les amoureux, il les rend niais, fous¹⁸. L'amour est donc une folie involontaire.

Derrière ces "voiles métaphoriques", comme le dit Juan de Mena après avoir, lui aussi, analysé sommairement la figure de Cupidon (« aquestos velos metahóricos... »¹⁹) se cache, en fait la conception de l'amour comme *ægritudo*, comme maladie de la raison, comme espace de la déraison. Sans volonté et donc sans liberté, l'homme sombre dans la folie de l'amour désordonné. C'est cet amour là que Juan de Mena raille dans le *Tratado de amor*. Cupidon est l'inspirateur d'une folie amoureuse qui provoque le rire :

« E así como el niño faze cosa de que todos ríen, así en el amador çiego del desordenado fuego de querer así ha e pone en obra cosa de que todos ríen e escarnesçen. E porque en el niño no se falla juicio ni seso en lo que faze, bien así como en el que ama, por eso le pintavan con ymagen pueril. »²⁰

D'où vient cette critique de l'amoureux touché par les flèches de Cupidon? Pourquoi suscite-il chez Juan de Mena la moquerie au lieu de la pitié ou la compassion? En fait la réaction du poète cordouan met en lumière un problème théorique de la plus

¹⁷ Ibid., p. 65.

¹⁸ « los niños son nescios porque segund la edad no pueden aun aver complimiento de saber [...]. El amor ansi es nescio, ca los hombres en quien asienta haze ser nescios, porque aunque ellos en si mismos sean sabios o prudentes, hazelos cometer grandes errores, como si del todo nescios fuessen » (Ibid., p. 57).

¹⁹ Cf. *Tratado de amor*, éd. cit., p. 379. Des insignes de Cupidon, Mena ne retient que les deux types de flèches et le fait qu'il est représenté comme une enfant.

²⁰ Id.

grande importance. Comment peut-on concilier cette image de Cupidon et la représentation que l'on a, au Moyen Age, de l'homme?

En dépit de tous les agents extérieurs qui peuvent conditionner la vie d'un homme, il est quelque chose qui reste fondamentalement inaltérable, c'est l'irréductibilité du libre arbitre. Sans doute ne mesure-t-on pas assez le poids que pouvait avoir ce postulat au sein de l'image que l'on se faisait de l'homme. L'irréductibilité de la liberté humaine est telle que même Dieu ne saurait forcer la volonté de la créature. Celle-ci demeure libre de le connaître, de l'aimer et de le servir. Cette idée de la liberté fonde toute la morale chrétienne, et donc la croyance qu'il est dans le pouvoir de l'homme de surmonter toutes les difficultés pour arriver à accorder son action à des principes censément établis par sa raison. La valeur de l'action morale se trouve, d'ailleurs, dans ce dépassement des forces contraires qui poussent l'individu à faire autre chose que ce qu'il a déterminé comme étant l'action bonne. Ce discours s'applique, par exemple, à la chasteté. Il n'est moral d'être chaste, comme l'indiquent tous les moralistes, que parce que l'appétit de la chair est très fort. La chasteté de l'impuissant ainsi que celle de celui qui s'est rendu tel ne sont d'aucune valeur, comme le souligne Martínez de Toledo parmi bien d'autres²¹. D'où l'erreur, souvent commentée, de ceux, comme Origène, qui ont interprété dans le sens littéral le « sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum » que rapporte Matthieu (19, 12).

Or cette conception du pouvoir de Cupidon, directement empruntée à l'Antiquité, remet ouvertement en cause le principe du volontarisme chrétien. Et c'est là qu'on touche au problème théorique le plus important que soulève la détermination de la toute-puissance du dieu Amour : la possibilité ou non de concilier une telle force et la doctrine chrétienne de la liberté humaine. La théorie amoureuse implique l'idée d'un déterminisme que les conceptions chrétiennes de l'homme n'étaient pas en mesure d'accepter. Comme on va le voir, la question se pose à tous les niveaux des forces de l'amour et, tout particulièrement, en ce qui concerne le déterminisme astral. On accepte le principe d'une *influence*, mais jamais celui d'un déterminisme total. Il faut que l'homme demeure, en fin de compte, libre de ses actes²². Que devient alors

²¹ « E quien de tal falso e caviloso amor abstenerse puede, el mérito le sería grande, si poder tiene en sí; que aquel que non puede por vejedad o por impotencia, e de amar se dexa, non diga este tal que él se dexa, que antes el amor se dexa dél, porque mucho más plaze a Dios de aquel que tiene oportunidad de pecar con poderío, e lo dexa absteniéndose e non peca, que non de aquel que, aunque pecar en tal guisa quisiese, non podría » (*Arcipreste de Talavera*, éd. cit., p. 65).

²² C'est, d'ailleurs, en ce sens, que la théorie thomiste des passions ne parle jamais d'actes, parce que pour Thomas l'acte est toujours libre. Certes l'âme humaine subit des affections qu'on ne peut pas détruire, mais il ne faut pas que ces affections conditionnent ses actes. Le travail de la raison consiste, justement, à épurer les actes de toute contamination par les passions.

le discours sur la force de l'amour? Le Tostado le précise, avant de se laisser emporter par son goût pour la culture antique :

« Este es el que los Gentiles llamaron dios Cupido, y no es dios mas fingieron ser dios por las causas que suso posimos en la question de Venus. Y principalmente fue por escusar sus torpes actos y illicitos amores afirmando que dios les mouia o costreñia a esto. »²³

Le discours sur le pouvoir de Cupidon n'est qu'une "fiction" poétique pour justifier la faiblesse morale des hommes, c'est-à-dire la faiblesse de leur volonté. La position du Tostado est claire, dans ce passage. Elle le sera moins lorsque, à la fin de la question sur Cupidon, il sera amené à affirmer que personne ne peut, sauf s'il est impuissant ou touché par la grâce de Dieu, résister par sa volonté à ce dieu. Dans la stricte orthodoxie du discours chrétien, l'amour ne saurait donc détruire la volonté, et tout discours tendant à affirmer un tel pouvoir n'est qu'une fiction, une invention poétique, métaphorique. On retrouve les affirmations de Mena, « sintiendo fondón de aquestos velos methafóricos »²⁴. Le prétendu pouvoir de Cupidon n'est qu'un vain voile métaphorique jeté sur l'irréductibilité de la volonté humaine.

2. L'amour et la force de la volonté

Mais, c'est aussi au fond de cette doctrine chrétienne sur l'inviolabilité de la volonté que peut se construire une autre conception de l'amour, qui est celle que développe le prétendu Juan de Mena dans le *Tratado de amor*. Si, jusque-là, l'amour a été compris comme contraire à la volonté, Mena va développer une théorie de l'amour selon laquelle celui-ci est directement le fruit de la volonté. Face aux considérations métaphoriques sur le dieu d'amour, tirées des auteurs latins, se développe une vision "réaliste" de l'amour qui s'inspire du volontarisme chrétien pour retrouver, paradoxalement, la source la plus anti-chrétienne de tous les théoriciens de l'amour : l'Ovide de l'*Ars amandi*. Selon le volontarisme, l'amour ne peut que dépendre de la volonté puisqu'il est désir et que toutes les facultés désidératives sont placées sous le joug de la volonté. L'amour serait alors pure volonté, et on a vu que c'est exactement ainsi que Raymond Sebond le conçoit²⁵. Chez Juan de Mena, ce volontarisme se traduit par une conception purement ovidienne de l'amour. Le discours théorique n'est plus qu'un art de la séduction fondé sur le principe que ce

²³ *Questiones*, impr. cit., fol. 253v-254r.

²⁴ *Tratado de amor*, éd. cit., p. 379.

²⁵ Cf. *supra*, 1ère partie, I, B, 1, "L'amour du créateur et des créatures : la théologie naturelle de Raymond Sebond".

n'est pas la force de je ne sais quel Cupidon qui pousse les êtres à aimer mais bien plutôt ce qui plaît. On n'aime que ce qui nous délecte. Aussi l'amour peut-il être la jonction de deux volontés, une concorde déterminée par la délectation mutuelle :

« Porque se puede dezir que amor es un medio de pasión agradable que pugna por fazer unas por concordia de dulçedumbre, las voluntades que son diversas por mengua de comunicacion delectable. »²⁶

Il y a amour lorsque l'on obtient donc cette union des volontés. Comment l'obtenir? C'est là qu'entre en jeu l'idée d'un *ars amandi*, dans son sens ovidien, c'est-à-dire l'art de *se faire aimer* plutôt que d'aimer. Pourquoi chercher à se faire aimer? Parce que l'on est absolument libre de vous aimer ou pas. On ne vous aime que parce qu'on le veut. Et si on le veut c'est parce qu'on vous considère plaisant, parce qu'on vous a choisi. C'est là que se trouve la grande différence par rapport aux discours sur Cupidon. Ici, c'est la volonté qui choisit d'aimer ou de ne pas aimer, de même qu'elle choisit *qui* elle veut aimer. L'amour est avant tout liberté de choix :

« Asimesmo escogiendo lo mejor e como en el camino del amante sea libertad para descoger lo que más le plazze, el hábito electivo de amor viene en ábito de elegir antes al virtuoso que a otro... »²⁷

L'auteur insiste à nouveau, un peu plus loin, sur cette entière liberté qui est laissée à l'amant de choisir qui il veut aimer : « el ánimo del amante que es electivo de escoger aquello que más digno le paresçerá de escoger... »²⁸. Bref, l'auteur du *Tratado*, qu'il s'agisse de Mena ou d'un quelconque étudiant *in artium*, sans doute meilleur poète qu'artien, fait de l'amour, à l'encontre des tous les enseignements de la facultés des Arts, un *habitus* électif. En d'autres termes, l'amour résulte d'un choix délibéré et réalisé avec le concours de la raison pratique.

Le *Tratado de amor* n'a cure des considérations métaphoriques ou physiologiques, ni des désarrois suscités par l'impétuosité des désirs vénériens, si ce n'est pour les railler. Il se contente d'établir les éléments dont l'auteur pense qu'il peuvent rationnellement faire naître l'amour, c'est-à-dire la décision volontaire d'aimer : « las cosas que despiertan e atrañen los coraçones a bien querer »²⁹. Dès lors, sa théorie amoureuse n'est autre qu'un manuel du *facetius*, du plaisant, du bien fait, à l'intention de ceux qui veulent être aimés et donc choisis de leurs dames, à l'instar du *Facetus* latin et de sa traduction catalane, le *Facet ço es llibre de corteria*, dont il n'est pas exclu que l'auteur ait pu avoir connaissance.

²⁶ *Tratado de amor*, éd. cit., p. 380.

²⁷ Ibid., p. 381.

²⁸ Ibid., p. 383-384.

²⁹ Ibid., p. 381.

Qu'est-ce qui pousse la volonté à choisir quelqu'un pour l'aimer? Aucune des causes invoquées par l'auteur ne saurait vraiment nous surprendre car on les trouve çà et là dans les différents portraits de l'homme de cour *facetus*. Ce sont les vertus du galant. 1) La vertu, dans son acception chevaleresque, c'est-à-dire la renommée, la « fama ». 2) La beauté, considérée comme perfection, concorde, harmonie, proportion... 3) Les affinités dans les goûts et dans les moeurs entre ceux qui doivent s'aimer, source des plus grandes délectations dans les intimes commerces. 4) Les dons qui non seulement sont délectables mais accroissent l'amour. 5) La grandeur du lignage, signe incontestable de dignité et de mérite, qui rend les personnes plus désirables³⁰. 6) Le doux parler qui témoigne de la vertu et de la grâce et qui est le meilleur interprète (« trujamana ») des sentiments amoureux. 7) Etre aimé avant d'aimer, situation qui permet à l'amant d'avoir toutes les cartes en main. 8) L'oisiveté sans laquelle on ne peut se consacrer à la séduction et qui explique que les « negociantes » ne soient pas des amoureux prisés. 9) La fréquentation, d'abord, car aucune vertu ne peut être connue sans l'habitude, puis parce qu'il faut du temps pour connaître les défauts d'autrui et, enfin, parce que la fréquentation permet de surmonter la pudeur, ce qui rend possible dans l'amour l'« exécution ». 10) L'intercession d'un médiateur, car une tierce personne vous vante toujours mieux qu'on ne le fait soi-même. Et, enfin, 11) la constance par laquelle on doit essayer de mettre frein à la volubilité de la volonté humaine, en particulier celle, nous dit l'auteur, de la gent féminine³¹.

Il n'est pas nécessaire de s'attarder sur ces préceptes qui, comme l'avoue l'auteur lui-même, sont bien connus. En fait, le prétendu Mena reprend les principaux éléments de l'amour "galant", consignés dans de multiples textes, à commencer par le *De Amore* d'André le Chapelain, et, ensuite, les différents "commandements" et "lois" d'amour qu'on retrouve, au xv^e siècle, sous la forme de chansons, poèmes et épîtres qui circulaient de cour en cour. En revanche, on doit remarquer cette transformation de la toute-puissance de l'amour en une force purement humaine. Dans le *Tratado*, le pouvoir de l'amour ne se trouve plus qu'entre les mains de celui qui veut aimer et être aimé. Son succès amoureux ou son infortune ne dépendent que de lui. Il ne peut donc plus s'en remettre, comme le feront tous les amoureux geignards, à une toute-puissance de l'amour qui l'aurait mortellement blessé autant

³⁰ A ce sujet, le *Tratado de amor* fait état d'une habitude de cour, selon laquelle les femmes désireuses de se faire aimer changeaient leur nom pour paraître d'un plus grand lignage : « E aquesta es la razón por que las mugeres erradas sienpre procuraron de tomar altas conominaçiones e grandes apellidos, por provocar más a los garçones, con la falsa opinión del noble linaje a los actos libidinosos » (ibid., p. 384).

³¹ Ces onze points se trouvent dans le *Tratado de amor*, éd. cit., p. 381-387.

qu'il le rendrait incapable d'obtenir satisfaction à son désir. C'est cette opposition entre, d'un côté, une conception qui élimine radicalement la volonté de la sphère de l'amour et, d'un autre côté, une vision de l'amour selon laquelle celui-ci, devenu *habitus* électif, relève directement de la volonté, qui doit retenir notre attention. Car il s'agit d'une canalisation inverse de la même force. Dans un cas, elle est absolument étrangère à l'homme; dans l'autre, elle ne peut venir que de lui.

*

Ainsi, un nouveau paramètre s'ajoute à notre délimitation des conceptions théoriques de l'amour. On a vu, à la suite de notre examen de l'*amantia* du Tostado, qu'il y avait une première opposition entre une conception "érotique" et une conception "idéaliste" de l'amour. Or, du point de vue du pouvoir de cette passion, on remarque maintenant un autre jeu parallèle d'oppositions, entre une représentation "réaliste" et volontariste de l'amour qui recherche avant tout la séduction, et une autre "passionnelle", au sens où l'amour est uniquement subi, indépendamment de la volonté, qui débouche sur la déraison, sur le désespoir. L'une est foncièrement "optimiste", fondée sur la délectation; l'autre radicalement "pessimiste", axée sur la souffrance, sur le *páthos*. C'est la combinaison de ces différents paramètres qui nous permettra d'établir les modèles d'expression du sentiment amoureux.

3. Amour et Fortune

a) Le pouvoir de l'inversion

Une telle opposition met en jeu la problématique de savoir quel est le rôle de l'homme dans son amour : est-il actif et volontaire ou passif et involontaire? Mais s'il peut commander librement ses actes et prétendre "conquérir", par la séduction l'amour, est-il toujours maître de l'effet produit par de tels actes? Quand bien même cet effet correspondrait à celui voulu, dans quelle mesure ce succès ne dépend pas aussi de données extérieures à sa volonté? N'y a-t-il pas, au sein-même de ces qualités dont parle l'auteur du *Tratado*, des choses, comme la renommée ou la richesse, qui n'appartiennent pas entièrement à l'homme?

L'amour, quelle que soit la manière dont on l'aborde, est tributaire de "biens extérieurs" à l'homme et à sa volonté. En fait, malgré tous les discours volontaristes, l'idée que l'amour est, au moins en partie, quelque chose de subi retrouve sa force par l'intermédiaire de l'impondérable. Au Moyen Age cet impondérable porte un nom, Fortune, et constitue aussi une force toute-puissante. Comme l'indique la poésie des

Goliards, la déesse Fortune est impératrice du monde. Or les analogies entre ces deux forces sont grandes. Tous les deux ont le pouvoir de « rebolover » le monde, de l'inverser, de mettre au sommet ceux qui étaient à la base et de faire chuter ceux qui étaient au sommet. Fortune et Amour peuvent transformer les hommes à leur insu et intervertir leurs conditions, leurs naturels : le sot peut devenir prudent, le prudent sot; le vilain peut être courtois et le noble peut se rendre grossier; le muet est éloquent et les éloquents restent muets³². « ¡Mi poder, haze y deshaze! », s'écrie Amour dans une longue tirade sur son pouvoir au début de l'églogue XI, "le Triomphe d'amour", de Juan del Encina, qui rappelle directement les plaintes dirigées contre la puissance et l'instabilité de la Fortune³³. On peut donc se demander jusqu'à quel point on n'a pas inconsciemment attribué à l'Amour, pour en faire une figure de la toute-puissance, ce qui constituait, en fait, les attributs de la Fortune. Certes la représentation antique de Cupidon impliquait omniprésence et omnipotence, mais l'évolution des discours sur l'application de cette force tendent de plus en plus à rapprocher les effets de l'amour de ceux de la Fortune : c'est-à-dire, un pouvoir éminemment transformateur, un pouvoir absolu d'inversion. L'amour, au même titre que la Fortune, peut alors faire partie des éléments constitutifs de la figure du monde inversé. Cela est manifeste dans le *Triunfo de Amor* de Juan de Flores où on ne cesse de jouer sur le *topos* du « mundo alla rovescia », comme le dit Antonio Gargano dans son introduction. Le monde sans amour apparaît comme un désordre total. Mais aussi, dans un autre ordre d'idées, Amour, pour exaucer le vœu des galants, inverse les rôles de la relation amoureuse, donnant aux femmes l'attitude des hommes et vice-versa³⁴. Il y a, en outre, le fait que, comme il apparaît clairement dans le *Libro de buen amor*, mais aussi dans certaines églogues d'Encina du *Cancionero de 1496*, l'amour est intimement lié au calendrier folklorique. Directement associé à Carnage, il est au cœur des épisodes carnavalesques qu'il clôt, en triomphe, à l'arrivée des Pâques, fêtes de la vie, temps par excellence de l'amour. Comme Fortune, Amour est à même de ponctuer les révolutions du monde.

³² Comme le souligne F. LECOY, au sujet des couplets 156-157 du *Libro de buen amor*, l'énumération des pouvoirs de l'amour par le développement d'antithèses est très fréquente au Moyen Âge et vient directement de la lyrique provençale. Cf. F. LECOY, *Recherches sur le Libro de buen amor*, éd. cit., p. 304.

³³ Cf. Juan del Encina, *Teatro (segunda producción dramática)*. Ed. de Rosalie GIMENO. Madrid : Alhambra, 1977, v. 1-100, p. 181-185. Ce pouvoir « rebolover » de l'amour se trouve dans d'autres textes antérieurs, comme le *Libro de buen amor*. Cf. couplets 155-159, éd. cit., p. 141.

³⁴ Cf. *Triunfo de amor*, éd. cit., p. 163-178

b) L'amour et les biens de Fortune

Autant d'analogies ont dû forger l'idée que les forces de l'amour et celles de Fortune devaient nécessairement être parallèles et que de même qu'il était vain de lutter contre le sort, il était aussi vain de vouloir échapper aux caprices de l'amour. Le marquis de Santillane exprime clairement cette idée dans son *Sueño*. L'amour est commandé par la Fortune :

« Commo yo ledo biviessa
e syn fatiga mundana,
Fortuna lo tal sintiessa,
hordenó que me siguiessa,
esta enemiga malvada,
Amor con tan grand mesnada
a que yo non resistiessa. »³⁵

D'où vient cette idée? Sans doute le dénominateur commun entre la Fortune et l'amour se trouve-t-il dans les "objets" de l'une et de l'autre. On se souvient que, selon le Tostado, la valeur de l'amitié, sa pérennité, son immutabilité, vient du fait que son objet est la vertu. Or la vertu échappe entièrement à l'emprise de la Fortune, comme on l'a vu³⁶. Aussi l'amitié peut-elle se déployer en marge de la Fortune. Plus; elle est aux yeux du Tostado l'un des meilleurs *remedia* contre la Fortune puisque le soutien des amis vertueux est pour l'homme un bouclier contre les coups du sort. En revanche, l'amour ne s'appuie que sur les objets qui sont entièrement placés sous le joug de la Fortune, les « bienes contenciosos », selon l'expression du Tostado, c'est-à-dire tous les biens extérieurs qui font l'objet de la cupidité des hommes et donc de leur amour : les beautés, les richesses, les délectations... Or, pour le Tostado, comme pour beaucoup d'autres — nous avons cité d'autres textes dans le chapitre sur l'amitié et la vertu —, le propre des biens extérieurs est d'être aussi bien offerts que ravés par la Fortune. Dès lors, on a pu penser que c'était Fortune qui donnait à l'homme l'amour, de même que c'était elle qui l'en privait : soit directement, soit indirectement. Un exemple, celui des richesses. La plupart des précepteurs de l'amour affirment que l'amour requiert l'opulence. Il suffit que, par la décision de Fortune, cette prospérité en vienne à disparaître pour que l'amour s'évanouisse aussitôt. Il est, d'ailleurs, intéressant de constater que c'est dans ce sens qu'André le Chapelain se sert du dicton ovidien tiré des *Tristes* (« Quum fueris felix... », *Tristia*, I, IX, 5-6), pour affirmer que la perte de richesses s'accompagne de celle de l'amour, d'où la présence de la sentence dans le chapitre « Qualiter amor miniatur » (*De*

³⁵ *Sueño*, v. 25-32, in *Marqués de Santillana, Obras completas*. Ed. d'A. GOMEZ MORENO et M. KERKHOF. Barcelone : Planeta, 1988, p. 116.

³⁶ Cf. *supra*, 2ème partie, II, B, 4, b : "Théorie de la vertu".

Amore, II, III)³⁷. L'amour a donc pu être considéré comme le fruit de la Fortune, ce qui va, d'ailleurs, de pair avec l'aspect absolument fortuit de sa naissance. La rencontre avec la Belle qui, selon le *locus communis*, provoque *ex visione...formæ* la brutale explosion amoureuse ne peut être agencée que par Fortune, thème qu'on retrouve dans les différentes plaintes des amoureux qui reprochent à la déesse d'avoir tout disposé pour que la rencontre fatale puisse se produire. Voilà que le mot-clé nous a échappé, "fatale". En fait, l'association avec la Fortune confère à la représentation de l'amour le signe d'une fatalité.

c) Amour et fatalité

La fatalité de l'amour est l'idée selon laquelle l'apparition de l'amour entraîne un mécanisme, un enchaînement d'effets et de conséquences auxquels on ne peut se soustraire. Cela signifie que se soumettre entièrement à la force de l'amour revient à être pris dans le machine infernale de la Fortune. La « *rueda de amor* », comme le dit Villalobos, projette violemment l'homme dans la roue de la Fortune. L'amour devient alors le moteur premier de tous les malheurs que Fortune réserve à l'homme. S'il élève les êtres à un plaisir, à une joie, à un bonheur que rien d'autre au monde ne saurait leur accorder, ce n'est que pour mieux les replonger dans la plus radicale des disgrâces. Les dictons populaires ne cessent de le répéter : on ne monte que pour tomber de plus haut. Comme les critiques l'ont souvent remarqué, telle est la valeur morale du dénouement de *La Célestine* de Fernando de Rojas³⁸. L'amour devient le meilleur serviteur de la mécanique malheureuse de la Fortune. Tous les personnages qui aiment d'une manière active, qui cherchent à aimer, sont réellement et métaphoriquement *précipités* dans le malheur absolu qu'est la *male mort*. Calixte, Mélibée, Sempronio et Pármeno meurent à la suite d'une chute. Quant à Célestine, qui n'est pas celle qui aime, mais celle qui fait aimer, elle est transpercée par une épée, symbole de la justice implacable. Pour les uns c'est le bonheur des illusions réalisées qui est brisé, pour l'autre, c'est la faute qui est châtiée. Mais dans tous les cas, ceux qui ont placé leurs espérances et leur salut dans l'amour n'obtiennent comme réponse que l'acharnement de la Fortune.

³⁷ Cf. éd. cit. d'Inés CREIXELL VIDAL-QUADRAS, p. 296.

³⁸ Cf. Stephen GILMAN, *La Celestina : arte y estructura*. Madrid : Taurus, 1974, ch.VI et app. VI; José Antontio MARAVALL, *El mundo social de "La Celestina"*. Madrid : Gredos, 1964, ch. VII; Erna Ruth BERNDT, *Amor, Muerte y Fortuna en « La Celestina »*, Madrid: Gredos, 1963.

Fatalisme, vision mécanique du monde³⁹..., l'association de l'amour à la Fortune tend à exprimer l'idée qu'il peut faire l'objet d'un déterminisme. Etant donné qu'il fait partie du "système du monde", l'amour participe de cette « articulation enchaînée de causes et d'effets » dont parle José Antonio Maravall au sujet du thème de la Fortune dans *La Célestine*⁴⁰. Les hommes sont-ils nécessairement amenés à aimer en vertu de certaines *causes* qui les dépassent? Et s'ils aiment, sont-ils voués à connaître des *effets* qu'ils ne sauraient maîtriser? Pour répondre à ces questions, la théorie amoureuse se sert de contenus de savoir qui affirment l'existence dans l'ordre de l'univers de forces qui déterminent la nature et le comportement des individus. Mais dans quelle mesure ce savoir qui prône le déterminisme amoureux est acceptable, dans quelle mesure les auteurs du XV^e siècle sont à même de lui accorder créance? Ce sont les caractéristiques de ce savoir et les controverses qu'il suscite que nous devons maintenant analyser.

³⁹ Cf. J.A. MARAVALL, *op. cit.*, ch. VII.

⁴⁰ « ...esa fundamental articulación encadenada de causas y efectos, como algo que rige necesariamente en su campo de acción, es decir, en el campo de las cosas humanas y naturales » (J.A. MARAVALL, *ibid.*, p. 134).

B. Savoirs, croyances et superstitions

1. Les principes de l'astrologie amoureuse

a) La situation de l'astrologie. Méfiances et récupération officielle

A priori, on pourrait être surpris par l'intérêt que les hommes des derniers siècles du Moyen Age ont témoigné pour une science, l'astrologie, dont on a si souvent pensé qu'elle côtoyait la divination, la géomancie, l'alchimie, voire la nécromancie et d'autres savoirs qu'il est convenu de ranger sous l'appellation de "sciences occultes". On se souvient, d'ailleurs, que ce sont, au moins en apparence, les recherches "astrologiques" du bienheureux Raymond Lulle qui ont contribué à jeter sur lui le discrédit d'une bonne partie des milieux savants des XIV^e et XV^e siècles, en Aragon et en Castille, alimenté par les virulentes affirmations à son endroit de l'inquisiteur Nicolas Eimeric, tendant à faire du majorquin un sombre alchimiste dangereusement perdu dans l'observation des étoiles¹. On se souvient aussi que de tels arguments conduisirent au bûcher les livres d'Enrique de Villena et par conséquent, d'une manière métaphorique, le personnage lui-même. On lui reprocha de s'adonner à des sciences déclarées illicites et on alla chercher la preuve dans sa bibliothèque. Que l'astrologie fût partie des activités suspectes de Villena, c'était quelque chose qui ne faisait pas l'ombre d'un doute chez ses contemporains et chez ceux qui en écrivirent après sa mort, comme par exemple Fernán Pérez de Guzmán :

« E porque entre las otras çiençias e artes se dio mucho a la estrología, algunos burlando dizían dél que sabía mucho en el çielo e poco en la tierra. E así con este amor de las escrituras, non se deteniendo en las çiençias notables e católicas, dexóse correr a algunas viles e rahezes artes de adivinar e interpretar sueños e estornudos e señales e otras cosas tales que nin a príncipe real e menos a católico christiano convenían. »²

Il est vrai que différentes législations s'étaient chargées depuis longtemps d'associer l'astrologie, ou plus exactement ses *effets* concrets, comme la divination (astrale ou géomantique), aux diverses pratiques magiques incantatoires relevant de croyances purement populaires. Ainsi, en 1335, le synode d'Alcalá interdit, sous peine d'excommunication, le recours aux devins et l'exercice des arts de magie, les sortilèges et les enchantements. En 1387, Jean Ier condamnait « a los que cataban

¹ Cf. Jaume de PUIG I OLIVER, éd. et ét. de « *La Fascinatio lullistarum* de Nicolau d'Eimeric », Barcelone : *Arxiu de textos catalans antics* 3 (1984), p. 38-58.

² Fernán Pérez de Guzmán, *Generaciones y semblanzas*. Ed. de R. TATE. Londres : Tamesis, 1965, p. 33.

agüeros, adivinanzas et suertes... e otras muchas maneras de agorerías et sorterías, faziéndose astrólogos »³. En 1410, une loi, que rappelle Jeremy Lawrance, dans un travail sur les lectures scientifiques du Bas Moyen Age espagnol⁴, promulguée par Fernando de Antequera et Doña Catalina pendant la minorité de Jean II, amplifiait les peines pour magie et le recours aux procédés divinatoires. Cette loi allait, d'ailleurs, traverser les siècles, puisqu'elle serait même reprise dans la *Recopilación* de 1592. Autant de lois semblaient donc donner raison à Pérez de Guzmán lorsqu'il affirmait l'inconvenance pour des personnes de haut rang de s'adonner à de telles activités. Mais cela n'était possible que parce qu'on s'était habitué, depuis le XIV^e siècle, à ne voir dans l'astrologie que l'usage pernicieux de ceux qui se faisaient passer pour des astrologues et qui étaient en fait des nécromants abuseurs. Tel est le sens de l'expression de la loi de Jean Ier, « faziéndose astrólogos ». Il est vrai que l'immensité des champs d'application, par exemple, de l'astrologie arabe qui fut, grâce aux ateliers alphonsois, de loin la plus diffusée en Espagne, à partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle, se prêtait très aisément à un usage absolument abusif de cette science. Il suffit de consulter le *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* d'Aly Aben Ragel⁵ (traduit en castillan en 1254) pour s'en convaincre. L'astrologie ainsi conçue était à même de s'intéresser à toutes les étapes de la vie d'un individu : sa naissance, son apparence physique, son aptitude à faire des études, à gagner son pain, à se lier d'amitié avec d'autres hommes, à aimer les femmes, à contracter le mariage, à avoir des enfants, à vivre longtemps, etc. L'astrologie pouvait alors devenir, pour peu qu'on lui accordât quelque créance, un formidable instrument de pouvoir. D'où cette méfiance dont les législations témoignent.

Néanmoins, on ne condamnait, en fait, l'astrologie que parce qu'elle était récupérée par les magiciens. Cette confusion fut, d'ailleurs, l'une des raisons qui conduisirent Raymond Lulle à rédiger un *Tractatus novus de astronomia*, pour que

« [les princes et les grands] sachent se garder des astrologues qui les trompent par les fausses prédictions qu'ils tirent des corps supracélestes. Grâce à ce que nous dirons, les princes et les autres hommes pourront en effet découvrir les mensonges que de faux astrologues tentent de leur faire croire, ainsi que les mensonges qu'ils leur disent avec l'art de la géomancie. »⁶

³ Texte cité par Marcelino MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, dans le chapitre sur la magie, II, p. 418 et ss.

⁴ Cf. Jeremy LAWRENCE, « Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media », *Atalaya* 2 (1991), p. 135-155.

⁵ Cf. l'édition de Gerold HILTY. Madrid : Real Academia Española, 1954.

⁶ Nous citons le texte à partir de la traduction française d'Armand LLINARES, tirée de la traduction catalane, certes imparfaite, du *Tractatus novus de astronomia*. Cf. A. LLINARES, éd., Raymond

Cela signifie que, prise en elle-même, l'astrologie ne devait pas être confondue avec les sciences occultes et même qu'elle était une science bonne et profitable, comme le suggère aussi le bienheureux. D'ailleurs, les savants du XV^e se sont occupés d'établir des différences entre les différentes pratiques de l'astrologie afin de déterminer celles qui étaient licites et celles qui ne l'étaient pas. Nous avons un important témoignage de cette classification critique dans la *Visión deleytable*, qui nous aide à comprendre les différences qu'il y avait entre différentes pratiques que les législations de l'époque confondent souvent :

«...entre los estrólogos ovo unos que se llamaron astrónomos, e otros estrólogos judiciarios; destes ovo algunos que se llamaron magos, e aquéstos divinavan en las estrellas. Otros se llamaron auríspicos, e aquéstos paravan mientes en las oras. E otros generáticos, que consyderavan las natyvidades, e aquéstos se nombran matemáticos. Después vinieron otros que consideravan los gritos o el volar de las aves, e aquéstos se nombran agoreros, e aquéstos fallaron primero los frigios. E otros divinavan en los miembros de los animales vivos e otros en los muertos. [...] Otros ovo sortilleros, e aquéstos dellos con puntos de quatro casas de cada quatro líneas echavan los puntos syn cuento, después fazían quinze casas, llamáronse geománticos. E otros echavan plomo o çera en el fuego, e llamáronse espermánticos. Otros echavan çera en el agua e en las ymágenes e adevinavan e echavan un huevo en una redoma de agua, e dixéronse ydrománticos... »⁷

Bien évidemment, comme le précise Alfonso de la Torre, parmi tant d'astrologues devins, beaucoup étaient dans l'erreur et seuls les savants s'adonnèrent aux pratiques "licites" :

« Enpero a los sabios fincó el saber de las cosas que non tocan en ydolatría o superstición, e aquéstas son las artes que usan sangre o safumerios. E todas son maldichas, mas el ayuntr de lo activo e pasyvo, e el esculpir de las piedras en tal o en tal sygno, e el devinar en las estrellas lícito es, si es a buen fyn, e otrosý el pronusçiar de nonbres lícitos, que llaman cávalla, e costreñir los espíritus con aquella virtud, lícito es. »⁸

Il y a donc des pratiques qui sont les licites en fonction de leur finalité. La fin justifie les moyens : guérir quelqu'un d'une morsure de serpent ou faire fuir les loups d'une

Lulle, *Traité d'astrologie*. Paris : Stock / Moyen Age, 1988, p. 33-34. Le texte catalan a été édité par Jordi GAYA et Lola BADIA, Ramón Llull, *Tractat d'astronomia*, in J. VERNET, éd., *Texto y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Bellaterra : Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, p. 205-323. Quant au texte latin, il n'a été publié qu'assez récemment : Michela PEREIRA, éd., *Tractatus novus de astronomia*, in *Raimundi Lulli Opera latina*, 17. Turnhout : Corpus christianorum Continuatio mediævalis, 1988.

⁷ *Visión deleytable*, I, ch. 28, Ed. de Jorge GARCÍA LOPEZ. Salamanque : Universidad de Salamanca, col. "Textos Recuperados", 1991, p. 205-206.

⁸ Ibid., p. 206.

contrée. Ne savent rien à rien, ajoute le bachelier, ceux qui considèrent que l'astrologie ne peut être bénéfique en ces matières.

Il y a donc une science astrale dont le caractère positif ou négatif doit être jugé en fonction de sa finalité. Et c'est bien cela qui nous permet de comprendre l'importance que l'astrologie a pu avoir en tant que science — et non en tant que croyance, que superstition — pendant des siècles, qui vont bien au-delà du Moyen Age. L'impunité de l'astrologie comme science tient essentiellement à deux données, clairement exprimées au XIII^e siècle, moment doré pour ce savoir en Espagne. D'une part, il ne faut pas oublier qu'elle fait partie du "savoir officiel" dans la mesure où elle est l'un des sept arts libéraux, relevant de l'enseignement précis du *quadrivium*, bien antérieur, comme on sait, à la nouvelle organisation des savoirs qu'apporte l'université scolastique. D'autre part, l'apport gréco-arabe a eu une influence capitale sur la manière dont on s'est représenté, tout particulièrement en Espagne, l'utilité de cette science. Cette représentation, on la doit surtout à Alphonse X qui a résolument fait de ce savoir une science à l'usage presque exclusif des princes. L'astrologie pour le roi Sage est avant tout une science politique et c'est en ce sens qu'il s'est plus ou moins réservé, dans ses ateliers, le monopole de son étude, au détriment de ce qui, en principe, devait avoir lieu dans les Etudes cathédrales et, plus tard, dans les universités⁹. Cette valeur politique de l'astrologie allait, implicitement, de soi pour Raymond Lulle lorsque, comme on l'a vu, il semble s'adresser, en premier lieu, aux "princes" et aux "grands" de ce monde qui déposent leur confiance en des astrologues sans métier. Rien de plus dangereux, en effet. Comme quoi, les affirmations de Pérez de Guzmán — qui sont peut-être un point de vue personnel — selon lesquelles il ne seyait pas à un prince de pratiquer l'astrologie n'étaient peut-être pas aussi fondées que cela, même si l'on peut penser que, de son temps, les souverains faisaient davantage fi qu'à des époques antérieures des conseils des astrologues et autres devins.

Ces deux raisons, le caractère officiel et la dimension politique, ont permis aux derniers siècles du Moyen Age de cultiver une science que les savants de l'époque reprenaient à l'Antiquité et qu'ils étaient à même d'affiner à mesure que de nouveaux textes étaient redécouverts et diffusés. Mais quelles sont les principales caractéristiques de cette science, telle qu'elle pouvait être abordée par les littérateurs et, surtout, en quoi peut-elle être intégrée à la théorie médiévale de l'amour?

⁹ C'est l'idée que tendent à exprimer les recherches en cours du professeur Georges Martin de l'université de Paris XIII. Nous faisons référence au séminaire de troisième cycle, commencé en 1991, que ce professeur tient sur Alphonse X.

b) Le fonctionnement du déterminisme astral

Qu'est-ce que l'astrologie dans son acception médiévale? Ce n'est pas la simple étude du cours des étoiles et des planètes, pour elles-mêmes, qui est du ressort de l'astronomie pure, mais celle de l'influence des astres sur le monde sublunaire. Il s'agit donc d'une science appliquée. De ce fait, l'astrologie intéresse directement le monde car, si celui-ci est constamment en mouvement, le postulat de l'astrologue est de dire que ce mouvement relève de l'influence supra céleste. Ce postulat est affirmé par Raymond Lulle dans ses considérations préliminaires, mais aussi dans la définition qu'il donne des signes et des planètes. La signification astrologique des planètes ne se conçoit que comme influence dans les mouvements naturels :

« Un signe est une portion du ciel, qui exerce son influence et son action ici-bas sur les corps incités à des actions naturelles sous l'effet de cette influence et de cette action. Une planète est un astre qui exerce ici-bas l'influence et l'action du ciel sur les corps : sous l'effet de cette influence et de cette action, les corps ont ici-bas un appétit et une nature qui les inclinent aux actes naturels de la génération et de la corruption, et leur confèrent certaines propriétés. »¹⁰

"Actions naturelles", "appétit", "actes naturels de la génération et de la corruption"... Le terrain d'application de l'astrologie est bien le monde physique, dans son acception classique, le "mouvant", là où les choses naissent et disparaissent. Ainsi, ce savoir peut faire partie de la "philosophie naturelle", comme l'évoque aussi cette précieuse source d'informations sur les représentations de la science à la fin du Moyen Age qu'est la *Visión deleytable* d'Alfonso de la Torre. Ce n'est que très rapidement que le bachelier examine l'astrologie en tant que l'un des sept arts libéraux. Il déclare ouvertement que la question sera plus amplement examinée dans la partie consacrée à la philosophie naturelle : « Fabla de la astrología breve mente porque lo entiende tractar en la filosofía natural », précise la rubrique du chapitre IX¹¹. Et, en effet, on retrouve l'astrologie dans l'analyse des "principes naturels". Dame Nature s'écrie :

« E tracto eso mismo de la ynfluencia que las estrellas han de las cosas iusanas, ca non ay piedra, nin yerva, nin animal en el mundo que no resciba su ynfluencia, su virtud, calidad o propiedad de arriba. E mi consideración es çerca de las cosas iusanas en quanto se mueven segunt la sustancia o

¹⁰ R. Lulle, *Traité d'astrologie*, I, II, 2, 1, éd. cit., p. 69-70.

¹¹ Cf. *Visión deleytable*, éd. cit., p. 137.

generación o corrupción, e segunt el açidente o aumento o dimynución o alteración o a la mutación del logar... »¹²

Il s'agit bien de la même astrologie que celle de Raymond Lulle, celle qui concerne les corps naturels dans la "génération et la corruption". Au-delà du domaine d'application des influences astrales, on remarque un autre point commun entre le bienheureux et le bachelier, qui est l'idée de communication aux corps naturels des "propriétés" des astres. C'est le deuxième postulat des théories sur l'astrologie.

Lulle développe sa "nouvelle astrologie" en se fondant sur les principes de sa physique, c'est-à-dire le système des éléments. Le propre de chaque élément est de posséder une *propriété substantielle* et une *propriété appropriée*. Cette deuxième propriété est celle que l'élément reçoit par l'influence d'un autre élément avec lequel il est en contact. Il n'y a pas lieu ici de s'attarder sur le fonctionnement des influences réciproques des éléments dans la physique lullienne, qui reprend assez fidèlement le schéma héraclitéen tant de fois sollicité par les savants médiévaux¹³. A l'instar des éléments, les astres possèdent aussi une qualité propre et une qualité appropriée. Ce sont ces propriétés qu'ils communiquent aux corps naturels, et c'est par elles que se manifeste l'influence astrale. C'est ainsi que Lulle peut affirmer, avec les astrologues, que les actions dans la nature sont comme le reflet de celles des astres, comme l'empreinte laissée par le pied sur le sable :

« C'est pourquoi les astrologues disent que les actions naturelles ici-bas que nous percevons et imaginons sont les empreintes des actions d'en-haut, qui impriment ici-bas leurs images, leurs propriétés, leurs forces et leurs caractéristiques, tout comme le pied laisse son empreinte sur le sable. »¹⁴

Si ce qui se passe ici-bas n'est qu'une empreinte, qu'une image des mouvements célestes, on peut rapidement conclure que le monde sub-lunaire est dirigé par les mouvements célestes. Lulle évoque, bien entendu, cette suprématie des astres, mais c'est Alfonso de la Torre qui, dans le discours de dame Nature, l'affirme le plus catégoriquement. L'influence céleste est ce qui donne un mouvement au monde naturel, ce qui *l'anime* et, par conséquent, ce qui le maintient en vie, exactement, comme le coeur "donne" et "maintient" la vie du corps humain :

« E asý como el coraçón del omne es prinçipio de todas las virtudes animales e da a cada uno aquello que le es conveniente, asý mesmo el movimiento del çielo rige todas las partes del mundo en su movimiento, e enbía su virtud a toda cosa que se engendra, e mediante el su movimiento se

¹² Ibid., p. 213.

¹³ Ce schéma est celui du carré élémentaire : AIR (humide; chaud) à EAU (froid; humide) à TERRE (sec; froid) à FEU (chaud; sec).

¹⁴ R. Lulle, *Traité d'astrologie*, I, II, 2, 1, éd. cit., p. 70.

conservan las cosas engendradas en su éser, ca asý como el movimiento del corazón conserva el ánima a la vida, el qual si çesase luego el animal moriría, asý mesmo es el movimiento del çielo, que sy çesase por un punto o una ora, peresçería todo el mundo. »¹⁵

L'influence des astres est donc fondamentale et constante. Elle est le moteur qui crée et recrée le monde physique par le moyen des propriétés célestes. Il devient alors de la plus grande nécessité de connaître les propriétés des sept planètes pour savoir quels pourront être les effets sur les corps.

c) L'influence de Vénus : portrait de l'amoureux

Bien entendu, nous n'allons pas nous attarder sur les différentes propriétés de chaque planète, ce qui nous écarterait de notre propos. Nous avons examiné les principes généraux de cette conception de l'astrologie pour mieux comprendre comment elle pouvait être utilisée dans le cadre du savoir théorique sur l'amour. C'est pourquoi il nous faut passer directement à l'astre dont les propriétés passent pour avoir une influence sur les comportements amoureux. Cet astre, comme on peut l'imaginer, est Vénus. Que trouve-t-on au sujet de Vénus? D'abord des considérations générales. Par ses propriétés, Vénus peut être associée à l'eau, car elle est froide et humide (humidité qu'elle reçoit de Jupiter). De même, comme la Lune, qui a la même complexion — l'eau —, elle est du genre féminin et nocturne. Elle a le cuivre comme métal associé et, comme jour, le vendredi, tel que l'étymologie le prouve. Comme la plupart des autres planètes, elle gouverne deux signes du zodiaque. Ici il s'agit du Taureau et de la Balance. Son action est toujours bénéfique — à la différence de celle de la Lune — dans la mesure où elle tempère les excès des autres planètes. Elle tempère la chaleur du Soleil, mais aussi la malice de Saturne. Ce deuxième exemple est intéressant parce que les poètes de *chansonnier* qui recourent souvent, d'une manière surtout rhétorique, comme on verra, aux idées astrologiques tendront à inverser la relation. Saturne devra tempérer Vénus et non le contraire. On devine déjà pourquoi. On retrouve cette idée dans l'échange poétique entre Ferrant Manuel de Lando et le Maestro Fray Lope del Monte. Ce dernier lui ayant reproché que Vénus lui apporterait des plaies et Saturne de la méchanceté, Lando cherche à prouver que la sécheresse de Saturne peut tempérer les effets de Vénus :

¹⁵ *Visión deleytable*, éd. cit., p. 222.

« ca [Venus] infunde en los cuerpos estraña pasion:
el duro Soturno por costelacion
enfria e desseca la carne animada. »¹⁶

On comprend le scepticisme du franciscain face à de telles considérations pour le moins spécieuses. Mais revenons à Vénus. Nous disions qu'elle est toujours bénéfique. En effet, son action positive dans le monde se manifeste aussi par le fait qu'en tant que planète de l'eau, c'est elle qui transforme les eaux en pluies, ruisseaux, sources et fleuves permettant par là la vie végétale et animale ici-bas. La proximité du Soleil fait que Vénus soit moins humide que la Lune. D'où une conséquence pour ses natifs. Ils seront flegmatiques. Nous avons vu son action, mais quelle est son influence?

Voici ce qu'en dit le *Libro conplido* d'Aly Aben Ragel :

« Venus es fortuna, fria e vmida, nocturna, alegre, gozosa, risuenna, de buen parecer, afeytada, linpia, hermosa, ama ioglerias e alegrias e cantares e comer e beuer e uicios, mansa, de poco mouimiento, es significador de las mugieres e de amor e de iazer con mugieres e de amiztat e de conpannia... »

De même, un peu plus loin :

« E Venus es de buena uoluntad e de sabrosas palabras e franca e de mansos dichos. Sos maestrias e sus saberes son en fazer cantos e en adobar sones e en tanner estrumentos e atanbores e trompas e sos semeiantes. E a las uezes significa hermosa miente escreuir. »¹⁷

Ces multiples influences de Vénus sont, d'ailleurs, confirmées par le *Traité d'astrologie* de Raymond Lulle, qui apporte des précisions supplémentaires, tendant à les justifier. D'après le bienheureux, l'influence vénuséenne est conditionnée par ses deux propriétés, humidité et froideur, qui ont ceci de particulier d'être "pneumatiques", c'est-à-dire qu'elles remplissent les corps de souffle et elles les font, par conséquent, croître et se gonfler :

« Par son humidité et par son froid, l'eau provoque la croissance des herbes, des plantes et des animaux, fait gonfler les chairs de l'homme sous l'action de l'air tempéré. C'est pourquoi les astrologues disent que Vénus est cause de luxure, de pollution et de débordement des eaux. Et parce que, dans la luxure, la jouissance naturelle est produite par les rires, les chants et les histoires légères, ils disent que les natifs de Vénus sont volontiers mimes, c'est-à-dire des jongleurs, qui débitent chants et propos lestes. D'une façon générale, ils affectionnent tous les métiers qui tendent au plaisir de la luxure. Il en est ainsi du barbier, qui rase la barbe et coiffe les cheveux, du

¹⁶ Cf. *Cancionero de Baena*, n° 274. Ed. de José María AZACETA. Madrid : C.S.I.C., 1946, II, p. 554.

¹⁷ *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, I, 1, c. 4 "De las naturas de las planetas", éd. cit., p. 15b et 16a, respectivement.

blanchisseur, qui entretient le linge, de l'artiste peintre, qui peint des images sur les murs. Ils affectionnent d'autres professions similaires, comme celle d'organisateur de danses et de jeux dans les noces et les fêtes. Pour cette raison, Vénus maintient les hommes dans l'oisiveté, les oriente vers les fins corporelles que sont l'instinct et le désir de vivre, les pousse vers les apparences et les vanités. Elle engage les femmes à se soucier de leur beauté et de leur toilette plutôt que de bonnes oeuvres. Cette nature lui vient de l'eau qui invite aux soins du visage, des mains, des pieds, à l'élégance des vêtements, des habitations et des beaux coloris. »¹⁸

Voilà tout un programme qui nous permet de comprendre bien des choses. Si Vénus, planète des eaux, est responsable des débordements liquides, on comprend qu'elle puisse avoir une influence directe sur les amoureux, car, comme le précisent la plupart des médecins médiévaux, le désir sexuel peut avoir une cause directement physiologique qui est la nécessité d'évacuer les "superfluités" spermatiques. Or le sperme, comme l'affirmait Clément d'Alexandrie, est "écume du sang", c'est-à-dire la transformation du sang par l'effet du *pneuma*, du souffle, de l'air. Rappelons que l'humidité est la propriété intrinsèque de l'air et que, chez Vénus, cette propriété est plus influente que sa propriété à elle, le froid, du fait de sa proximité avec le Soleil qui illumine l'air¹⁹. Ainsi, les désirs lubriques, qu'ils soient volontaires (la luxure) ou involontaires (les pollutions), sont directement placés sous les auspices de l'influence vénuséenne. Rien d'étonnant qu'elle soit vite devenue la déesse de l'amour. D'autant que son influence ne se limite pas à ces débordements qui auraient pu être rapidement évacués, si l'on ose dire, de la sphère amoureuse pour ne concerner que les raisonnements médicaux.

Les autres influences de Vénus, invoquées par Aly Aben Ragel et Raymond Lulle, nous renvoient à la représentation courante des caractéristiques du personnage de l'amoureux "naturel". Il s'agit d'abord de la légèreté et de la gaieté. Or, selon la codification galante, pour chercher à plaire, l'amoureux doit être riant et gai. Il doit en outre charmer par ses propos légers qui délectent l'auditoire. Les qualités de l'amoureux ne s'arrêtent pas là : il doit savoir chanter ou jouer d'un instrument, et même organiser danses et jeux pour égayer la galerie, ce que la plupart des poèmes de *chansonnier* conseillent à quiconque veut aimer. Ce sont aussi les qualités que les poèmes dithyrambiques composés à la naissance de Jean II souhaitaient au futur monarque, en invoquant l'astrologie²⁰. De même, l'amoureux doit se trouver loin du

¹⁸ R. Lulle, *Traité d'astrologie*, I, 1, 2, 6, éd. cit., p. 55-56.

¹⁹ « Parce que le Soleil illumine l'air, Vénus exerce une influence plus grande par l'humidité que par le froid », Ibid., p. 55.

²⁰ Voir, pour ne citer que le *Cancionero de Baena*, les poèmes de Francisco Ynperial (n°226), et de Fray Diego de Valencia, (n°227), parmi d'autres, dans lesquels les qualités courtoises qu'on souhaite

tracas du négoce pour, dans une oisiveté complète, se consacrer corps et âme, mais surtout corps, à l'amour, dans un fabuleux désir de vivre et de goûter aux délectations de ce bas monde. Tous ces éléments, on les retrouve dans l'influence de Vénus, comme on le voit dans le passage cité du *Traité* de Raymond Lulle. En somme, ce luxurieux personnage qu'est le natif de Vénus correspond au portrait du parfait homme de cour, selon les critères de la galanterie de la première moitié du xv^e siècle.

Cela nous permet sans doute de mieux comprendre la large réception qu'ont eu à la Cour ces idées, devenues vite une espèce de "vulgate astrologique" figée dans des formules de plus en plus coupées des considérations prétendument scientifiques des astrologues eux-mêmes. Ainsi, comme nous le dit Raymond Lulle, les natifs de Vénus peuvent s'adonner à la luxure à cause des fameuses superfluités humorales, et, par ailleurs, l'influence aquatique peut produire chez les femmes le souci de leur beauté et de leur toilette. Dans les *chansonniers*, cette idée sera schématisée et systématisée : nés sous Vénus, les hommes sont luxurieux et les femmes coquettes. Voilà tout. C'est ce que suggère aussi, d'une manière certes moins schématique, maître Fray Lope del Monte :

« Polido en trobar, mirad lo que fundo
por astrologia de vos bien amada,
que Venus beldat da, lo segundo
ençiende luxuria mas desordenada; »²¹

Encore le franciscain essaie-t-il de donner un arrière-fond plus scientifique aux affirmations astrologiques dont il critique l'usage tout à fait approximatif qu'en font d'autres *trobadores*, comme son interlocuteur, Ferrant Manuel de Lando. Le même Fray Lope critique, dans un autre poème, l'utilisation indiscriminée de l'astrologie comme recours stylistique et poétique :

« Quien troba por landa non seyendo letrado
de costelaçiones e de astronomia,
pues yerra en los puntos de su notomía
e fynca en sus dichos muy avergonçado »²²

De telles affirmations sont, d'ailleurs, secondées, au poème suivant, par un autre "savant", Fray Diego de Valencia²³, dont Juan Alfonso de Baena, lui-même, vante les

au futur roi sont mises sous le compte de l'influence des différentes planètes et tout particulièrement de Vénus qui affirme vouloir faire en sorte que le prince Jean soit « mas sabidor de amor que Nason » (F. Ynperial, n°226, v. 248, éd. cit., p. 425).

²¹ Cf. *Cancionero de Baena*, n°273, éd. cit., p. 552.

²² Ibid., n° 117, v. 9-12, éd. cit., p. 240.

²³ Concrètement le n°118. Les poèmes de Fray Lope et Fray Diego s'inscrivent en faux par rapport à la « profeçia contra el Cardenal » de Villasandino, fondée sur des arguments astrologiques manipulés.

mérites intellectuels en précisant qu'il était « grant maestro en todas las artes liberales, e otrosy era muy grant fisico, *astrologo* [nous soulignons] e mecanico; tanto e tan mucho que en su tienpo non se fallo omme tan fundado en todas çiençias como el »²⁴. De semblables affirmations s'appliquent aussi à Fray Lope. On ne s'étonnera pas alors de leur réaction face à tous ces rimailleurs, constamment à l'affût de nouveaux *topoi* exploitables poétiquement, dans la mesure où la référence aux planètes, et tout particulièrement à Vénus et Saturne, si récurrente dans les *chansonniers*, ne va guère au-delà de la figure rhétorique, si chère au ton emphatique de ces poètes, au même titre, par exemple, que le recours à la mythologie. Dès lors, il serait sans doute faux d'affirmer que tous ces auteurs ont cru dur comme fer à la réalité concrète du déterminisme astral en matière d'amour. D'autant que, combien, parmi ceux qui se déclaraient mus par les étoiles dans leur passion, étaient effectivement nés, par exemple, sous le signe de Taureau ou Balance lorsque Mars était en conjonction avec Vénus? Assurément pas tous. Ainsi, il semble plutôt que ce savoir sur l'influence de Vénus ait été récupéré poétiquement; une récupération qui était d'autant plus aisée que, comme on l'a vu, cette influence coïncidait assez avec l'image que pouvaient se faire de l'amoureux les codifications galantes.

d) Amour et astrologie selon Alfonso de Madrigal

Les réactions de maîtres « físicos » et « astrologos », comme Fray Lope de Monte ou Fray Diego de Valencia, face à la désinvolture avec laquelle on a pu recourir au déterminisme astral, prouvent bien que l'astrologie, même dans son versant amoureux, n'était pas une si mince affaire. La question de l'influence des astres sur la passion amoureuse est autrement abordée, par exemple, chez Alfonso de Madrigal dont on sait que, parmi les multiples arts et sciences qu'il avait acquis, pour ainsi dire, "dans les bras de sa nourrice", selon l'expression de Sterne, il se trouvait aussi l'astrologie, comme le rappelle Pulgar²⁵.

Nous nous étonnons avec Pedro Cátedra²⁶ que le Tostado n'ait développé dans son *Breuiquoio* aucun argument concernant le déterminisme astral. Cette absence se

²⁴ Cf. rubrique de Baena au n°473 de son *Cancionero*, éd. cit., III, p. 951-952.

²⁵ « Cierta es que ningún ome, dado que biva largos tienpos, puede saber la perfección & profundidad de todas las ciencias, & no quiero dezir que este sabio perlado las alcanzó todas, pero puedese creer dél que enla ciencia de las artes & theologia & filosofia natural & moral, & asimismo en el arte del *astrología & astronomía* [nous soulignons], non se vido en los reinos de España ni en otros estraños se oyó aver otro en sus tienpos que con él se comparase ». Cf. la "Semblanza" d'Alfonso de Madrigal, dans les *Claros varones de Castilla* d'Hernando del Pulgar. Ed. de R. Brian Tate. Oxford : Clarendon Press, 1971, p. 71-73.

²⁶ Cf. *Amor y pedagogía...*, éd. cit., p. 70.

retrouve, d'ailleurs, dans l'anonyme *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*. Étant donné que le madrigalais n'aborde ces questions que dans des textes postérieurs (l'exégèse au Livre des Juges et les *Questiones*) on peut supposer qu'à l'époque où il a composé le traité *de amore* et l'ensemble du *Breuilquoio*, il a pu penser qu'il ne maîtrisait pas assez la question. Cette supposition, nous devons l'avouer, est loin de nous paraître suffisante, d'autant moins que l'astrologie faisait partie, comme nous l'avons dit, du *quadrivium* et qu'un « sesudo artista » comme le Tostado se devait, après sa maîtrise ès arts, de bien connaître le sujet (et quel sujet!). Sans vouloir nous perdre dans les conjectures, il est possible que l'idée de déterminisme amoureux, même si elle était connue du jeune Alfonso de Madrigal, n'ait pas trouvé sa place dans le contexte du *Breuilquoio*. Comme on l'a vu, les deux idées maîtresses des conceptions amoureuses du Tostado dans ce texte sont le plaisir naturel — « aguijon de delectación » — et le désir humain catalysé par la beauté — la « fermosura de la figura de la cosa amada ». Le plaisir est physiologique, intérieur, et le désir est directement tourné vers l'extérieur, vers l'objet. L'idée d'un quelconque déterminisme concernant certains individus est impensable pour l'amour naturel puisqu'il s'applique à la totalité des animaux. La question est plus délicate pour l'amour humain. Il est possible que les lecteurs modernes du *Breuilquoio* se soient un peu mépris sur le sens que le Tostado donne à cet amour. Étant donné qu'il semble avoir la même apparence que l'*amor hereos*, on a pu penser que l'amour humain inspiré par la beauté était nécessairement associé par le Tostado à la maladie d'amour. Or, si on lit attentivement le texte, on s'aperçoit que cet amour humain n'est nullement considéré comme une maladie. Ce que les médecins appellent *amor hereos* est, nous dit le Tostado, quelque chose qui arrive parfois, dans le cadre du "plus haut lignage" de l'amour (l'amour à partir du beau vu ou imaginé). Il s'agit donc d'une espèce d'*hyperbolé*, d'excès accidentel, pathologique, selon le langage des praticiens²⁷, relevant d'une *fantasia* malade, donc soumise à des agents accidentels. C'est uniquement dans le cadre de la pathologie de l'*amor hereos* que le Tostado aurait pu, éventuellement, s'intéresser au déterminisme astral, par le biais de l'examen de la *fantasia*, comme il le fera plus tard, au sujet de Samson. Mais, de cet amour, il ne parle pour ainsi dire pas; il se contente de le citer et de préciser qu'il est du ressort de la médecine²⁸. Donc, pas de déterminisme dans cette "vision délectable" de l'amour

²⁷ Cf. Bruno Nardi, « L'amore e i medici medievali », *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, II. Modène : Società tipografica editrice modenese, 1959, p. 522.

²⁸ On rappelle le passage du *Breuilquoio* : « Et más propriamente se fallan las condiciones de los amadores en los que se mueuen por figura exçellente vista o ymaginada que en todos los otros. Esso mismo a esta manera pertenesçe el más alto linaje de amor que hay en todos los amores, segund el qual caen algunos en la pasión que llaman los físicos amor hereos » (fol. 17v b). La phrase montre

qui semble se passer du *topos* de la maladie d'amour. Ce qui doit nous frapper, dans le *Breuioloquio*, plutôt que l'absence de déterminisme est le fait que ce jeune artien, en dépit de sa culture médicale et du contexte littéraire dans lequel il est plongé, fasse référence « tan de pasada », comme le dit Pedro Cátedra²⁹, à la maladie d'amour. L'*lægritudo amoris* ne figure pas parmi les intérêts du Tostado dans le *Breuioloquio*. Or, comme il ressort de l'analyse de l'amour de Samson que nous allons commenter, pour lui, le déterminisme astral se manifeste dans le cadre de cette pathologie. En outre, il faut prendre en considération les contextes culturels de l'oeuvre. Grâce aux moyens informatiques, nous avons rapidement pu vérifier qu'à aucun moment le Tostado ne parle dans le *Breuioloquio* d'astres ou de planètes, ni de Vénus ou de Saturne ou Mars³⁰. Il n'y avait donc rien, dans le *Breuioloquio*, qui aurait mis son auteur dans un contexte de réflexion "astrologique", alors que, comme on va le voir, le sujet et les sources des autres textes amoureux étaient plus propices à une prise en considération des éléments de son savoir sur l'astrologie.

Tel est le cas de la question sur le dieu Cupidon dans les *Questiones vulgares*. La généalogie de Cupidon met le Tostado sur la voie d'une analyse d'autres divinités associées à des planètes telles que Vénus, Vulcain et Mars, ces deux derniers étant respectivement le mari et l'amant de la déesse. L'analyse sémantique de la figure de Cupidon implique des réflexions d'ordre astrologique puisque, pour comprendre la signification de ce dieu comme étant le fils tantôt de Vénus et de Vulcain, tantôt de Vénus et de Mars, le Tostado passe en revue les différentes propriétés de chacun des dieux-planètes. Etant donné que Cupidon signifie le désir sexuel, la propriété qui correspond le mieux à sa nature est la chaleur, en adéquation, d'ailleurs, avec le discours médical selon lequel l'appétit sexuel apporte une grande quantité de chaleur au corps. D'où la convenance que le dieu d'amour puisse être dit fils soit de Vulcain, soit de Mars. En effet, la propriété essentielle chez l'un et chez l'autre est la chaleur :

« La segunda razon es por la significacion, significa Cupido al desseo delos carnales ayuntamientos. Y este desseo no se leuanta sin calor que enel

bien que l'amour *hereos* n'est que l'*hyperbolé*, au sens médical, que certains (« algunos ») connaissent de l'amour proprement humain, celui de « la figura exçellente vista o ymaginada ».

²⁹ *Op. cit.*, p. 57.

³⁰ Enfin, "mars" est cité une fois, mais dans un tout autre contexte, comme on peut aisément voir : « Enpero porque yo segund la costumbre del saçerdote delante de Mars, el qual ante que abriesse las puertas del templo a contar començaua » (fol. 2v b). Le seul passage où le Tostado fait référence à l'influence des corps célestes est le chapitre sur l'amour pour la terre natale. Il est, en effet, partisan de l'idée selon laquelle les natifs d'une terre héritent de l'influence que les astres ont sur la terre en question : « Ansi de la tierra natural alguna cosa resçebimos, ca la virtud de la tierra en que nascemos aprouecha para nuestra generacion & para seer conseruados en seer. Et esto non en quanto es forma de qualidad, ca non damos acto alguno a la cantidad, mas es causa de nos en quanto contiene vna qualidad actiua descendiente en nos por mouimiento de los cuerpos çelestiales & esta se llama influencia » (fol. 6v b).

cuerpo sea y todo el calor es atribuydo a Vulcano, al qual llamaron los gentiles dios del fuego segun dize Ysidoro *lib. octauo Ethimo* : pues con razon fue dicho Cupido hijo de Vulcano, y por essa misma razon dixeron que era Venus muger de Vulcano, porque las obras venereas no se acaban sin calor pertenesciente a Vulcano. Assi lo dize Ysidoro ende. *Ideo autem venerem Vulcani dicunt uxorem quia venereum officium non sine calore consistit, unde frigidus in venerem sequior.* Quiere dezir. Por esto dixeron Venus ser muger de Vulcano porque el officio de Venus no se haze sin calor, assi dixo Virgilio *libro tertio Georgico*. El viejo es frio para las cosas de Venus, dando entender que la frialdad empacha las cosas de Venus y el calor las ayuda. »³¹

La chaleur des affaires de Vénus trouve donc sa justification par l'apport de chaleur que la déesse reçoit de Vulcain, dieu du feu. Il en va de même pour Mars, mais sa chaleur est d'une autre nature :

« Lo segundo por la significacion quanto ala propiedad de Mars, es Mars planeta muy caliente de calentura destemplada, y porque del calor nasce el desseo delos carnales ayuntamientos dixeron que nascio de Venus y Mars. Porque no ha enel cielo planeta de mayor calor destemplado que Mars, ca el sol es muy caliente mas es su calentura templada, la de Mars es destemplada. »³²

Si certaines planètes, comme Vulcain ou le Soleil ont une chaleur "tempérée", celle de Mars, en revanche est "intempérée". Elle est donc celle qui s'applique le mieux à la figure des désirs sexuels, représentée par Cupidon. Voilà pourquoi, parmi d'autres raisons (le caractère illicite de la relation amoureuse entre Vénus et Mars), le Tostado se range dans le camp de ceux qui font descendre Cupidon de Mars plutôt que de Vulcain :

« Otros dixeron que es hijo de Mars y Venus, esta opinion es de Tulio *libro de natura deorum* y esta seguimos mas que otra porque conuiene mas ala significacion »³³

L'amour, comprenons le désir sexuel, est donc pour le Tostado surtout le résultat de l'influence de Mars sur Vénus. Mais ce qui est tout à fait intéressant dans le traitement "généalogique", inspiré de Boccace, que le Tostado fait subir aux figures astrales, c'est que l'influence des astres est surtout conçue comme un mélange d'influences. Il faut que Vénus s'unisse soit avec Mars, soit avec Vulcain pour produire le désir, c'est-à-dire pour faire naître Cupidon. Cela signifie que pour que cette influence ait des chances d'atteindre les hommes Vénus doit se conjuguer avec une autre force astrale. Or on se souvient que, dans le *Traité d'astrologie* de

³¹ *Questiones vulgares*, X, ch. LXX, "Cuyo hijo fue Cupido y que significa", impr. cit., fol. 256v-257r.

³² Ibid., fol. 257r.

³³ Ibid., fol. 252v.

Raymond Lulle, l'influence libidinale était due à Vénus seule. La naissance vénuséenne était suffisante pour donner lieu à des êtres luxurieux. En d'autres termes, Vénus a chez Lulle une force active que, justement, elle n'a pas dans le développement du Tostado. Comment comprendre cette différence? On a vu que Vénus, par sa froideur, est associée à la féminité. C'est précisément cette féminité qui l'écarte, aux yeux du Tostado, de l'activité. Quand le madrigalais se demande pourquoi Vénus est déesse et Cupidon dieu, il répond que parce que seul Cupidon est actif :

« Avn dira alguno pues vno auia de ser fembra otro masculino, porque no pusieron a Venus masculino, y a Cupido fembra. ¶Diremos que no puede ser por lo suso dicho, al masculino conuiene la virtud actiua, ala fembra no conuiene virtud actiua, empero a Cupido dan los poetas y Gentiles todas las obras y fuerças cerca del amor y a Venus no dan cosa desto pues Cupido deuio ponerse por dios y Venus por deesa. ¶Esto paresce ca en las obras que se han de hazer de amor no introduzen los poetas a Venus obrante algo, mas a Cupido, otrosi no dieron algunas armas a Venus, mas todas las dieron a Cupido, segun suso paresce onde si Venus quiere que alguna cosa se faga delas que pertenescen al carnal amor no lo haze ella mas ruega a su hijo Cupido que la faga. »³⁴

Voilà donc Vénus écartée, du fait de sa féminité, de l'activité amoureuse. En fait, toutes ces affirmations ont un arrière-goût péripatéticien. La "féminité" est, selon l'aristotélisme, pure froideur et donc pure passivité. Bien entendu, cela a fait couler des fleuves d'encre dans le cadre précis de la gynécologie. Si la femme est passive, son rôle dans la procréation est d'être un simple réceptacle, sans aucune activité. On se souvient que le Tostado n'approuve pas totalement cette conception³⁵. Il n'en demeure pas moins que ses conceptions astrologiques semblent hériter de ce présupposé selon lequel les éléments "féminins" ne peuvent être actifs que combinés à des éléments "masculins". Cupidon est masculin, et c'est bien pour cela qu'il est actif en amour et même qu'il agit au nom de sa mère.

Ce présupposé se retrouve par conséquent dans la manière dont le Tostado exprime l'influence libidinale des astres sur les hommes : l'influence n'est pas tellement le fait de Vénus, mais le résultat de l'action masculine et donc chaude exercée par Mars sur Vénus :

« La tercera razon porque conuenia a Mars era por quanto Mars segun la significacion y fuerça que tiene en la celestial influencia conuiene mucho a Cupido, ca mueue mucho en los hombres los desseos delos carnales ayuntamientos, esto afirman los astrologos diziendo que si en la natiuidad

³⁴ Ibid., fol. 255v.

³⁵ Cf. *supra*, 1ère partie, II, B, 2, "paternité et maternité".

de alguno fuere Mars en alguna delas casas de Venus que son Taurus y Libra el que entonce nasciere sera muy luxurioso inclinado a toda manera de luxuria, empero aquella inclinacion natural causada de el cielo faze prestos nascer los desseos tales alos hombres, los quales se llaman Cupido, empero viene esto por ser Mars enla casa de Venus: lo qual es ser ayuntado a ella pues del ayuntamiento de Mars y Venus nasce Cupido, y assi es fijo de ellos »³⁶

Voilà le texte des *Questiones* dans lequel le Tostado exprime le plus clairement l'idée de l'influence astrale sur l'amour des hommes. Comme Pedro Cátedra l'a fait remarquer³⁷, le Tostado reproduit directement ici un texte des *Généalogies* de Boccace dont il arrête le plagiat juste avant que celui-ci ne sombre dans des considérations plus périlleuses :

« Volunt namque astrologi, ut meus asserebat venerabilis Andalo, quod, quando contingat Martem in nativitate alicuius in domo Veneris, in Tauro scilicet vel in Libra reperiri, et significatorem nativitatis esse, pretendere hunc, qui tunc nascitur, futurum luxuriosum, fornicatorem, et venereorum omnium abusivum, et scelestum circa talia hominem. **Et ob id a philosopho quodam, cui nomen fuit Aly, in Commento *Quadripartiti*, dictum est, quod quandoque in nativitate alicuius Venus una cum Marte participat, habet nascenti concedere dispositionem phylocaptionibus, fornicationibus, atque luxuriis aptam.** »³⁸

Nous mettons en gras tout ce que le Tostado a préféré omettre et qui correspond, comme le souligne Pedro Cátedra, aux idées soutenues par l'averroïste Dino del Garbo dans son fameux commentaire au “Donna me prega” de Guido Cavalcanti. Le passage contient, en effet, une référence au sujet, pour le moins épineux, dont nous occuperons plus tard, de la *philocaptio*, c'est-à-dire le recours à la magie pour attirer l'amour. Que les natifs du signe du Taureau ou de la Balance sous la conjonction de Mars et Vénus fussent luxurieux, cela pouvait encore passer. Mais qu'ils fussent en plus doués pour la magie sexuelle, c'en était trop pour notre auteur qui voyait dans ces pratiques non pas l'action de la nature mais celle du démon³⁹.

Mais revenons aux textes de Boccace et du Tostado. On affirme donc que l'influence conjuguée de Mars et de Vénus peut provoquer chez ceux qui naissent sous le signe du Taureau et de la Balance, qui sont les *maisons* de Vénus, une tendance tout à fait marquée à la fornication ou à la luxure. Et, en effet, tel est l'avis

³⁶ *Questiones*, fol. 257v.

³⁷ Cf. *Amor y pedagogía...*, p. 77-78.

³⁸ *Genealogia Deorum Gentilium libri*. Ed. de Vincenzo ROMANO. Bari : Laterza, 1951, II, p. 452. Cité par P. CATEDRA, *op. cit.*, p. 78.

³⁹ Cf. un texte dont nous nous occuperons plus tard, la q. XIII du ch. XIII (décidément) de l'Exode (*Opera*, II, p. 385-386), “Qui malefici dicantur”, que Pedro Cátedra publie en appendice dans son *Amor y pedagogía...*, p. 191-193.

le plus répandu sur la question dans l'astrologie post-ptoléméenne. On le retrouve dans le *Libro conplido* d'Aben Ragel, quand il fait état de l'influence conjuguée de Mars et de Vénus, aussi bien lorsque cette union des planètes est ordonnée que lorsqu'elle est désordonnée :

« E si esta planeta ouiere conueniencia con Venus e fueren en buen estado assi como dixiemos, fazen al nacido que sse faze a los omnes, e mouible, de buena creencia, fazedor de engannos a sus amigos, ama uida uiciosa, alegre, e ama folgura, simple, de fermosa forma, ama sotar e ballar, enamorado, uicioso, conuidador, iaze con mugieres contraz ley en que a pecado, enpero bien andante, e que's guarda en sos fechos, sesudo, afrontador, de grant connocer, e paga's de los mancebos e de las mancebas, despendedor, ensanna's ayna, muy celoso. »

De même, un peu plus loin :

« E quando estas planetas fueren en dierso estado de lo que dixiemos, fazen el nacido amador mucho de iazer con mugieres, e usa d'ello sin uergüença, camiadizo en sos fechos, desprecia a todos los omnes, putannero, denostador, mintroso, engannador tan bien a los amigos como a los otros, muy ligero de fazer sus uoluntades, chufador, dannna mugieres buenas e uirgines, sabidor de engannos e de trayciones, perjurado en sus iuras, afrontador, de dannado seso, quiça que sera amador de afeytamientos, mouible en sus fechos, faze fornicios suzios. »⁴⁰

Selon Ptolémée, le fameux cosmographe du II^e siècle après Jésus Christ que le Tostado connaît à travers le *Centiloque*, ce cas de figure présente ce qu'il a appelé une *conjonction*, c'est-à-dire quand deux ou plusieurs planètes se trouvent dans le même degré d'un signe⁴¹. Une conjonction peut être bénéfique ou maléfique selon les planètes qui la composent, si elles sont dites "amies" ou "ennemies" entre elles. Quand il y a un conflit de propriétés, c'est l'influence du signe qui décide de la confrontation. Dans le cas de la conjonction entre Mars et Vénus l'opposition de leurs propriétés a un effet bénéfique puisqu'elles se tempèrent mutuellement (la chaleur avec le froid et la sécheresse avec l'humidité). En tout état de cause, l'influence de cette conjonction exige l'action réciproque des propriétés les unes sur les autres, puisqu'elles sont directement opposées. Or le Tostado s'écarte soudain du texte de Boccace pour attribuer l'influence luxurieuse à la présence, masculine et active de Mars : « viene esto por ser Mars enla casa de Venus », comme si seule l'ardeur des propriétés de Mars (chaleur et sécheresse) devaient être prises en considération. Comme on l'a déjà suggéré, cette extrapolation semble s'expliquer par les considérations que l'on trouve çà et là dans la *Question de Cupido* sur les distinctions

⁴⁰ *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, IV, 1, chap. 9, éd. cit., p. 186a.

⁴¹ Les autres figures sont le *sextile*, le *quadrat*, le *trigone*, l'*opposition*, et l'*antisce*.

entre féminité et masculinité. Mais cette primauté accordée à Mars a été bien retenue dans les milieux littéraires, en particulier chez les probables lecteurs des *Questiones*, comme Francesc Alegre qui, dans son *Sermó de amor*, reprend presque littéralement le passage que le Tostado empruntait à son tour aux *Généalogies* :

« Per què volen los stròlechs que quant la nativitat de algú Mars se troba en les cases de Venus, çò és en Tauro o en Libra, significa que lo nat serà inclinat en ésser anamorat. La qual inclinació o abitud fa que tant tost que l'ome nat sots tal costil.lació veu alguna dona loada, per los forans sentiments passant lo objecte plasent a les sencitives potències, e com a sentre en la fantasia dexant fantasma de la gentilesa reporta per los ulls... »⁴²

La récupération par Alegre de l'idée astrologique de conjonction est tout à fait intéressante dans la mesure où il l'a m'est directement en rapport avec la phénoménologie amoureuse qu'il a sans doute aussi trouvée dans l'oeuvre du Tostado. L'éclectisme que lui impose la rhétorique de son faux sermon, fait qu'il n'est pas question de "luxure", comme dans les textes de Boccace et du Tostado, mais directement d'amour : « inclinat en ésser anamorat ». L'idée est d'ailleurs affirmée par le recours, immédiatement après la référence à l'influence astrale, au processus phénoménologique de l'« enamoramiento », la fameuse passion « ex visione formæ alterius sexus », selon la définition d'André le Chapelain. Dans le contexte purement littéraire d'Alegre, l'astrologie, telle qu'il peut la trouver dans les *Questiones* du Tostado est directement mise au service d'une explication phénoménologique du processus de l'amour, ce qui en dit long au sujet des synthèses théoriques que les littérateurs pouvaient effectuer en réunissant des contenus discursifs empruntés à différents champs.

L'autre référence au déterminisme amoureux, dans l'oeuvre du Tostado, se trouve dans l'analyse de l'amour de Samson, un passage de l'exégèse du madrigalais sur le Livre des Juges⁴³. Le contexte est bien différent. Dans les *Questiones*, la référence au déterminisme amoureux est, d'une certaine manière, indépendante d'une réflexion sur les effets concrets de cette influence sur l'individu. Elle n'intéresse le Tostado que pour parfaire son analyse sémantique de la figure de Cupidon. Seule la signification compte. Rappelons qu'en effet il est question de déterminisme à l'intérieur d'un chapitre au sujet de la généalogie et le sens de Cupidon : « cuyo hijo fue Cupido y que significa ». Dès lors, le petit *excursus* n'est là que pour justifier l'idée selon laquelle Mars est bien le père du dieu d'amour et que celui-ci se confond avec le *dæmon fornicationis* isidorien dont il sera question plus loin dans les

⁴² *Sermó de amor*. Ed. de P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 209.

⁴³ Voir les références *supra*, note 11, p. 466.

Questiones. Mars, par sa chaleur intempérée, dépose en Vénus la graine de la luxure par un acte lui-même illicite et luxurieux⁴⁴. D'où aussi cette espèce de mise à l'écart de Vénus dans l'établissement de l'influence qui va tout à fait de pair avec les idées sur la ressemblance entre le père et le fils qu'on a effleurées, bien plus haut dans notre recherche. La question sur l'amour de Samson aborde directement le problème de cette influence dans un individu concret et, de ce fait, elle met en jeu d'autres éléments directement axés sur la problématique de la théorie amoureuse.

Si, dans la question de Cupidon, c'est la généalogie et la signification du dieu qui motive le recours aux arguments astrologiques, ici c'est le contexte de la maladie d'amour qui les voit apparaître. Comme on l'a déjà vu, Samson, fasciné par la beauté de Philistines, tombe dans la passion « *quam medici amorem hereos vocant* »⁴⁵. A la lumière de théories astrales comme celles qui ont été affichées dans les *Questiones*, on aurait pu penser que le Tostado prétendait, en introduisant des arguments célestes, expliquer la démesure des sentiments de Samson pour les Philistines par une nativité vouée à la luxure. Or ce n'est pas du tout dans ce sens que se déploie, cette fois-ci, l'*excursus* astrologique d'Alfonso de Madrigal. Il n'est absolument pas question de l'influence de Mars et de Vénus, de même qu'il n'est pas question de luxure. Si Samson était impétueux dans ses désirs, c'était à cause de la force de l'âge (« *et cum juvenis esset et fervens...* ») qui le rendait sensible aux charmes de la gent féminine et philistine. Mais, pourquoi avait-il des préférences, pourquoi aimait-il une femme en particulier? En fait, le Tostado se sert d'autres arguments astrologiques pour essayer de comprendre les raisons de l'obsession de Samson pour telle femme philistine, qui venait prendre la place d'une vague préférence, somme toute assez naturelle, pour toutes celles qui pouvaient être dites plus belles. Et c'est là que l'astrologie rejoint la pathologie de l'*amor hereos*. Comme on le verra, cette pathologie résulte d'une perturbation de la *fantasia* qui pousse l'individu à aimer d'une manière hyperbolique et obsédante un objet en particulier, et un seul, au point qu'il devient une idée fixe dans le cerveau, un objet dont la perception est, elle-même, perturbée. D'où vient cette perturbation? Curieusement, le Tostado, à la différence des médecins, veut éliminer toute cause directement physiologique. Elle n'a pas une justification "corporelle" mais mentale et c'est donc mentalement qu'il faut chercher à la guérir : « *quia cum ipsa non insurgat ex qualitatibus aliquibus corporalibus sed ex phantasiæ apprehensione per phantasiam curari debet* »⁴⁶. Or, selon le Tostado, la *fantasia* n'est pas directement du ressort du médecin car elle est

⁴⁴ Cf. *Libro conplido* : « recibe a Mars por la natura del fornicio que a en el », I, I, 4, éd. cit., p. 14b.

⁴⁵ Ed. Cátedra, p. 189, l. 22.

⁴⁶ Ibid., p. 190, l. 34-36.

secouée par des influences ô combien plus élevées. Si elle n'est pas physique, cette passion est due à l'influence céleste, tout du moins *plurimum*, principalement :

« Provenit autem ut plurimum passio ista ex actione coeli, nam corpora coelestia magnam virtutem habent super phantasiam, licet non super intellectum et voluntatem. »⁴⁷

C'est donc sur la *fantasia* qu'agissent les astres et non pas sur la volonté et l'intellect. Quelle est cette influence? A partir des maximes du *Centiloque* attribué à Ptolémée et du *Libro conplido en los iudizios de las estrellas* d'Aly Aben Ragel, le Tostado déploie la complexe théorie de la *concordia*, c'est-à-dire le fait que, sous l'influence des *aspects* (ou *configurations*) des planètes⁴⁸ deux êtres peuvent être amoureusement attirés l'un vers l'autre ou, au contraire se repousser. Cette attirance peut être d'amitié ou d'affection (« Sic etiam ex opere celi causatur inter aliquos inclinatio magna ad amicitiam et dilectionem »⁴⁹) ou de leurs contraires, l'inimitié ou l'aversion. C'est donc la position respective de deux astres qui est responsable, selon Ptolémée, du rapprochement ou, au contraire de l'éloignement de deux êtres :

« Sic Ptolemæus in *Centiloquio*, propositione 33, scilicet, “Amicitia et inimicitia accipiuntur ex mutatione locorum duorum luminarium in duabus nativitatibus ex consimilitudine ascendentium in amicitia, et discordia et signum obediens est fortioris amicitiaæ” »⁵⁰

Le Tostado va chercher les détails du mécanisme de la *concordia* dans le *Libro conplido* d'Aben Ragel, dans lequel il trouve l'idée que l'aspect *trine* ou *sextile* des planètes produit la concorde alors que le *quadrat* ou l'*opposition* la discorde⁵¹. Tel est

⁴⁷ Ibid., l. 36-39.

⁴⁸ Dans l'astrologie de Ptolémée, il y a six aspects possibles : la conjonction (même degré d'un signe), le sextile (60°), le quadrat (90°), le trine ou trigone (120°), l'opposition (180°), l'antisce (parallèle de déclinaison, à égale distance de l'Equateur).

⁴⁹ Ed. Cátedra, p. 190, l. 55-56.

⁵⁰ Ibid., l. 56-59.

⁵¹ Voici les textes du *Libro conplido* que le Tostado a en tête : « E si te demandare alguno po algun su amigo, si's ayuntara con el o non, cata el sennor del ascendent e a la Luna, e si los fallres llegando al sennor de la .XI.^a casa, iudga que's ayuntaran amos, e si aquel llegamiento fuere de trino o sextil, iudga que en aquel so ayuntamiento auran gozos e alegrias e amores e abenencias. E si aquel llegamiento fuere de quadratura o de oposicion, iudga que en aquel so ayuntamiento se desauernan e se desacordaran e uariaran, e enoiar s'a el uno del otro. E sepas que el llegamiento de la oposicion es mucho peor que el de la quadratura... » (III, IV, c. 28, “en la demanda de cosa en que a fiuza”, p. 154b); « Qvando te demandaren por amor entre dos, si's aman o non, cata el sennor de la .XI.^a casa e el sennor de la .VII.^a e el sennor de la tercera casa, e si estos sennores d'estas casas cataren al sennor del ascendente de trino o de sextil, iudga que's aman. E si el catamiento fuere de quadratura o de oposicion, iudga que non se aman. E si el uno d'estos sennores d'estos tres logares sobredichos catare al sennor del ascendente de trino o de sextil, iudga que's aman, e mayor miente si aquel uno fuere el sennor de la .XI.^a casa. E si los dos y cataren, iudga que el amor sera mas appoderado e mas firme. E si todos tres y cataren, iudga que el amor es muy firme e muy appoderado, e mayor miente si aquel catamiento fuere de signos fixos » (III, IV, c. 29, “saber la amor que es entre dos omnes o otras dos cosas o animalias”, p. 155a); « E cata otrosi la planeta de quien se quita la Luna e la planeta a quien

le mécanisme général des influences donnant lieu ici-bas à des amitiés et à des inimitiés et qui, soit dit en passant, met ouvertement en crise l'idée aristotélico-cicéronienne d'une amitié conçue comme *habitus* électif, directement issue de la volonté, dont on sait que le Tostado était féru. Peu importe, puisque le Tostado ne semble pas s'en préoccuper pour autant. Mais il s'agit d'un mécanisme qui ne parvient pas à rendre entièrement compte de la véhémence de Samson. C'est pourquoi, le Tostado ajoute à cette influence générale un degré supplémentaire :

« Ita ergo accidet ex figura celi aliquem ad amandum moveri aliquem insane, licet e converso non sit motus, et quia non est concordia illa ad alias formas, quamquam pulchras, non afficietur iste vir sic ad alias mulieres, sicut ad istam, licet pulchriores sint. Unde vere dixit ille qui dixit : “Quisquis amat ranam, ranam putat esse Dianam”. »⁵²

On retrouve donc, à la suite de ce détour par la théorie de la *concordia* astrale, les caractéristiques de l'*amor hereos*. Il peut donc arriver que sous l'influence des cieux un homme soit amené à aimer follement, excessivement (*insane*), une femme donnée, même si elle est moins belle que d'autres. Le fameux dicton sur la grenouille et l'étoile Diane, dont se servent les théoriciens de l'*amor hereos*, comme Bernard Gordon dans son *Lilium medicine*⁵³ que le Tostado semble bien connaître, est là pour le prouver. La boucle est bouclée, nous voilà revenus à la pathologie amoureuse, à la perturbation de la *fantasia* que le Tostado s'évertue à écarter de la sphère purement médicale de l'*ægritudo amoris*, en en faisant le résultat hyperbolique d'un *aspect* de deux astres. Les raisons pour lesquelles le Tostado préfère faire dépendre cet amour *insanus* de l'influence astrale plutôt que de conditions physiologiques sont difficiles à établir. On peut, tout de même, être surpris par le soin avec lequel le Tostado part sur d'autres considérations dès lors qu'il est question d'*ægritudo amoris*. Nous avons vu que dans le *Breuilquoio* la question n'est pas du tout examinée : le Tostado se contente de citer l'*amor hereos* sans entrer dans les détails. Ce qui s'avère être étrange dans une analyse si poussée du phénomène amoureux qu'est le *Breuilquoio*. De même, dans le texte sur Samson, l'*amor hereos* est à nouveau cité, mais le Tostado s'arrange pour aussitôt conduire la réflexion vers des considérations

se llega la Luna, e de que manera se llegan una a otra o de que manera se quitan una d'otra, e iudga d'ellas assi como iudguste del sennor del ascendente, e del sennor de la .vii.^a casa. E otrosi d'esta manera iudga de las planetas que fallares en el ascendente e en la .vii.^a casa, e de sos llegamientos e de sos quitamientos. E si estos significadores sobredichos non ouieren ningunos d'ellos llegamiento nin quitamiento ni ouiere ninguna planeta que lieue la lumbre del uno al otro ni planeta que ayunte sos lumbres, iudga que aquellos omnes non se connocen nin sabe el uno del otro parte » (III, IV, c. 30, “saber las abenencias e las amizdades e las enemizdades”, p. 155b).

⁵² Ibid., l. 64-69.

⁵³ « E por eso dize el Versificador que “el que ama la rana piensa que es estrella diana” » (Bernardo Gordonio, *Lilio de medicina*, II, c. XX. Séville, 1495, fol. 60r)

astrologiques et pas du tout médicales. Nous ne ferons pas ces hypothèses qui trottent, cependant, dans notre esprit, et concluons seulement qu'il a dû y avoir quelque chose qui gênait profondément le Tostado dans l'explication que les physiologues donnent de la maladie d'amour.

Même si le mécanisme de la *concordia* grâce auquel le Tostado arrive à évacuer encore une fois la question physiologique de la maladie d'amour, semble d'une grande complexité, il ne faut pas tirer de cela la conclusion qu'il était réservé à des spécialistes. En fait, l'idée de cette concordie entre les personnes, issue des influences astrales est sans doute celle qui a le plus percée dans les milieux littéraires. Nombreux sont ceux qui y font référence dès lors qu'il est question de déterminisme amoureux. C'est, par exemple, le cas des *Leyes de amor*, mais aussi d'un texte épistolaire de Torroella, la réponse à Francesc Ferrer “sobre què és grat”, dans lequel on trouve une formulation assez semblable de cette idée, ce qui tendrait à apporter de l'eau dans le moulin, défendu par Pedro Cátedra, d'une identité entre les deux auteurs. Pour mieux mettre en évidence les similitudes entre les deux textes nous les disposons face-à-face :

“Leyes de amor”

« **Otras vezes** proçede aquesta fuerça de los çielos, aquesto por la **conformidad** que las casas de las planetas e grados de los signos las creaturas reçiben e aquellos con semblante costelaçion **naçidos e percreados** quando se veen, por aquella natural impression son atraydos amarse, e mas o menos segunt mayor o menor es fallada. »⁵⁴

“Què és grat”

« **Altres vegades** se pren aquest grat per **conformitat** de qualitats encontrades, car vós sabeu los elements, planetes et signes ordénan gran part sobre la procreació humana e, segons l'orde del vogi qu'en los cels se conserva, prenen, en l'organitzar, los humanals cosos certes inclinacions, complexions e qualitats qui, per los punts dels **naximents o procreacions**, donant consemblança a las cosas criadas, càusan entre les persones atractibles conformitats. »⁵⁵

Si le repérage des termes communs montre qu'il ne s'agit pas d'une reproduction directe, il y en a cependant assez pour qu'on puisse penser que l'un des deux provient du souvenir de l'autre. Le *Chansonnier d'Herberay des Essarts* a été copié vers 1465, alors que, selon Jaume Auferil, on peut dater cette correspondance entre Ferrer et Torroella de 1468. Les *Leyes de amor* seraient donc antérieures au *Què és grat*, ce qui nous conduit à supposer que l'oeuvre anonyme pourrait être une première

⁵⁴ *Leyes de amor*, in *Le chansonnier espagnol d'herberay des Essarts*, éd. cit., p. 24.

⁵⁵ “Resposta de Pere Torroella”, in Francesc Ferrer, *Obra completa*. Ed. de Jaume AUFERIL. Barcelona : Ed. Barçino, 1989, p. 279.

formulation des idées de Torroella sur l'influence astrale, des idées dont Torroella lui-même précise qu'il les tient, par ouïe dire, de philosophes naturels avec lesquels il s'était entretenu⁵⁶. Il est vrai que la première formulation, bien qu'elle soit plus brève, est plus précise, plus technique (référence aux *maisons* astrales et aux *degrés* qui définissent l'*aspect* des planètes). Peut-être Torroella gardait alors un souvenir plus frais de ses conversations avec les « bons naturels ». Sur le plan du contenu, les deux textes reproduisent de manière schématique l'idée ptoléméenne de la *concorde* entre deux êtres, exprimée sans doute plus clairement dans les *Leyes de amor*, où l'idée de *dilectio* apparaît clairement : « quando se veen, por aquella natural imperccion son atraydos amarse ».

Dès lors, on peut dire que l'exemple du Tostado est tout à fait emblématique des répercussions que pouvaient avoir les doctrines sur le déterminisme amoureux dans les milieux littéraires de la première moitié du xv^e siècle. En effet, on remarque deux applications essentielles de l'astrologie à la théorie amoureuse. La première concerne l'individu, la deuxième les relations entre les personnes. D'un côté, d'aucuns peuvent être dits luxurieux en raison de l'influence de Vénus et de Mars. De l'autre, l'*aspect* des planètes peut faire en sorte que deux êtres soient amoureusement attirés, d'une manière irrémédiable, l'un vers l'autre. Or ces deux positions sur le déterminisme astral sont très exactement celles que l'on retrouve dans la production littéraire et, tout particulièrement, dans le contexte poétique des *chansonniers*.

Mais l'affirmation de l'influence des corps célestes sur la *fantasia* que l'on rencontre dans le texte d'Alfonso de Madrigal sur l'amour de Samson pose un grave problème. Sur ce point, les maximes de Ptolémée dans le *Centiloque*, ainsi que celles d'Aly Aben Ragel dans le *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, sont suffisamment ambiguës pour que tout un chacun ait pu trouver son compte et pour que nous trouvions, de notre côté, bien des divergences entre ceux qui, au Moyen Age, parlent d'astrologie. En effet, le *Traité d'astrologie* de Raymond Lulle précise, au contraire, qu'en tant que force de l'appétit, l'influence astrale s'exerce surtout sur la volonté, plutôt que sur l'entendement ou la mémoire : « l'appétit du ciel influence la volonté plus que la mémoire et l'intelligence »⁵⁷. Cela dit, qu'il s'agisse de la *fantasia* ou de la volonté, on reste au moins à l'intérieur de l'âme. En revanche, d'autres considèrent que l'influence astrale — surtout si elle est libidineuse — ne peut toucher que le corps et aucunement l'âme. Parmi ceux-là on trouve le bachelier Alfonso de la Torre qui délimite allégoriquement les pouvoirs de l'influence des astres :

⁵⁶ « E recorde'n haver oyt a bons naturals... », id.

⁵⁷ *Traité d'astrologie*, I, II, 2, 5, éd. cit., p. 88.

« E para esto llamó [Dios] a la Naturaleza, es a saber, las planetas, los sygnos e las otras estrellas e los çielos, e dióles todo su poder de fazer aquellas cosas segunt él las tenía ordenadas en la profundidad de su seno. E para esto produxo la materia, e fizo la diversydad de los movimientos e mandóles que oviesen poder sobre todas las cosas criadas engendrables e corruptibles, enpero que en el ánima del omne non se entremetiesen »⁵⁸

Alfonso de la Torre adopte ici une opinion assez répandue parmi les universitaires selon laquelle l'influence des astres ne concerne que les mouvements des corps, ceux de l'âme en restant entièrement indépendants. Les concessions que fait Martínez de Toledo à l'astrologie dans *l'Arcipreste de Talavera* ne vont guère au-delà de cette petite influence sur les corps : « siguese que non han logar las costelaçiones de los planetas en el hombre e, si alguno han, por razon del cuerpo solo e non del animo, salvo mejor juizio »⁵⁹. Et nous disons "concessions", parce que certains critiques, comme Félix Lecoy, ont pu penser qu'en fait l'auteur du *Corbacho* était convaincu, en son for intérieur, de l'inexistence de cette influence, mais qu'il se devait de ne pas contredire brutalement les croyances de son auditoire⁶⁰. Nous pensons, pour notre part, que si Martínez de Toledo avait eu de tels soucis, il aurait rédigé tout autrement son traité et aurait fait nombre d'autres concessions dont il s'est royalement passé. Il est certain, par conséquent, que le chapelain de Jean II reconnaissait aux astres une certaine influence, mais il la limitait, comme beaucoup d'autres, y compris d'éminents membres de l'Eglise, à la sphère de la génération et la corruption des corps et aux actions naturelles, comme les déluges, les sècheresses... D'ailleurs, cette impénétrabilité de l'âme humaine par l'influence astrale était le discours officiel de l'Eglise à ce sujet.

On peut donc être quelque peu surpris, en lisant le Tostado, par cette localisation dans la *fantasia* — qui, après tout, fait partie de l'âme — de l'influence des *corpora coelestia*. En effet, même s'il essaie de ramener le plus cette *fantasia* du côté de la simple *anima sensitiva* et donc, en quelque sorte de l'animalité, même s'il précise bien que cette influence ne peut atteindre les facultés "séparées" de l'âme comme l'intellect ou la volonté, il n'en demeure pas moins qu'il brise l'impénétrabilité officielle de l'âme. Le lièvre du grand problème moral posé par l'astrologie est levé. Si les corps célestes pénètrent dans l'âme de l'homme, ne serait-ce que par la petite porte de la *fantasia*, n'est-ce pas le principe de totale indépendance morale de

⁵⁸ *Visión delectable*, I, ch. 25, éd. cit., p. 184.

⁵⁹ *Arcipreste de Talavera*, éd. Clásicos Castellanos, p. 387.

⁶⁰ « Il semble que pour sa part l'archiprêtre de Talavera n'ait pas ajouté foi aux croyances astrologiques, mais que, désespérant de déraciner chez ses lecteurs un préjugé si profond il ait, à l'occasion, raisonné comme si l'influence du ciel était réelle » (Félix Lecoy, *Recherches sur le Libro de buen amor de l'archiprêtre de Hita*. Farnborough : Gregg International, 1974, p. 192).

l'homme qui se trouve attaqué? Le discours sur l'astrologie doit donc s'imposer des limites.

2. Limites de l'influence astrale : déterminisme et libre-arbitre

a) Le problème du déterminisme amoureux dans le *Libro de buen amor*

L'influence des astres s'arrête-t-elle au corps, s'arrête-t-elle à l'imagination, ou d'une manière plus vaste, peut-on dire que quelque chose l'arrête en l'homme? A la différence des auteurs que nous avons analysés, qui imposent tous implicitement des limitations à l'influence astrale, Juan Ruiz prône dans le *Libro de buen amor* un déterminisme total de l'homme.

Encore faut-il préciser que ce déterminisme ne doit pas être confondu avec ce qui serait une toute-puissance du cours des étoiles. Les "hétérodoxies" de Juan Ruiz sont toujours extrêmement maîtrisées, ce qui, d'ailleurs, lui a permis d'être lu et admiré par quelqu'un comme Martínez de Toledo. L'action des étoiles est parallèle à l'action de Dieu à qui elles sont subordonnées. Prenons l'*exemplum* de l'enfant « mal fadado ». Lorsque l'« ayo » de l'enfant essaie de le sauver pour que les prédictions ne s'avèrent, Juan Ruiz s'écrie :

« Pensaron mucho aína todos de se acojer;
mas como es verdat e non puede fallesçer
que lo que Dios ordena en cómo ha de ser,
segund natural curso, non se puede estorçer. »⁶¹

La prédiction des astrologues est donc associée à la volonté de Dieu. Juan Ruiz assure ses arrières en mêlant à la question du déterminisme astral celle de la providence divine et de la prédestination. Heureuse idée, d'ailleurs, puisque, comme on va le voir, c'est par ce biais que l'astrologie pourra être récupérée lors des controverses du XV^e siècle. L'astrologie est donc soumise, chez Juan Ruiz, à la providence divine ainsi qu'au pouvoir que tous les théologiens attribuent à Dieu de modifier le cours des phénomènes naturels, pouvoir qui sera associé dans la philosophie moderne à la théodicée. Peut-être Juan Ruiz s'est-il rendu compte que la meilleure manière d'affirmer le pouvoir de l'influence astrale était de le soumettre à l'omnipotence divine. Comment pouvait-on, dès lors, lui reprocher quoi que ce soit? C'est à la suite de son *exemplum* que Juan Ruiz déploie un tel bouclier rhétorique :

« Yo creo los estrólogos verdad naturalmente
pero Dios, que crió natura e acçidente,

⁶¹ *Libro de buen amor*, c. 136, éd. cit., p. 135.

puédelos demudar e fazer otramente:
segund la fe cathólica, yo d'esto [só] creyente.

En creer lo de natura non es mala estança,
e creer muy más en Dios con firme esperança... »⁶²

En fait, l'astuce de Juan Ruiz consiste à faire dépendre la vérité qu'il accorde à l'astrologie de sa subordination à l'action de Dieu. Grâce à cette constante affirmation du pouvoir de Dieu, l'auteur peut faire en toute impunité l'apologie non seulement de l'astrologie mais des prédictions des astrologues eux-mêmes. Ces derniers, si l'on suit le raisonnement de l'archiprêtre, ne se trompent jamais : leurs prédictions ne sont jamais fausses; il peut, cependant, arriver que Dieu en décide autrement :

« Non son por todo aquesto los estrelleros mintrosos,
que judgan segund natura, por sus cuentos fermosos,
ellos e la çiençia son çiertos, non dubdosos,
mas non pueden contra Dios ir, non son poderosos. »⁶³

Dieu accorde donc aux étoiles un pouvoir limité par rapport à celui qu'Il possède : « ...nuestro Señor Dios, quando el çielo crió / puso en él sus signos e planetas ordenó, / sus poderes çiertos e juizios otorgó, / pero en sí mayor poder retuvo que les non dio »⁶⁴. Juan Ruiz pousse l'apparente orthodoxie de ses propos jusqu'à prétendre qu'avec le jeûne, l'aumône et la prière on peut combattre le pouvoir des cieux, par le moyen du pouvoir de Dieu :

« Así que por ayuno e limosna e oraçion
e por servir a Dios con mucha contriçion,
non ha poder mal signo nin su costellaçion:
el poderío de Dios tuelle la tribulaçion. »⁶⁵

Bien entendu, un tel couplet était suffisant pour donner le change à quelqu'un comme Martínez de Toledo qui reproduira des idées semblables — certes avec plus de cœur — dans le *Corbacho* : suprématie du pouvoir de Dieu sur celui des étoiles; recours à la prière pour lutter contre le « fado » céleste.

Mais à quoi servent toutes ces précautions, pourquoi vouloir assurer ses arrières de la sorte? Parce que, selon la technique chère à Juan Ruiz, les positions apparemment "orthodoxes" servent à en glisser d'autres qui le sont nettement moins. L'Archiprêtre se donne les moyens de faire l'apologie de l'astrologie à l'intérieur du dogme chrétien. Mais pour arriver où? Au domaine de l'expérience, de la réalité

⁶² Ibid., c. 140 et 141 a, b, éd. cit., p. 137.

⁶³ Ibid., c. 150, éd. cit., p. 139.

⁶⁴ Ibid., c. 148, éd. cit., p. 139.

⁶⁵ Ibid., c. 149, éd. cit., p. 139.

quotidienne : « mas porque cada día veo yo pasar esto » (c. 151c). Car il voit que bien des hommes sont par la force des étoiles poussés à aimer les femmes :

« muchos nasçen en Venus, que lo más de su vida
es amar las mugeres, nunca se les olvida;
trabajan e afanan [muy] mucho, sin medida... »⁶⁶

Apologie de la science astrale, d'un côté, constatation empirique, de l'autre. Comment pourrait-on maintenant contester l'influence libidinale de Vénus? On a donc l'impression que toute la prétendue orthodoxie des couplets précédents est une manoeuvre rhétorique pour affirmer sans conteste le pouvoir de Vénus. Et c'est là que la critique a pu situer l'« hétérodoxie » de l'archiprêtre. L'influence des cieux est certes limitée, dans la nature, par le pouvoir de Dieu, mais, est-ce que quelque chose peut la limiter en l'homme? Le point doctrinal que Ruiz a bien soin d'omettre est la question du libre-arbitre. En l'homme, rien ne peut aller à l'encontre de l'influence astrale. Vénus vous oblige nécessairement à être luxurieux. Du plan naturel, où l'influence peut être modifiée, on est passé au plan des réalités individuelles, où rien ne saurait altérer l'influence de Vénus. Mais il y a plus. Le mouvement se particularise davantage pour passer au plan personnel. Comme dans le passage “por aver mantenençia”, toute l'argumentation est faite pour aboutir au personnage de l'archiprêtre amoureux, au Moi :

« En este signo atal creo que yo nasçí:
siempre puné en servir dueñas que conosçí... »⁶⁷

Le discours sur l'astrologie, dans lequel le libre arbitre est absent, ne serait donc qu'une forme d'allégation pour justifier les penchants lubriques de l'archiprêtre. Sans libre arbitre, né sous Vénus, l'homme ne peut que s'adonner au plaisir des femmes. Vus sous cet angle, l'apologie de l'astrologie et l'absence de libre arbitre ont toutes les apparences d'une allégation du personnage, du même type que celle qui faisait dire à l'archiprêtre, quelques couplets plus haut, grâce à Aristote, « non só yo de rebtar » (c. 72b). C'est pourquoi nous ne sommes pas très convaincus par les explications avancées par Félix Lecoy, selon lesquelles il faudrait voir dans ce passage sur l'astrologie le signe de croyances populaires auxquelles l'Archiprêtre sacrifie les bons enseignements scolastiques⁶⁸. Quant à l'idée, soutenue par Américo Castro⁶⁹, d'un

⁶⁶ Ibid., c. 152, éd. cit., p. 139.

⁶⁷ Ibid., c. 153 a et b, éd. cit., p. 139.

⁶⁸ « Ainsi donc nous pouvons conclure que notre Archiprêtre semble avoir fait bon marché des leçons qu'il avait sans doute reçues dans sa jeunesse et qu'en un problème aussi grave, c'est aux croyances populaires, non aux sommes théologiques, qu'il s'adressait pour éclairer sa religion » (F. LECOY, *Recherches sur le Libro de buen amor...*, éd. cit., p. 194.

prétendu "fonds hispano-juif" qui justifierait une telle position sur l'astrologie, elle suscite plus que du scepticisme. Juan Ruiz est sans doute un auteur beaucoup plus conscient qu'on ne l'a pensé. Ses arguments, surtout pour de tels sujets, sont pesés et soupesés : il n'en écarte que ce qui le gêne et ne prend que ce qui l'intéresse.

Il nous semble, cependant, que la justification des penchants libidineux de l'archiprêtre n'est pas tout à fait le but de ce passage sur l'astrologie. En fait cette justification a déjà eu lieu, précisément, au passage sur l'aristotélisme (cf. c. 76 a–b). Les affirmations d'A. Ferraresi que rapporte Pedro Cátedra⁷⁰ nous ont mis sur la piste d'une autre interprétation de ce passage-ci. A. Ferraresi parle "d'impuissance de l'homme face à la réalité érotique". En fait, ce qui échappe à l'homme, c'est la possibilité de s'assurer le succès amoureux. La défense du déterminisme amoureux n'est pas, chez Juan Ruiz, la simple justification des débordements luxurieux que critiquent les moralistes, comme Martínez de Toledo, selon qui beaucoup d'hommes se servent des étoiles pour pécher impunément : « algunos quieren dezir que si amando pecan que su fado o ventura ge lo procuraron »⁷¹. Les arguments déterministes de ces luxurieux dont parle Martínez de Toledo passent par un sensualisme heureux et présupposent donc la réalisation de l'amour. C'est parce qu'ils ont aimé qu'ils cherchent des justifications extérieures. Curieusement, on a rarement remarqué que chez Juan Ruiz il n'y a pas de déterminisme heureux. Le déterminisme est placé sous le signe de l'échec, il est identifié à l'« adverse Fortune ». Comment, sinon, comprendre l'*exemplum* qui précède l'affirmation du déterminisme amoureux. De l'enfant « mal fadado », les astrologues n'ont jamais donné que « juizios fuertes de acabados males » (c. 128d). L'astrologie ne prédit que le "mal". Dès lors, la prédestination de l'archiprêtre n'est pas uniquement d'être luxurieux (ce qu'il est, de toute façon, par "nature", cf. les couplets 71 à 76), mais d'être porté vers les femmes sans pouvoir parvenir à ses fins. Tels sont les « acabados males » de l'amoureux : désirer ardemment et ne pas pouvoir accomplir de tels désirs. Aimer sans être aimé. On n'est pas très loin de ce qui était déjà à l'époque de Ruiz un thème courtois, ni de ce qui deviendra, plus tard, la deuxième figure du *Siervo libre de amor*. Cette idée devient manifeste si on observe la structure des deux couplets finaux du passage astrologique qui contiennent, en quelque sorte, la "morale" de l'histoire, le 152 et le

⁶⁹ Cf. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelone : Crítica, 1984², p. 389, n. 50. Cité par Pedro Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 70.

⁷⁰ « Es evidente que la ausencia de toda alusión al libre albedrío parece apuntar a una misma idea : la impotencia del hombre ante la realidad erótica » (A. FERRARESI, *De amor y poesía en la España medieval. Prólogo a Juan Ruiz*. México : México: El Colegio de México, 1976, p. 184). Cité par P. Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 71.

⁷¹ *Arcipreste de Talavera*, éd. cit., p. 62.

153. Dans chaque couplet, Juan Ruiz a voulu mettre l'essentiel au premier et au dernier vers, en "a" et en "d", ce qui témoigne d'une volonté précise du poète puisque, selon les normes de la *cuaderna via*, le dernier vers est plutôt un vers de remplissage. Les couplets 152 et 153 présentent donc une structure absolument parallèle :

c. 152

(a) muchos nasçen en Venus, que lo más de su vida
(d) e los más non recabdan la cosa más querida

c. 153

(a) En este signo atal creo que yo nasçí
(d) a muchas serví mucho, que nada acabesçí

Le déterminisme amoureux n'est là que pour affirmer son caractère « mal fadado ». L'impuissance de l'homme n'est pas tellement d'échapper à l'amour des femmes mais de réussir à se faire aimer. Tel est le sens général du passage astrologique de Juan Ruiz qui trouve, dans l'oeuvre, une justification structurelle : le recours à l'astrologie correspond aux épisodes malchanceux des aventures amoureuses de notre Archiprêtre. De ce fait, il en est le support théorique. L'homme qui se contente de son naturel "amoureux", qui se contente d'être né sous Vénus, est déterminé à échouer en amour. L'amour exige beaucoup plus qu'une simple naissance; il exige un "art". Tout semble donc concorder. De même que les arguments naturalistes débouchent sur la nécessité de la "prudence" amoureuse, ici, les arguments astrologiques impliquent un *ars amandi* qui soit à même de pallier les infortunes de l'amoureux. Et c'est peut-être dans cet *ars amandi* — que Don Amor et Doña Venus offriront à l'archiprêtre — que nous retrouverons ce qui semble faire défaut dans le discours sur l'astrologie : le libre arbitre.

Nous ne pensons par que l'absence de libre arbitre dans les couplets du *Libro de buen amor* sur l'astrologie soit si "hétérodoxe" que cela. En fait, elle n'a pas vraiment le sens d'une justification du péché de luxure mais celui d'une mise en évidence de l'insertion des désirs de l'homme dans la logique de la Fortune adverse. D'ailleurs, la référence, certes suspecte, au jeun, à l'aumône et à la prière pour combattre les "mauvais signes" (« mal signo »), situe, au moins superficiellement, l'archiprêtre dans l'orthodoxie. En fait, du point de vue des contenus culturels, Juan Ruiz se sert, non pas de croyances populaires ou d'un fonds hispano-juif, mais de la perspective chrétienne de la clergie. Qu'il en use et en abuse, c'est une autre question, que nous avons, d'ailleurs, analysée. Mais, en tout état de cause, son discours présuppose cette perspective morale et eschatologique de l'astrologie exprimée par la voix de l'Eglise.

b) La perspective morale et eschatologique

Malgré les compromis déployés par des savants comme le Tostado qui écarte de l'influence astrale l'intellect et la volonté, l'astrologie a posé, à la fin du Moyen Age, le problème moral de l'indépendance du libre arbitre. La question avait déjà suscité, pendant son époque dorée, le XIII^e siècle, des réactions diverses comme celles de l'évêque de Jaén, San Pedro Pascual, auteur présumé du *Libro contra las fadas et ventura et oras minguadas*, rédigé probablement à la fin du XIII^e siècle. L'évêque de Jaén s'insurge contre tout déterminisme qui serait à l'origine d'une remise en cause du principe absolu du libre arbitre :

« Sy assy fuesse como los sabios mintrosos disen, que el ome non avie en si poderio nin alvedrio de faser bien nin mal, davan a entender los dichos sabios que de todas las criaturas que Dios crio, non avie criatura mas menguada como el ome [...]. Et Dios mismo non quiso aver poderio sobre el ome para le faser por fuerça seer bueno o malo. Pues quanto menos querrie nin darie poderio a ningun planeta nin ora nin signo nin fada nin ninguna cosa de las sobredichas que oviesse poderio nin sennorio sobre el ome. »⁷²

Le problème est, bien évidemment, d'ordre général; il concerne toute forme de déterminisme, et, par conséquent, toute forme de divination. Cependant, la question se pose avec plus d'acuité dans le cadre précis de l'amour mondain. En effet, n'oublions pas que la luxure est considérée comme un péché, que la chair est une tentation directement axée sur la nature peccable de l'homme. Dès lors, il est un double usage du déterminisme amoureux. D'une part, il sert de justification aux débordements luxurieux, d'autre part, il met en cause la notion de faute volontaire et, partant aussi, la valeur morale de la résistance à la tentation. Le problème de ces effets du discours astrologique est directement soulevé par Martínez de Toledo dans *Arcipreste de Talavera*, dès le prologue de son traité :

« En la quarta concluiré reprobando la común manera de fablar de los fados, venturas, fortunas, signos, e planetas, reprobada por la sancta madre iglesia e por aquellos en que Dios dio sentido, seso e juicio natural, e entendimiento racional. Esto por quanto algunos quieren dezir que si amando pecan que su fado o ventura ge lo procuraron »⁷³

La citation reproduit bien les deux temps de la problématique. D'une part, la nécessité globale d'imposer des limites au déterminisme au nom du dogme chrétien, tout particulièrement ici, la théorie du libre arbitre. D'autre part, la nécessité concrète d'enrayer toute justification de l'« amour désordonné » par les arguments

⁷² Le manuscrit de cette oeuvre se trouve à l'Escorial (ms. h-iii-3). Il a été partiellement édité par Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, t. IV, p. 79. Nous citons le passage à partir de l'*Historia de los heterodoxos* de M. MENENDEZ PELAYO, t. II, p. 418 et ss.

⁷³ *Arcipreste de Talavera*, prólogo, éd. cit., p. 62.

astrologiques. On peut, d'ailleurs, se demander, à la lumière des affirmations de Martínez de Toledo, si le vrai fond du problème ne réside pas justement dans la justification du péché que le déterminisme permet et qui implique, aux dires de Félix Lecoy, l'écroulement de l'édifice chrétien⁷⁴. Toute la quatrième partie du traité de Martínez de Toledo, c'est-à-dire presque un tiers de l'ouvrage, cherche à prouver la suprématie de l'action de Dieu sur celle des étoiles ainsi que la force du libre arbitre. Or l'auteur du *Corbacho* ne justifie ses attaques contre l'astrologie que par l'usage qui est fait du déterminisme amoureux :

« Pues agora conviene que fablemos algund tanto de una mala e dapnada opinión que las más gentes tienen por verdad, aunque es dapnada e reprovada por la Madre Santa Iglesia, e otros fuera della la repruevan, infieles e paganos. E por quanto ay muchas personas, así omes como mugeres, que tienen que si mal han, que non les viene sinon porque de nesçesario les avía de venir, llamando a esto tal ventura, fado e fortuna, o dicha buena o mala, diziendo : “Ninguno non diga que soy mala o malo, que si mi ventura mala me corre, ¿qué culpa hé yo? Non he mal nin bien si non lo oviera primero de aver. Pasará, pues, mi fortuna así mientras biviere”. »⁷⁵

L'homme est-il bon ou méchant dès lors qu'il est mu par l'influence des astres? La question avait déjà été abordée dans le *Libro del Caballero Zifar* avec l'exemple du criminel poussé par son étoile. Le roi de Menton, comme l'aurait aussi fait Martínez de Toledo, considère qu'il est juste de le punir, au nom du libre arbitre⁷⁶. Mais le problème va bien au-delà. En fait l'anti-déterminisme érotique de Martínez de Toledo se situe au coeur de la polémique sur la prédestination et la providence⁷⁷. Grand défenseur du libre arbitre, Martínez de Toledo ne semble pas accepter le principe de la prédestination. L'homme est maître et seigneur de ses actions : « E por tanto, te digo que cada uno tiene en su poderío e es todo señor de sí para mal o bien fazer »⁷⁸. Les astres n'exercent donc qu'une influence tout à fait limitée que l'homme est capable de contourner et que, au-dessus de lui, Dieu peut sans cesse modifier. Martínez de Toledo multiplie exemples et anecdotes pour insister lourdement sur cette idée. L'astrologie, et tout particulièrement le déterminisme amoureux, se fait directement à l'encontre de la liberté humaine et même du principe de la providence.

⁷⁴ « L'homme ne peut plus être justement puni pour le mal qu'il commet, ni non plus récompensé pour le bien qu'il accomplit. La responsabilité humaine disparaît et l'édifice chrétien s'écroule » (*Recherches sur le Libro de buen amor*, éd. cit., p. 188).

⁷⁵ *Arcipreste de Talavera*, IV, 1, éd. cit., p. 233-234.

⁷⁶ Cf. “Del exemplo de un filosofo, que dio el rey de Menton a sus fijos sobre las naçiençias de los omes”, éd. cit., p. 269-271.

⁷⁷ Cf. J. MENDOZA NEGRILLO, *Fortuna y providencia en la literatura castellana szl siglo XV*. Madrid : Real Academia Española, 1973.

⁷⁸ *Arcipreste de Talavera*, IV, 1, éd. cit., p. 238.

La question est d'autant plus intéressante que d'autres auteurs arrivent à "sauver" l'astrologie précisément par l'intermédiaire de la providence. Tel est le cas de la *Visión deleytable*. L'influence des planètes est incorporée à l'architecture cosmogonique de la providence divine. Dieu a vu et a pensé à toutes les choses qu'il y aurait dans le monde, les bonnes et les mauvaises, les plaisantes et les désagréables, l'excès et le manque..., et il a pensé qu'il devrait y avoir des forces à partir desquelles ces choses seraient faites. Ces forces sont celles de la Nature, mais, pour le bachelier, la nature se confond avec les puissances célestes. Ainsi les signes et les planètes réalisent l'oeuvre de Dieu :

« E para esto llamá a la Naturaleza, es a saber, las planetas, los sygnos e las otras estrellas e los çielos, e dióles todo su poder de fazer aquellas cosas segunt él las tenía ordenadas en la profundidad de su seno. »⁷⁹

La grande différence entre la conception de Martínez de Toledo et celle d'Alfonso de la Torre est que pour ce dernier l'influence céleste non seulement ne contredit pas l'oeuvre de Dieu, mais elle est ce par quoi cette oeuvre s'est réalisée et se réalise encore. Les astres sont le moyen de la recreation constante de Dieu. Dès lors les astres peuvent être dits "majordomes" et "baillis" de Dieu :

« E aquestas planetas o signos no tienen ofiçio syno de mayordomos e bayles, ca ellos fazen por los años e tiempos aquello que la providençia ordenó ante todos los tiempos. E aquesta tal consyderaçión es llamada fado, que quiere dezir ligamiento de cabsas. »⁸⁰

Comment concilier cette conception de l'influence astrale et l'idée de libre arbitre? Pour Alfonso de la Torre, l'incorporation de l'influence astrale au schéma de la providence divine ne porte aucune atteinte à la liberté de la volonté humaine :

« Quiero te dar aún otro enxemplo en que veas cómo la preçiençia o providençia de Dios non nos costringe nin fuerça la libertad del franc arbitrio, nin tampoco el fado, ante le dexa su libertad franca e libre. »⁸¹

En tant qu'agents de la providence les astres définissent un système de possibles. Ils permettent *physiquement* la réalisation de telle ou telle action mais ne la forcent pas. Alfonso de la Torre prend un exemple qui relève d'ailleurs du déterminisme amoureux. Imaginons que les astres poussent un homme vieux et lépreux à coucher avec sa femme et que de cet acte naisse un enfant à qui il manque un bras, une jambe ou un oeil. Il ne faut pas alors invoquer la providence divine, la nature ou les astres, mais uniquement la volonté de l'homme, puisque se sachant incapable d'engendrer

⁷⁹ Alfonso de la Torre, *Visión deleytable*, I, 25, éd. cit., p. 184.

⁸⁰ Ibid., p. 185.

⁸¹ Ibid., p. 186.

correctement il aurait dû ne pas le faire⁸². Ainsi, pour Alfonso de la Torre, les astres ne peuvent être une excuse pour les actes humains qui demeurent en tout état de cause libres, même s'ils subissent l'influence des astres. Le bachelier établit trois ordres d'événements, les *nécessaires*, les *possibles* et les *contingents*⁸³, et l'influence astrale n'implique jamais qu'une possibilité :

« E asý es del fado, que maguer que aya poder de ordenar e disponer la materia segunt el lugar e las calidades, e aya poder por cabsa de la conplysi3n peor o mejor sobre las vidas de los animales o planetas, esto manifesto es que en nosotros no pone neçesydad en el libre arbitrio, aunque mucho faga en la materia e cabse graves ynclinaçiones e pasyones. »⁸⁴

Les astres définissent donc une « ynclinaç3n de atraer, pero no fuerça »⁸⁵. Voilà comment Alfonso de la Torre arrive à concilier providence, influence astrale et liberté humaine. Il est par là proche de positions plus directement universitaires, comme celles du Tostado, selon lesquelles le caractère naturel de l'influence astrale permet une totale réhabilitation de l'astrologie comme science des possibles, qui ne remet aucunement en cause le principe de la volonté et de l'entendement, facultés, comme nous le rappelle le Tostado, absolument *séparées*.

Mais la question a aussi des répercussion littéraires. Au-delà des questions morales théoriques que cette problématique suscitait dans les milieux savants, la portée de l'influence astrale avait aussi de claires implications sur les conceptions de l'amour.

c) Déterminisme astral et conception galante de l'amour

La polémique sur la prédestination et les limites du déterminisme amoureux se retrouve dans la production littéraire de l'époque. Citons, pour ne prendre qu'un exemple, un extrait du *Sueño* du marquis de Santillane qui reproduit les principaux éléments de la question :

« ...si las estrellas
non mudan el curso d'ellas,
non podéys ser escusado
de batalla o guerreado
d'Amor, que non assegura

⁸² Cf. *Visión delectable*, loc. cit.

⁸³ Cf., ibid., p. 187, l. 233-236.

⁸⁴ Ibid., l. 236-241.

⁸⁵ Ibid., p. 188.

e da plazer tristura
 e penas por gasajado
 Pero, maguer que seamos
 gobernados por fortuna,
 quédanos tan sólo una
 razón en que proveamos,
 de la qual, si bien usamos,
 annula su poderío:
 éste es libre alvedrío,
 por donde nos governamos. »⁸⁶

Certes, l'idée du déterminisme amoureux est affirmée, mais elle est limitée par l'usage de la raison et du libre arbitre. Ces derniers sont donc à même, comme on l'a vu dans les textes précédents, d'« annuler » l'effet de l'influence astrale. Cela ne fait qu'appuyer davantage l'idée que nous avons avancée plus haut selon laquelle l'influence astrale a pu être essentiellement un *ornatus* poétique. Le point de vue du marquis de Santillane rejoint, en effet, celui d'autres poètes qui n'ont cessé de limiter la portée de ce type d'arguments, en adéquation avec un mouvement intellectuel de scepticisme qu'illustre, par exemple, Juan de Mena et qui s'étend aussi à des pratiques, que nous analyserons plus loin, comme la magie sexuelle. Mena ou Santillane relèvent de ce qu'on pourrait appeler le secteur "intellectualiste" de la poésie de *chansonnier*, assez proche de postures "savantes" ou universitaires et c'est d'abord dans ce milieu là que sont imposées des limites au déterminisme amoureux. Bien plus tard, à la fin du xv^e siècle, ce même scepticisme se retrouve dans la *Repetición de amores* de Lucena, sans doute avec plus de force encore que Santillane ou d'autres :

« quel hombre enamorado deve mucho culpar a sí mesmo y no a la fuerza de las estrellas, o al predistincto orden de las cosas que han de venir, o a la disposición de los objetos, donde nasce el plazer y deleyte como hazen algunos. ¡O simple y fallace juizio, o effeminada mollicia y ceguedad del entendimiento muy escura la qual quiere antes el su defecto a otro atribuir que con la razón al sensitivo plazer, viendo que desde la primera hora la muger asimesmo llaga y destruye! ¿Qué persuaden los oradores, qué pruevan los philósophos, qué demuestran los theólogos sino la libertad del arbitrio, mediante la qual se estima la virtud, se celebran los consejos, se governan las ciudades, y últimamente con gran cura y diligencia es observado y buscado el uso de la prudencia, mediante la qual en la humana operación se meresce o desmeresce? »⁸⁷

⁸⁶ Iñigo López de Mendoza, marquis de Santillane, *Sueño*, v. 250-264, in *Obras completas*, éd. cit. d'A. GOMEZ MORENO et M. KERKHOF, p. 124-125.

⁸⁷ *Repetición de amores*, éd. cit., p. 68.

Etant donné que le passage fait partie du « notable », la partie la plus parodique de la pseudo-répétition de Lucena, on se demande jusqu'à quel point il faut prendre au sérieux ses arguments. Le refus du déterminisme sert à développer l'éloge des vertus humaines avec un ton qui a toutes les chances d'être ironique, une ironie qui ne cesse d'ailleurs de s'accroître dans cette dernière partie du texte, dans laquelle Lucena mélange toute sorte d'arguments, naturalistes, misogynes, moralistes... de manière à produire la surprise et le sourire de son auditoire. Peut-être l'emphatique refus du déterminisme amoureux répond-il à la même volonté.

Mais revenons au contexte littéraire de la première moitié du XV^e siècle. Le refus ou, tout du moins, la limitation du déterminisme amoureux est presque unanime. On peut se demander si des raisons "intellectualistes" comme celles qui sont avancées par Santillane sont les plus nombreuses. Dans quelle mesure les poètes tiennent-ils à défendre l'inviolabilité du libre arbitre, de la volonté? Car, après tout, la majorité des poèmes d'amour s'accommodent très bien de la perte — même si elle n'est que rhétorique — de la volonté. En quoi donc le déterminisme amoureux, conçu sous l'angle d'une atteinte au libre arbitre, serait-il gênant pour ces poètes qui ne cessent de prôner l'abandon le plus radical à l'amour et à sa toute-puissance? Il nous semble que c'est pour des raisons qui ont peu de chose à voir avec la question morale du libre arbitre qu'un grand secteur des littérateurs de l'époque s'oppose à une totale affirmation, dans les questions amoureuses, des arguments astrologiques.

Pour essayer de répondre à cette question, il nous faut tirer toutes les conséquences du raisonnement astrologique. Pere Torroella le fait pour nous. On se souvient qu'il aborde la question de l'astrologie dans une lettre à Francesc Ferrer, qu'on a intitulée "Què és grat". Nous avons déjà cité le passage où il est question du principe de *concordia* astrale selon lequel deux êtres sont amoureusement attirés l'un vers l'autre. Mais nous ne l'avons pas cité en entier. Voici les conséquences de la *concordia* :

« E recorde'n haver oÿt a bons naturals que poden ésser en tantas parts aquestes similituts que porien trobar dues persones que, sens alguna altra rahó precedent, sobte, en la primera vista, se amarian subiranament e seguiria la hu la voluntat de l'altre. E segons més o menys és l'encontre conforme, axí, ab major o menor força, lo grat se demostra. »⁸⁸

La conformité des astres serait donc susceptible de produire un amour immédiat, spontané, entre l'homme et la femme, un amour qui se passerait de la particularité de l'un et de l'autre, qui ferait fi des qualités et des défauts et ne considérerait que la

⁸⁸ "Què és grat", in Francesc Ferrer, *Obra completa*, éd. cit., p. 279.

concorde astrale. Torroella nous livre l'information brute des « bons naturels » sans la juger, sans se demander si elle contredit sa conception de l'amour. Bien au contraire, l'auteur des *Leyes de amor*, et par conséquent peut-être le même Torroella, affirmait cette théorie de la concorde mais en mettant bien en évidence ses inconvenances :

« Mas vos me dezis : pues si de aquesta ygal consemblança la tal fuerça proçede que es la causa porque las partes ygualmente non s'amen? Oyt porque : aquesta celeste conformidat solamente atraye inclinacion a amar, a la qual sobreveniendo el juyzio, si falla las cosas que amor requiere como belleza, buena gracia e gentil manera, enamora muy presto. Mas si al amante fallesçen, pensays que en tal caso contra la difformidat d'amor podra la conformidat de los çielos? No, qu'aplazen a este señor mio solamente las cosas a sus atracciones plazibles, e todas las otras como enemigas desecha e aborreçe, e tanto que si el indispuesto amante amar porfia, atraera odio al amado, que en qualquiere otra comunicacion seria complazido. »⁸⁹

La question d'Hugo de Urries est tout à fait pertinente. On constate que les personnes ne s'aiment pas de cette manière que prône la concorde astrale. Quelle en est la cause? La cause est bien que, dans la conception de l'amour de l'auteur — Torroella? — des *Leyes de amor*, au-dessus des influences astrales et de toute autre considération se trouve l'*amabilité*, au sens fort, c'est-à-dire le fait que les personnes soient en possession des qualités requises pour aimer, répondent au portrait, établi par la Cour, du *facetus*. Rappelons qu'un peu plus loin, l'auteur des *Leyes* affirme, « nin creays vos, puesto que quieran, puedan todas las personas amar »⁹⁰. On retrouve donc cette conception de cour, cette conception aristocratique de l'amour que nous avons déjà opposée au naturalisme amoureux du Tostado⁹¹. L'amour exige une *nobilitas* bien particulière sans laquelle tous les efforts sont vains. De même qu'André le Chapelain affirme que les aveugles sont incapables d'aimer, faute de voir la beauté de la femme, pour notre auteur l'absence des qualités du parfait homme de cour entraîne l'impossibilité de l'amour. Plus encore : si un tel malheureux s'obstine à vouloir aimer il suscitera la haine, galvaudera toute relation possible, par exemple d'amitié. La conclusion s'impose alors d'elle-même. Face aux impératifs de cour, les astres sont d'une bien mince utilité, d'autant plus qu'il ne sauraient pas même toucher le difficile coeur des femmes : « Obra pues muy poc parte de la consemblante costelacion en nuestros desseos y en aquellos de las mugeres ha la muy grande pequena fuerça »⁹²

⁸⁹ «Leyes de amor», in *Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*, éd. cit., p. 24-25.

⁹⁰ Ibid., p. 25.

⁹¹ Cf. *supra*, p. 513.

⁹² «Leyes de amor», éd. cit., p. 25.

Il apparaît donc que l'élimination du déterminisme amoureux était de la plus grande nécessité pour préserver cette conception de l'amour. En effet, l'influence des étoiles met ouvertement en cause toutes les consignes de cet amour de cour tout à fait particulier, que nous appelons "amour galant" ou "galanterie"⁹³, qui s'est mis en place dans la cour de Jean II et que le *Tratado de amor* exprime parfaitement⁹⁴. D'abord parce qu'il ne prend pas en considération l'individu : si quiconque peut recevoir l'influence des astres, quiconque peut aimer, ce qui est contraire à l'idée selon laquelle seuls certains hommes peuvent aimer. Ensuite, parce que sous l'effet des étoiles on aime sans volonté, sans choisir qui on veut aimer. Or on se souvient que Juan de Mena fait de l'amour un *habitus* électif. Enfin, parce que l'amoureux astrologique reçoit immédiatement l'amour, sans qu'il ait à agir pour se rendre aimable; il ne gagne pas son amour puisqu'il lui est dû, puisqu'il est déjà déterminé. Cela signifie que l'astrologie met en place un amour sans séduction, sans cette volonté d'aimer, sans ce désir de plaire dans lesquels les « galanes » placent toutes les joies de l'amour, tout le « grat », pour reprendre l'expression de Torroella. Aussi, loin de considérations morales sur le libre arbitre ou sur la raison, l'amour de l'astrologie était foncièrement inacceptable aux yeux des tenants de la conception galante de l'amour, directement fondée sur l'amabilité, sur la volonté, sur le choix... bref, sur l'idée, tirée des représentations chevaleresques, que l'amour est autant un défi qu'un exploit. Il n'est, d'ailleurs, pas étonnant que la mise en place de cette conception galante de l'amour soit contemporaine de l'établissement d'une idéologie chevaleresque plus axée sur la personne, sur l'exploit de l'individu, et dont témoignent tous ces chevaliers errants du xv^e à la recherche d'*autres mondes pour étendre leurs conquêtes...amoureuses*, comme on pourrait dire avec l'aide de Molière.

Un tel refus du déterminisme astral en amour nous permet aussi de mieux préciser les différents jeux d'oppositions qui petit à petit se mettent en place au fil de notre recherche. En fait, à quoi s'oppose la conception galante de l'amour? Du fait qu'elle est inhérente à un milieu social bien particulier, elle s'oppose à toute conception de l'amour qui fasse intervenir d'une manière directe les forces de la Nature. Elle s'oppose au naturalisme universitaire tel qu'il est exprimé par le Tostado, mais aussi à l'influence naturelle des astres sur les individus. De même que toutes les formes de naturalisme amoureux tentent d'inscrire les affections de l'homme dans l'ordre de l'univers, dans le "système du monde", la conception galante de l'amour cherche à ne s'appuyer que sur l'homme, sur son pouvoir et sa force individuelles, à

⁹³ Nous nous expliquons plus loin sur les raisons de cette appellation et sur celles qui nous conduisent à ne pas parler d'amour courtois.

⁹⁴ Cf. *supra*.

l'intérieur d'un cadre, voire d'un code, social précis. Ce sont donc deux conceptions différentes de l'homme que ces deux grandes visions de l'amour mettent en jeu. L'homme doit-il tenter, avec son amour, d'épouser le mouvement de la nature, ou, au contraire, doit-il concevoir ses sentiments à l'intérieur de la cellule sociale à laquelle il appartient? Cette dichotomie met à nouveau en évidence le fait qu'on ne parle de l'amour qu'à *partir* d'une position déterminée, au sein de la société, qui génère une totale vision du monde et des rapports humains.

L'astrologie définit donc une série de conflits qui nous permettent de mieux cerner la manière dont se sont constituées des théories sur l'amour. Mais les forces dont participe l'influence astrale ne sont-elles pas aussi le moyen d'une détermination de l'homme lui-même. Le discours sur la nature ne produit-il pas aussi une philosophie de l'homme qui intéresse aussi les conceptions de l'amour?

3. Amour et philosophie de l'homme

a) L'amour et les complexions de l'homme

Le monde est fait de correspondances. Il existe dans la cosmogonie médiévale une série d'analogies à partir desquelles non seulement tout est dans tout mais tout est au contact de tout. L'influence des planètes s'étend aux terres et leur confère des propriétés spécifiques. Sur ces terres naissent des hommes qui héritent de ces propriétés. Ainsi, les natifs de tel ou tel pays peuvent être dits colériques ou mélancoliques, idée qui est à l'origine de l'établissement des qualités propres aux natifs d'une même région⁹⁵. Le haut rejoint le bas et la partie est un concentré du tout.

⁹⁵ Cf. *Visión delectable* : « Ca asy como en los colores o en las cantidades de los cuerpos los de una nación son blancos e los de otra negros, los de otra altos de cuerpos, los otros pequeños, asy mesmo unos son colóricos adustos e otros colóricos tenplados e otros malencónicos adustos e otros sanguíneos e otros flemáticos mezclados e malencónicos puros. Asy, nin más nin menos, comúnmente todos los de una nación son engañosos e astutos; los de otra sobervios o feroçes; los de otra, bestiales e ydiotas e ynvidiosos e tragones; los de otra, francos e alegres; los de otra, maliçiosos e sotiles; los de otra amigables e benívolos; los de otra, ladrones e traydores; otros, temerosos e covardes; otros, animosos e audaçes o fuertes » (éd. cit., p. 222). L'influence de la terre natale dans la constitution de la nature et du caractère de l'individu est aussi affirmée par le Tostado dans le *Breuiolquio* : « Ansi de la tierra natural alguna cosa resçebimos, ca la virtud de la tierra en que nasçemos aprouecha para nuestra generaçion & para seer conseruados en seer. Et esto non en quanto es forma de qualidad, ca non damos acto alguno a la cantidad, mas es causa de nos en quanto contiene vna qualidad actiua desçendiente en nos por mouimiento de los cuerpos çelestiales & esta se llama influencia » (fol. 6v b). Ce genre de considérations allait être, longtemps, à l'origine de différents lieux communs appuyés par l'affirmation, dès la fin du Moyen Age, de l'idée de nation et de celle d'étranger, sujet que nous avons évoqué dans notre analyse de l'amour politique. De plus, il accompagne de manière quasiment systématique toute philosophie de l'homme. On se souvient de l'*Examen des esprits* d'Huarte où les qualités des cerveaux des natifs des différents pays d'Europe sont

Dès lors, l'homme peut être, comme le dit si bien Alfonso de la Torre, « menor mundo »⁹⁶, microcosme, il a en lui le ciel et la terre, selon l'expression de Hildegarde de Bingen. Tout ce qui compose le monde d'ici-bas et le monde d'en haut, l'homme l'a en lui. Les planètes sont à l'image des éléments, elles ont des propriétés et des complexions. Tout cela se retrouve à l'échelle des individus. Il est donc une autre forme de détermination astrale, celle par laquelle l'homme, en tant que microcosme, est associé à des signes, des planètes, des éléments, des propriétés, des genres, des métaux, des jours, des pierres, et à des complexions. C'est sur ces dernières que nous allons nous arrêter car elles définissent des caractéristiques face à l'amour, et plus exactement une aptitude à aimer. On n'agira pas de la même manière suivant que l'on est colérique ou mélancolique, sanguin ou flegmatique. A nouveau, la problématique de l'amour est au coeur de tout savoir sur l'homme.

La détermination des complexions des hommes se fait directement à partir des signes, car c'est le signe qui spécifie la complexion dominante chez un être. Le schéma des quatre complexions est bien connu, les signes, les éléments et les planètes (initiale entre parenthèses) qui s'y rapportent sont les suivants :

Sanguin	Colérique	Flegmatique	Mélancolique
Gémeaux (ME) Balance (VE) Verseau (SA)	Bélier (MA) Lion (SO) Sagittaire (JU)	Cancer (LU) Scorpion (MA) Poisson (JU)	Taureau (VE) Vierge (ME) Capricorne (SA)
Air (humide, chaud)	Feu (chaud, sec)	Eau (froid, humide)	Terre (sec, froid)

On n'insistera pas assez sur le fait que ces schémas, en dépit d'une représentation synoptique, sont fondés sur l'idée de mélange et de dominante. Un exemple, celui du Taureau. Le natif du Taureau est mélancolique par son signe; en tant que mélancolique, il est associé à la Terre qui est sèche et froide. Mais étant donné que Vénus régit ce signe, il est, par l'influence de cette planète, en contact avec l'Eau qui est froide et humide et par conséquent peut aussi être associé à la complexion flegmatique. Différentes grilles d'intellection se mêlent dans la détermination des particularités d'un signe, et donc d'un natif de ce signe, ce qui met en évidence la difficulté de tenir un discours global sur les caractéristiques d'une complexion.

analysées en fonction de considérations naturelles, en rapport avec les propriétés des éléments, telles la sécheresse, la chaleur...

⁹⁶ Cf. *Visión delectable*, éd. cit., p. 229.

Malgré cette difficulté, on trouve une bonne synthèse des différentes propriétés associées aux complexions, dans leur rapport précis à l'amour, dans l'*Arcipreste de Talavera* de Martínez de Toledo, qui est un des rares textes de l'époque à avoir cherché à condenser toutes les données théoriques au sujet des complexions pour déterminer des "comportements" amoureux. Ce n'est pas la seule ambiguïté de ce traité, mais elle n'est pas des moindres. En effet, si les deux premiers livres sont une *reprobatio amoris* manifeste, le troisième semble faire abstraction du sujet principal et même de celui du livre suivant (la *reprobatio astrologiæ*, portant sur le libre arbitre), pour mettre en place une "philosophie de l'amour" directement fondée sur celle de l'homme. Car nul doute que le discours sur les complexions des hommes n'a d'autre finalité que celle d'examiner les aptitudes des hommes pour l'amour. Il s'agit donc d'une espèce d'*examen de ingenios para...el amor*. Martínez de Toledo ne cache pas un tel propos qu'il annonce dès sa préface : « E en la tercera proseguiré las complisiones de los ombres (quáles son o qué virtud tienen para amar o ser amados) »⁹⁷. On peut donc être surpris par la démarche du chapelain de Jean II. Il limite autant qu'il le peut la sphère d'influence des astres sur les hommes, afin de préserver le libre arbitre, mais, par ailleurs, il ne cesse d'affirmer l'influence de ceux-ci sur les complexions, laquelle influence détermine absolument des comportements amoureux. En tout état de cause, ce livre III sur le rapport entre les complexions et l'amour prouve bien que le discours astro-physique de l'*Arcipreste de Talavera* n'est pas une concession aux destinataires du traité, comme le prétend Félix Lecoy. On devrait presque dire le contraire : c'est la limitation de l'influence astrale qui est une concession à la théorie morale du libre arbitre que Martínez de Toledo se devait avant tout de défendre. Il n'empêche qu'implicitement le *Corbacho* manie dans maints passages des argumentations qui présupposent comme nécessaire l'idée d'un déterminisme amoureux. Bien sûr, l'auteur peut toujours se défendre d'éventuelles accusations avec l'idée, évoquée par Alfonso de la Torre, que toutes ces influences ne sont que des *possibilités* et jamais des *nécessités*.

Ainsi, c'est donc au livre III, sur les complexions, que Martínez de Toledo, témoigne de la plus grande "neutralité" à l'égard de la question amoureuse. Bien sûr, quelques phrases, parfois seulement quelques mots, à la fin de chaque rubrique, se chargent de remettre le fil du discours sur le droit chemin, celui de la réprobation de l'amour, mais ces textes semblent bien "plaqués", artificiels, répétitifs et, surtout tout à fait inférieurs à l'importance des passages où l'auteur explique les manières d'aimer des uns et des autres, ce que les femmes apprécient en l'homme, ce qu'il faut

⁹⁷ *Arcipreste de Talavera*, préface, éd. cit., p. 62.

rechercher pour aimer et être aimé et ce qu'il faut éviter. Derrière un prétendu savoir sur l'homme se cachent, en fait, les bribes d'un savoir sur l'amour et même les atomes d'un art d'aimer, sans doute des souvenirs de lectures d'un archiprêtre qui a, au moins, lu le *De Amore* d'André le Chapelain et le *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, qu'il admire profondément. Et l'apostille finale du traité — le fameux « guay del que duerme solo » —, même s'il ne peut être attribué à l'auteur, est en tout cas le témoignage d'une lecture, peut-être même de la lecture qui en fut faite tout le long du xv^e siècle. L'humour presque paillard que l'on rencontre dans différents passages du traité ne fait, d'ailleurs, qu'aller dans ce sens⁹⁸.

Mais, venons-en à l'analyse des complexions que fait Martínez de Toledo. Même si l'auteur affirme que le système des complexions s'applique, d'une manière théorique, aussi bien aux hommes qu'aux femmes, comme l'indique le chapitre VI (« e lo que te digo en este caso en los ombres entiendo de las mugeres »⁹⁹), il n'entend rapporter ces complexions aux attitudes amoureuses que pour ce qui est des hommes : « Mas de mugeres aquí no se tracta, como de suso se a dicho algund poquito »¹⁰⁰. Cela tend à prouver qu'il ne s'agit pas d'un discours abstrait et théorique sur les complexions, mais bien plutôt de l'amour de l'homme pour la femme, conçu sous l'angle des différentes complexions. Quel est donc cet amour?

L'amour du sanguin. Comme pour la plupart des complexions, les attitudes amoureuses sont une conséquence des propriétés générales de chaque complexion. Ainsi, étant donné que la propriété principale du sanguin est d'être riant et joyeux, il est sans cesse porté vers l'amour, il aime aveuglément à droite et à gauche :

« como quier que es alegre e plazentero, es mucho enamorado e su corazón arde como fuego, e ama a diestro e a siniestro; e quantas vee, tantas ama e quiere, e con todas mucho alegre »¹⁰¹

Cette définition est aussi précisée un peu plus loin :

« Esto procuran : ser alegres, rientes, francos, plazenteros e de fermosos jestos e cuerpos, tañedores, cantadores, e en todos sus fechos julios... »¹⁰²

⁹⁸ Cf. VASVARI, Louise O. « Chica cosa es dos nuezes : Lost Sexual Humor in the *Libro del arcipreste* », *Revista de Estudios Hispánicos* (janv. 1990), p. 1-22. De même pour l'apostille finale du traité et le sens général de l'oeuvre, voir TURON, Mercedes. « La enmienda de *El arcipreste de Talavera* escrita por Martínez de Toledo », *RILCE, Revista del Instituto de Lengua y Cultura Españolas* IV, 2 (1988), p. 99-128.

⁹⁹ *Arcipreste de Talavera*, III, VI, éd. cit., p. 209.

¹⁰⁰ *Ibid.*, III, VII, éd. cit., p. 212.

¹⁰¹ *Id.*

¹⁰² *Ibid.*, p. 214

Le discours sur le sanguin joue sur deux registres. D'abord celui des représentations astrologiques. Il suffit de comparer la description qui est faite du sanguin à celle du personnage influencé par Vénus, qu'on trouve dans le *Libro conplido* d'Aly Aben Ragel ou le *Traité d'astrologie* de Raymond Lulle. Il s'agit du même côté plaisant, presque *facetus*, désinvolte, volage et fougueux. L'intersection entre les caractères du sanguin et ceux du vénuséen se trouve dans le signe de la Balance qui donne des sanguins directement soumis à l'influence de Vénus. Autant de correspondances font que le sanguin est celui qui est le plus à même de parvenir à ses fins amoureuses. D'où le deuxième registre, celui de l'expérience. On remarque que les femmes préfèrent aimer ceux qui sont d'un naturel sanguin, précisément en raison de leur côté plaisant et effusif dans la manifestation de l'amour : « E como las mugeres se paguen de ombres alegres e amadores e enamorados »¹⁰³. De ce fait, les sanguins réussissent aisément à abuser les femmes; ils plaisent et font croire à l'intensité de leur sentiment, alors que celui-ci se répand sur la totalité de la gent féminine. Aussi Martínez de Toledo met-il en garde les jeunes filles contre les boniments de tels amoureux :

« alléganse las mugeres a ellos, e éstos, con sus plazenterías, solazes, burlas e juegos, traen muchas engañadas, burladas, escarnesçidas, a perder. ¡Guay de la triste desaventurada que los cree! Que, como el amor dellos sea en muchas derramado por ser de muchas queridos, non pueden amor firme haber, sinón ¡vaya el río so la puente mientras el agua corriere! »¹⁰⁴

En fait, le mélange de ces deux registres, comme on l'a déjà évoqué, définit un personnage bien particulier qui est le parfait amoureux de cour, le « curial », comme le dit Martínez de Toledo. Les implications sociales de la description qui est faite de cet amoureux sanguin sont manifestes dans le passage suivant :

« Todos ombres alegres aman; todos juegos les plazen, especialmente cantar, tañer, bailar, dançar, fazer trobas, cartas de amores, guasajosos en dezir, alegres en participar, verdaderos en lo que prometen, entremetidos en toda proeza : esto si la criança ge lo da, quel rústico aldeano, ombre forano, aunque de la tal calidad sea, el non uso de gentileza non le ayuda a ser tal como el curial »¹⁰⁵

La description des "jeux" de l'amoureux sanguin ne fait pas de doutes. Ce sont les formes de la sociabilité de cour qui sont définies : danses, poèmes d'amour... Cela devient évident lorsque Martínez de Toledo précise que toutes ces activités sont le fruit de la « criança », donc des bonnes manières, d'une politesse dont l'école ne se

¹⁰³ Id.

¹⁰⁴ Id.

¹⁰⁵ Ibid., p. 216.

trouve qu'à la cour. La preuve en est que les rustiques sanguins ne peuvent aucunement les pratiquer. En amour, ceux-ci ne souffrent pas de mettre un frein à leur passion, à l'instar, nous dit l'auteur, des jeunes mules (« en amar juegan con la brida como muleta nueva »). On retrouve donc avec la définition du sanguin, ce que nous remarquions déjà du vénuséen, à savoir que le discours sur l'impétuosité de l'amour va tout à fait de pair avec le portrait du courtisan amoureux.

L'amour du colérique. Les comportements amoureux des colériques font directement référence à d'autres passages du traité. Du fait de leur impulsivité, l'amour des colériques est sujet à toutes sortes de discordes, de rixes, voire à l'effusion de sang. C'est exactement le sujet du chapitre III du livre I : « cómo por amor se siguen muertas, omezillos, e guerras » (p. 71 à 73). Dès lors, leur amour est nocif :

« Fazen estos tales amando mucho mal : lo uno porque de sí son movidos e en un punto enojados, e tienen las manos prestas a las armas e a ferir. Estos tales son sacadores de sangre... »¹⁰⁶

L'amour et la colère ne font donc pas bon ménage, comme l'évoque le Tostado dans le *Breuilloquio*. Selon saint Thomas — idée que reprennent après lui presque tous les universitaires — la colère est une passion due à la volonté de vengeance à la suite d'une injure. Les colériques sont donc des amoureux "vengeurs" et c'est ainsi que s'en servent les femmes, pour avoir sous la main quelqu'un qui puisse venger les injures qui leur sont faites :

« Por ende las mugeres aman a estos mucho por vengar sus injurias, e que ninguno nin alguna non les ose dezir peor de señora, teniendo los tales por sí... »¹⁰⁷

Nous voilà, avec le discours sur les colériques, dans un autre contexte social. Ce n'est plus la cour et ses jeux, mais les milieux urbains et, sans doute, populaires, ces milieux dans lesquels Martínez de Toledo place grand nombre d'anecdotes sur les femmes, aux livres I et II de son traité. Espace des médisances, des injures, des tromperies où la femme se sert de l'homme pour en tirer profit ou protection. Le milieu de la « mançebia » n'en est pas très éloigné. Si le sanguin trouve son illustration dans l'homme de cour, le colérique est plutôt caractérisé par l'homme de main, l'« amigo », voire le « rufián », terme que César Houdin traduit élégamment par "valet de putain". Jeune bravache, matamore toujours prêt à se battre pour défendre sa maîtresse, dont l'impulsivité insensée a suscité bien des caricatures. Martínez de Toledo s'y donne à cœur joie, et, c'est sans doute dans ces pages que

¹⁰⁶ Ibid., p. 217.

¹⁰⁷ Id.

Fernando de Rojas trouvera la plupart des ingrédients pour composer le personnage de Centurio dans *La Célestine*, dont le fameux *Tratado* évoque et raille la vaine impétuosité, la frénésie aussi vite enflammée qu'apaisée, le courage aussitôt devenu lâcheté qui caractérise le colérique. Et, dans une perspective un tantinet misogyne qui est celle de Martínez de Toledo, il s'agit aussi du nigaud qui se laisse manipuler par les ruses féminines... L'amour de tels hommes est par conséquent dangereux, même s'il est "robuste" (« robustos en amar ») et même si les femmes les affectionnent pour l'utilité qu'elles en tirent.

L'amour des flegmatiques. Le point de départ des considérations de Martínez de Toledo sur l'amour des flegmatiques semble nous renvoyer au déterminisme astral :

« Ay otros ombres que son flemáticos, los quales son para arte de amar los más áviles e convenientes del mundo. »¹⁰⁸

Cette affirmation ne s'explique que par le fait que le flegme est la complexion de ceux qui sont soumis à l'influence de Vénus. Les flegmatiques seraient donc les plus touchés par le déterminisme amoureux. Et si nous employons le conditionnel, c'est parce que le développement de la question dément entièrement cette aptitude à aimer des flegmatiques. En fait le plan strictement humain dédit le présupposé astral. Les flegmatiques arrivent à aimer en dépit de leur caractère qui est à l'opposé de ce que l'amour exige parmi les hommes, c'est-à-dire en société : « verás cómo han de amar teniendo todas las contrarias cosas en sí que a amar pertenesçen »¹⁰⁹. Les flegmatiques aiment, certes, mais ils répondent au portrait de l'anti-amoureux. Ils sont paresseux, veules, inconstants, suspicieux, grossiers, malhonnêtes. Cela constituerait, en soi, un portrait *a contrario* de l'amoureux. Mais ce portrait, Martínez de Toledo se charge de l'explicitier :

« quiero que sepas que es menester que el que amare o amar quisiere — segund el mundo e tiempo moderno de oy — que sea muy presto, ombre muy fuerte de corazón e constante, sin sospecha, animoso, amoroso, donoso, non enojoso, franco, cortés, mesurado, liberal, osado, ardido, entendido, esforçado, para mucho, en gentileza entremetido. »¹¹⁰

Voilà qui dissipe, sans doute, les doutes qu'auraient pu inspirer nos affirmations précédentes selon lesquelles c'est dans cette partie sur les complexions que notre auteur se permet d'introduire subrepticement des bribes d'art d'aimer. Cette énumération reprend presque littéralement celles des poètes de *chansonnier*, comme Suero de Ribera, les *Leyes de amor*, le *Tratado de amor* attribué à Mena... Nous

¹⁰⁸ Ibid., p. 221.

¹⁰⁹ Id.

¹¹⁰ Ibid., p. 222.

retrouvons donc le contexte de la "galanterie" de la cour de Jean II que Martínez de Toledo connaît bien. En effet, l'archiprêtre ne décrit que le « galan enamorado » des éthopées poétiques. Et il ne parle de ce galant homme "type" que pour l'opposer au flegmatique. Cela ne devrait pas trop nous surprendre dans la mesure où les complexions, comme les éléments, sont dans un rapport de complémentarité et d'opposition. Au carré des éléments se superpose le carré logique des contraires. Dès lors, il y a des éléments contraires (où l'une des propriétés est commune et l'autre contraire) et des éléments contradictoires (où les deux propriétés sont contraires. Air (humide, chaud) et Eau (froid, humide) sont contraires alors que Air et Terre (sec, froid) sont contradictoires. Ainsi, par exemple, le contraire du flegmatique est le sanguin et son contradictoire le colérique. En fait des deux contrariétés possibles, Martínez de Toledo retient le "contraire". Or, étant donné que le sanguin correspond, comme on l'a vu, au portrait de l'amoureux de cour, il est logique que le flegmatique en soit l'opposé. Il s'agit d'un être hésitant, peureux, totalement inapte au commerce amoureux (« ¿cómo amaré nin será amado? », se demande Martínez de Toledo) que notre auteur se plaît à railler sans pitié avec la verve qu'on lui sait. Ainsi, le flegmatique est à l'opposé du code galant et, par conséquent, est totalement démuné des qualités qui, selon le même code, sont recherchées par les femmes :

« los tales non son buenos para amar, ni aun para ser amados, que nin tienen lo que amor requiere, nin han lo que la fembra quiere. Amar, pues, a tales es mengua de bondad e sobras de ruindad. »¹¹¹

Derrière la critique des flegmatiques se cache donc une mise en évidence des codes amoureux de la société galante que Martínez de Toledo se garde bien ici d'envoyer au gibet. La chose est singulière car, si les flegmatiques sont inaptes à l'amour mondain, on aurait pu penser qu'ils pourraient passer aux yeux moralisants de Martínez de Toledo pour des êtres plus à même d'échapper aux griffes de Cupidon. Ils pourraient alors être plus dignes d'éloge. Il n'en est rien. L'opposition aux qualités requises par l'amour mondain est l'occasion d'une critique des plus féroces de la part de notre archiprêtre. Dès lors, le type d'homme correspondant au code galant ne devient-il pas implicitement un modèle qu'épargne la satire de Martínez de Toledo?

L'amour des mélancoliques. L'éthopée du mélancolique est encore plus noire, si l'on ose dire, que celle du flegmatique. En contradiction directe avec le sanguin, dont on sait qu'il est celui qui réunit toutes les qualités pour "bien aimer", le mélancolique est triste, maussade et s'adonne à tous les vices de l'âme et du corps (cf. le discours médical sur la maladie mélancolique associée à une forme d'incontinence sexuelle).

¹¹¹ Ibid., p. 224.

Ce n'est pas en vain que, dans l'histoire, cette complexion est souvent passée pour la complexion "maudite", liée à la bile noire, à la maladie de l'âme, à la folie, en même temps que c'est à elle qu'on a attribué le génie¹¹². Dans ce contexte que Martínez de Toledo n'ignore pas, l'amour des mélancoliques est absolument écarté : « Pues, vean los que aman si estos tales, que tales viçios han, deven amar ni ser amados »¹¹³. L'archiprêtre de Talavera insiste sur le caractère peu sociable et vicieux des mélancoliques. On ne peut longtemps demeurer avec eux : « non ay compañía que con ellos dure; non ha muger que los pueda comportar »¹¹⁴. De même, ils sont susceptibles de pratiquer toutes les vilénies : « non ha maldad que por dineros non cometan, nin ha muger que por ellos non vendan por aver o más valer »¹¹⁵. Une telle mise à l'écart des mélancoliques ne saurait nous étonner. Elle reproduit en fait une idée assez répandue. Et étant donné que Martínez de Toledo insiste sur l'insociabilité du mélancolique, c'est la conception médiévale de l'être solitaire, coupé des autres, que ce tempérament suggère, un être soit auréolé de sainteté — le *génie du christianisme*, en quelque sorte — soit engouffré dans la folie. Dans chacun des cas, l'amour, dans sa conception galante que Martínez de Toledo semble suivre ici, est impossible.

Si on récapitule les principaux éléments de la manière dont l'archiprêtre de Talavera associe les quatre tempéraments à l'amour, quelques conclusions s'imposent. D'abord on remarque une sorte de dialectique interne des différentes complexions. En ce qui concerne l'amour, les unes se définissent par rapport aux autres, en s'opposant ou en se complétant. Cela signifie que des quatre tempéraments, d'une part, deux sont "aptes" à l'amour, dans ses deux versants "aimer" et "être aimé", d'autre part, les deux autres sont "inaptes" à l'amour. Les premiers sont le Sang et la Colère. Dans les deux cas, on cherche à aimer et on peut être aimé. Les sanguins plaisent, les colériques sont utiles. En outre, aussi bien les uns que les autres possèdent cette ardeur, cette force du cœur qui est à la base de tout amour. En revanche, les deux autres, le Flegme et la Mélancolie sont à l'opposé de l'« amabilité » des premiers. Cela tient au fait que non seulement les flegmatiques et les mélancoliques sont faibles et hésitants et ne sont pas poussés à aimer, mais aussi parce que les femmes ne peuvent que les fuir. Cette distinction entre les complexions repose aussi sur le discours médical pour qui le critère d'« aptitude » est plutôt la

¹¹² Sur cette ambivalence de la mélancolie, voir R. KLIBANSKY, E. PANOFISKY et F. SAXL, *Saturne et la mélancolie*. Paris : Gallimard, 1989.

¹¹³ *Arcipreste de Talavera*, III, x, p. 229.

¹¹⁴ Id.

¹¹⁵ Id.

sexualité. C'est la puissance vénérienne, la force avec laquelle on peut réaliser le coït, qui est à la base des différences entre les complexions. Or le discours médical, coïncide tout à fait avec le discours amoureux de Martínez de Toledo. On trouve une synthèse de cette pensée médicale dans le *Lilio de medicina* (*Lilium dedicine*) de Bernard de Gordon, rédigé au début du XIV^e siècle, traduit et imprimé à Séville en 1495 :

« E de esto podemos escojer que los sanguíneos mucho cobdician por causa del calor, e mucho pueden por causa de la humedad. Los coléricos muy apriessa e muchas vezes de qualquier pequeña causa fuertemente cobdician, pero poco pueden. Pero los melancónicos no cobdician ni naturalmente pueden. Los flemáticos no cobdician, pero más pueden. »¹¹⁶

Là encore ce sont les sanguins qui, par leur chaleur naturelle, apparaissent comme les plus aptes à l'amour charnel. D'abord parce que leur désir est le plus fort, mais aussi parce que leurs aptitudes physiques pour le coït sont les meilleures. Les colériques ont ce même désir, mais sont plus limités physiquement. Quant aux deux autres complexions, leur froideur les écarte de la sphère des concupiscences, même si les flegmatiques sont moins limités physiquement que les mélancoliques. Ces derniers sont, comme dans le texte de Martínez de Toledo, de loin les plus inaptés à l'amour mondain.

D'autre part, on remarque que le discours sur les complexions est, pour Martínez de Toledo, l'occasion d'introduire, dans son traité, tout un savoir sur l'amour dont on a vu qu'il correspond tout à fait aux conceptions qui étaient en vogue à la Cour. Ce savoir pose d'ailleurs le problème de l'univers référentiel de l'archiprêtre. On constate qu'il est double. Il peut s'agir tantôt de la Cour, tantôt des milieux urbains. Constamment, notre auteur se représente les tempéraments en faisant appel à l'un ou l'autre de ces univers. Ses exemples se projettent bien au-delà de la simple réflexion théorique, ici de la philosophie de l'homme, pour aller directement vers la société de ses contemporains. Or, comme on l'a souvent affirmé, tel est, sans doute, l'un des plus grands intérêts de l'*Arcipreste de Talavera* : cette forme de réalisme, presque d'intimisme, qui se joint toujours au discours théorique et dans lequel allaient puiser les auteurs ultérieurs, comme, par exemple, Rojas. Et c'est que Martínez de Toledo, lui non plus, ne cache pas l'« humain », selon l'expression devenue célèbre de Cervantes au sujet de *La Célestine*. A un discours, celui sur les complexions, qui pouvait aisément devenir technique, théorique, abstrait, Martínez de Toledo a su donner toute sa dimension réelle, humaine, vitale.

¹¹⁶ *Lilio de medicina*. Séville, 1495, VII, 1.

Il est, cependant une question parallèle à celle de l'influence astrale et des complexions que Martínez de Toledo laisse volontairement de côté. C'est celle des signes extérieurs, sur les individus, de l'influence astrale. Pour l'archiprêtre, ces signes ne sauraient faire l'objet d'un discours fondé en raison, tellement l'expérience — on retrouve le "réalisme" de notre auteur — ne cesse de démentir la signification qu'on accorde à l'apparence extérieure. Un exemple, celui des roux : « algunos se fallan bermejos e son buenos »¹¹⁷.

En dépit de l'avis de l'archiprêtre de Talavera, il apparaît que l'établissement d'une signification des signes extérieurs constitue l'ultime conséquence du déterminisme astral. Après avoir déterminé les actions, les naturels et les tempéraments des hommes, la force des astres peut aussi façonner leur aspect physique. Or l'amour est aussi incorporé à ce système sémantique de l'apparence.

b) Le système de l'apparence

L'étude de l'influence des astres ne se limite pas à la prédiction d'un penchant, d'un comportement ou d'une affinité. En fait, selon l'astrologie, les astres sont aussi responsables des caractéristiques physiques des êtres. Si l'on suit Aben Ragel, on peut établir le physique futur d'un nouveau-né rien qu'en établissant sa carte astrale. Si l'on applique de telles idées à la problématique de l'amour, cela signifie que l'influence de Vénus nous offre non seulement le portrait moral de l'amoureux, mais aussi son portrait physique. De l'éthopée on passe à l'effiction. Comment sont les "fils" de Vénus?

C'est Aly Aben Ragel qui nous fournit, dans le *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, le portrait physique du futur amoureux :

« Venus semeia a Jupiter, fueras ende que contece por ella apartada miente seer mas fermosos e de meior parecer e de meior recibir e de mas fermosa forma e fermosura conuiniente a fermosura de mugieres, e es mas manso e de mas blando cuerpo, e propia miente sus oios entre zarcos e prietos, e fermosos, e d'ellos dizen que es ya quantiello baço mezclado con vermeiura, flaco, de fermosa catadura, la negror de sos oios mas que el blanco, delgadas soberceias e ayuntadas, cara redonda, e delgados beços, mucha carne en la cara, de fermosos oios e angostos pechos e cortas costiellas, piernas gordas, blanda catadura e sabrosa, de fermosa faz, trebeia con sus oios por bien parecer, sos cabellos ya quanto crespos, delgado cuero. »¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid., III, VI, p. 211.

¹¹⁸ *Libro conplido...*, éd. cit., p. 180b-181a.

On remarque surtout l'importance qu'a la beauté dans ce portrait. Beauté des formes, des yeux, du regard, du visage... Toute la féminité de Vénus se retrouve dans l'apparence de l'amoureux, à tel point que cette beauté n'est rien d'autre qu'une beauté féminine : « *fermosura conuiniente a fermosura de mugieres* », précise Ragel. Pour signifier l'amour, il faut que le corps se féminise, que les lignes s'adoucissent et s'équilibrent dans une espèce de mollesse, de nonchalance des formes et des membres. Le deuxième aspect qui est mis en valeur avec insistance, est le regard. Les yeux sont décrits avec minutie. Il faut qu'ils soient à même de produire un regard intense (d'où l'infériorité du blanc), concentré. De ce fait, ils doivent être d'une couleur profonde, d'un bleu très sombre. Rien ne doit éclipser leur beauté. Ils doivent régner sur le visage. D'où des sourcils fins et serrés. Les yeux et le regard doivent donc charmer, chercher à exprimer la beauté de tout le corps : « *trebeia con sus oios por bien paresçer* ». Reste le corps dont chaque partie doit montrer cette harmonie, cette perfection des formes : un visage rond et charnu, des cheveux bouclés, un buste mince et étroit, des jambes musclées... Vénus produit donc une espèce d'éphèbe féminisé dont la totalité des membres est censée exprimer la beauté et la séduction. On peut, bien entendu, se demander quelle est la réalité d'un tel portrait, quelle est sa valeur référentielle. Bien mince, à vrai dire. En fait, ce qui est tout à fait intéressant est que loin de chercher à façonner un portrait réaliste, l'astrologue compose une description où chaque partie est censé exprimer, signifier l'amour. Le corps perd sa valeur référentielle pour acquérir une valeur de *signe*, il est ce par quoi l'amour et la beauté sont exprimés.

En est-il de même pour les portraits correspondant à des signes précis. On peut prendre, par exemple, les portraits des signes de Vénus, le Taureau et la Balance :

« *Tauro: ancha fruenta e alta, luenga nariz con muchos forados, e grandes oios, leuantados cabellos, e conuertible en sus fechos, de gordo pescueço, negros cabellos e soberceias e flaco cuerpo.* »

[...]

« *Libra: de buena forma e fermosa, mediano en carne e en cuerpo e en forma, blanco de cara e el cuerpo negro, e ay d'ellos que seran uersificadores e cantadores, bien falantes, pareçeran bien sus dichos, amador de mugieres e de delicios.* »¹¹⁹

On retrouve dans le signe du Taureau l'importance des yeux et des cheveux, mais la beauté n'apparaît pas explicitement, comme si Taureau était le versant masculin, viril, de la description, comme le montrent une certaine largeur et épaisseur des formes, malgré la minceur du corps. En revanche, dans le portrait des natifs de la

¹¹⁹ Ibid., p. 182a.

Balance, signe plus féminin, apparaît la beauté qui épargne, d'ailleurs, les détails de la description physique. On passe assez rapidement sur l'apparence pour aller vers les comportements, des comportements qui sont, en effet, ceux qui dépendent de l'influence de Vénus et dont il faut souligner le caractère plaisant.

Indépendamment de l'influence que de telles descriptions ont pu avoir dans les représentations et dans l'imaginaire, il apparaît qu'elles ont pu forger l'idée que l'apparence est un système de signification, susceptible d'exprimer des qualités, des défauts, susceptible aussi de témoigner des différentes influences des forces de la nature sur l'individu. C'est ainsi qu'a pu se développer l'analyse physiognomonique. On a vu que Martínez de Toledo est assez sceptique quant à la vérité de l'étude physiognomonique, qu'il attribue essentiellement au *Secretum secretorum* du pseudo-Aristote. Mais le fait qu'il fasse référence à cet ouvrage, alors qu'il n'est pas vraiment friand de renvois explicites, prouve sans doute que l'ouvrage était à l'époque lu et apprécié. Le nombre de manuscrits qui ont circulé du *Secretum*, en latin, en castillan et en catalan, témoigne aussi de l'importance que le texte a pu avoir, même au XV^e, et nous permet de supposer que la physiognomonie était une science, au moins prise en considération.

Parmi les multiples significations des qualités et des défauts humains que l'on trouve dans le petit traité de physiognomonie du *Secretum secretorum*, on en a relevé deux qui ont une relation avec la problématique de l'amour : l'aptitude à aimer et les penchants luxurieux, deux significations qui évoquent, d'ailleurs, une influence astrale¹²⁰. Commençons par l'amour. Quels sont les signes qui l'évoquent? D'abord, les cheveux. Alors qu'il faut fuir ceux qui ont des cheveux blonds, les cheveux bruns sont signe d'amabilité et de justice : « Los cabells negres son senyall de amor e de iusticia »¹²¹. Puis vient le visage; on retrouve les rondeurs du visage vénuséen :

« qui aura la faç mijancera vn poch graseta sera hom qui amara e sera verdader e entenen saui e seruicial enginyos e ben compost. »¹²²

Dans la version castillane, ces qualités sont assignées au front et non pas au visage :

« quien la ha [frunte] temprada en ancho et en luengo et arrugada es uerdadero, et amado, et sabio et entendido et despierto et agudo et engannoso. »¹²³

¹²⁰ Nous nous servons de l'édition de Lloyd A. KASTEN, *Poridat de las poridades*. Madrid : S. Aguirre Torre, 1957 et de notre transcription d'un manuscrit catalan de l'oeuvre : *Secret dels secrets* (Madrid : BN, ms. 1474, fols. 1-55), dont la partie consacrée à la physiognomonie est plus importante que dans le ms. transcrit par M. Kasten.

¹²¹ *Secret dels secrets*, Mad. BN, ms. 1474, fol. 52r.

¹²² *Ibid.*, fol. 53r.

¹²³ *Poridat de las poridades*, éd. cit., p. 64.

Enfin, de gros pieds signifient aussi l'amour : « Peus grossos e carnuts son senyall de fatuitat e de amor e de injurias »¹²⁴. Une constatation s'impose. A l'exception des pieds, toutes les autres parties exprimant l'amour sont associées à des qualités positives : justice, vérité, sagesse, ingéniosité... Cela signifie que dans le contexte du *Secretum* l'amour, tel qu'il est exprimé par les parties du corps, a une valeur éminemment positive qui, d'ailleurs, s'explique par le champ lexical du terme amour, à l'époque des traductions en langue romane. L'amour se confond ici avec la dilection, avec la charité, avec le respect. En effet, il y a aussi un signe qui exprime l'action d'aimer et qui nous met sur la voie de cette interprétation :

« Si veuras que negu souent te guardara en la cara e quant tu lo guardiras haura vergonya e los hulls li vendran en aygua; sapies que es senyall quet ama e quet tem; e si fa lo contrari, es enveios e not presa res. »

La version castillane de ce passage apporte quelques éléments supplémentaires :

« alexandre, quando uieredes el omne que mucho vos cata, et catades le et a verguença de uos, et pareçe en el commo omne que rie sin su grado et commo quel lloran los oios, sabet que uos ama et que uos teme. »¹²⁵

Le signe de l'action d'aimer, cette espèce de contrition, de respect qui se concrétise par des larmes, nous montre bien quelle est la notion d'amour qui se rattache à ces signes. Il ne peut s'agir que d'un amour "ordonné", un amour de dilection, comme celui que l'on trouve dans les situations de pouvoir. N'oublions pas que c'est à Alexandre que le traité s'adresse. Qu'en est-il alors de l'amour charnel? Il est directement associé à la luxure, au « forniçio », ce qui est d'ailleurs une constante dans le *Secretum*.

Dès la petite anecdote au sujet de Philémon et Hippocrate par laquelle commence la partie consacrée à la physiognomonie, l'amour charnel est associé à la luxure. Après avoir vu un portrait d'Hippocrate, Philémon, grand maître dans la science de la "philosomie", selon l'expression de la version catalane¹²⁶, conclut qu'il s'agit d'un être luxurieux. Questionné par ses disciples à ce sujet, Hippocrate est amené à avouer que telle est, en effet, sa nature, mais qu'il a pu la vaincre grâce à la philosophie. Voici l'anecdote qui, d'ailleurs, ne figure pas dans la version castillane éditée par Lloyd Kasten :

« oynt los dexebles del gran filosof <e met->ge Ypocras la fama <del gran> filosof philimon en <na>tures dels homens, solament guardantlos en

¹²⁴ *Secret dels secrets*, fol. 54r.

¹²⁵ *Secrets*, fol. 51v et *Poridat*, p. 63.

¹²⁶ « Sapies alexandre que la pus plasant sciència del mon es de conexer philosomies ço es assaber co/nexer calitats dels homens tan solament guardant en la llur cara » (fol. 50r-v).

la cara, si anaren pintar e deboxar la figura del llur mestre Ypocras en vn pergami e portaren la al gran filosof philiman, e digueren li : “placiat de guardar aquesta figura e la sua disposiçio e vulles nos dir lom de <...> qual es aquesta figura, e la sua natura, ne de quines condicions”. E diu que philimo pres la pintura e guarda be : “del qual es aquesta figura, es hom luxurios, enganador e amador de vy”. Oynt los dexeables de Ypocras aquestes paraules volguerem lo auciore dient : “ho osat!, aquesta figura es del pus digne e millor filosof del mon, Ypocras”. Llavors Philimon, ab bones paraules, pasificals, dient “yo no se si es la figura de Ypocras ho daltre. Vosaltres ma veu demanat dela mia siençia e yos he respost segons aquella”. Llavors los dexeables de Ypocras anaren sen partir dell molt yrats, e quant foren venguts denant llur mestre, Ypocras, digueren li tot lo fet, com hauia mostrada la sua figura a Philimon e ço que Philimon los hauia respost, als quals respos Ypocras : “axi sapiau perçert que tot quant vos ha dit Philimon en res no ha mentit, mes despuix que yo conegui que aquestes coses eren sutzes e de gran vergonya, ordoni la mia natura, car filosofia no es sino detenir se deles coses desonestes”. »¹²⁷

L'anecdote est intéressante parce qu'elle indique que les penchants luxurieux sont inscrits sur le visage de l'homme. Le déterminisme amoureux se doublerait alors d'un déterminisme physique. Cependant, l'exemple d'Hippocrate tend aussi à prouver qu'un tel déterminisme ne saurait être total. En fait, il est possible d'y échapper par la raison, ce qui nous fait retrouver l'idée qui sera avancée par les théoriciens du xv^e siècle, selon laquelle les influences astrales peuvent être contournées par la force de l'intellect humain. Mais quels sont les signes extérieurs de la luxure?

D'abord, sont luxurieux les grands blonds aux yeux bleus : « Fuig donchs de tot hom blau ho masa ros car la sua natura es inclinada a lluxuria e a vicçis ». La version castillane est plus explicite : « sabet que el que es muy alto et muy ruuio, et demas zarco, es sennal de desuergonçado, et de traydor, et de forniçioso et de poco seso »¹²⁸. Il en est de même pour les petites oreilles : « qui aura les orelles masa poques sera hom foll lladre e lluxurios »¹²⁹ (la version castillane s'arrête à la folie). Enfin, dernier signe de tendances luxurieuses, les gros ventres : « qui ha gran ventre es [...] *superbios* amador de lluxuria »¹³⁰.

Il apparaît donc que la luxure est l'image inversée de l'amour. En premier lieu, elle n'est associée qu'à des défauts, alors que l'amour est plutôt associé aux qualités. Les signes de la luxure vont de pair avec l'impudeur, la trahison, la sottise, la folie, la malhonnêteté, la superbe... Ensuite, on la trouve dans les types physiques

¹²⁷ *Secrets*, fols. 50v-51r.

¹²⁸ *Ibid.*, fol. 51v et *Poridat*, p. 62.

¹²⁹ *Secrets*, fol. 53v.

¹³⁰ *Ibid.*, fol. 53v-54r.

directement opposés à ceux de l'amour. L'amour est chez le brun, la luxure chez le blond; l'amour est chez les minces et de taille moyenne, la luxure chez les gros et grands. Dans la perspective moraliste du *Secretum*, on n'envisage l'amour charnel autrement que par cette démesure, associée à tous les vices, de la luxure. Cela signifie aussi que le système de l'apparence se donne aussi les moyens d'une cohérence. Une qualité ou un vice ne sauraient être isolés. En fait, tout physique exprimant l'amour ou la luxure détermine un ensemble de qualités ou de vices afin de composer un portrait moralement et politiquement — Alexandre se doit de connaître et de choisir ses hommes — complet. Ce dont il est question, plus que de dévoiler des aptitudes à aimer ou pas, comme dans le cas des tempéraments selon Martínez de Toledo, c'est bien de déterminer, à partir du physique, quels hommes sont "bons" et quels autres "méchants"; vers quels hommes il faut aller, et quels autres il faut fuir. La physiognomonie, telle qu'elle est conçue dans le traité du pseudo-Aristote est un adjuvant de la vertu éminemment politique de Prudence : savoir prendre le bien et écarter le mal. Pour ce faire, elle définit des types physiques dont on remarque que la "bonté" ou la "méchanceté" sont liées à l'idée vaguement aristotélicienne du juste milieu. Les bons, ceux qui aiment sincèrement et sont ardemment aimés, présentent la caractéristique physique de la médiété : ni trop grands, ni trop petits; ni trop minces, ni trop petits; blancs de visage et noirs de corps... Rien n'y est à l'excès. En revanche, la face vicieuse de l'amour, la luxure, est déterminée par les excès, en supériorité ou infériorité : trop grands, trop clairs, trop gros, ou, au contraire, possédant des parties trop petites, comme les oreilles.

Or il s'agit là d'une constante médiévale de la technique du portrait, dont témoigne, par exemple, la description de la femme. Revenons au *Libro de buen amor*. De même que, comme le dit Don Amor, l'amour exige la « *mesura* », les femmes que l'on doit aimer sont celles qui affectent de la mesure dans leurs formes et proportions : « *Cata muger hermosa, donosa e loçana, / que non sea muy luenga nin otrosí enana* »¹³¹. L'amoureuse beauté de la femme est donc surtout exprimée par la mesure, par l'harmonie, par un jeu de compensations entre le grand et le petit qui élimine autant l'excès que le manque. En revanche, il faut fuir les femmes chez qui ces derniers l'emportent : trop de poils, trop de voix ou des mains trop petites¹³². Si tout est dans la "mesure" on comprend que l'Archiprêtre de Hita développe, dans un passage célèbre, le *topos* de la femme petite (c. 1606-1617). En accord soit avec la culture érotologique arabe, soit avec les idéaux esthétiques de la clergie (voir, par

¹³¹ *Libro de buen amor*, c. 431 a-b, éd. cit., p. 237.

¹³² Cf. le couplet 448, éd. cit., p. 245

exemple, le topique des petits seins), soit avec un thème folklorique universel, Juan Ruiz affirme que la petitesse est ce qui exprime le mieux, chez la femme, les aptitudes érotiques. Le fait que ce passage se trouve si loin, dans le *Buen amor*, des préceptes de Don Amor et de Doña Venus qui n'indiquent d'ailleurs pas l'excellence des petites, peut nous faire penser à une pièce rapportée. L'association "petit sermon"—"petite femme", qui est le détonateur matériel du passage, en accord avec des techniques de la jonglerie médiévale, ne fait qu'accroître le caractère abrupt de la digression. Mais l'aspect qui nous intéresse ici de cet *excursus*, c'est la rubrique de Paradinas qui nous l'indique : "De las propiedades que las dueñas chicas han". Comme l'a très justement remarqué Jeremy Lawrance¹³³, le terme « propiedades » nous renvoie directement au contexte du *savoir*, du discours sur le "système du monde", dans lequel nous sommes placés, celui de l'influence du haut sur le bas. Comme nous le rappelle Jeremy Lawrance, le *Lapidario* du roi Sage précise que la propriété d'un corps, sa *vertu*, vient de l'influence des astres. Or la taille des femmes ne cesse, dans le passage du *Buen amor*, de servir une association entre les femmes et des objets caractérisés par une *vertu*, au sens alphonsin, par exemple, les pierres. Dès lors, la taille de la femme peut être le signe externe de sa *vertu*. Or, cette vertu, dans le cadre érotique du traité de l'archiprêtre, n'est autre que l'*amabilité*, l'aptitude à l'amour. On retrouve donc l'idée que l'apparence extérieure est la marque des "propriétés" de l'objet, c'est-à-dire ce qu'il reçoit des influences cosmiques. La physiognomonie rejoint donc la science des lapidaires, et tous les autres savoirs qui recherchent les vertus cachées dans la configuration externe. De ce fait, la physiognomonie amoureuse peut prendre place au sein de ces savoirs reliant le haut et le bas, le tout et la partie.

Outre la dimension humoristique que contient le passage sur les petites femmes, il nous semble qu'il met bien en évidence cette idée que, en tant que résultat de l'influence de forces qui dépassent l'homme, l'amour, ou plus exactement, la capacité à aimer, peut être comprise comme une "propriété", au sens scientifique, de certains êtres et, de ce fait s'inscrit pleinement dans le système cognitif de l'apparence. D'autres exemples pourraient étoffer cette affirmation. La culture populaire et, tout particulièrement, les dictons et les proverbes, font souvent appel à ces représentations faisant coïncider l'extérieur et l'intérieur des êtres dès lors qu'ils sont "marqués" par un signe distinctif. On s'est longtemps imaginé, et on s'imagine sans doute encore, que le trait physique ne pouvait qu'être le moyen par lequel un trait moral recevait une évidence, comme un stigmaté.

¹³³ Cf. « The Audience of the *Libro de buen amor* », *Comparative Literature* 36-3 (1984), 220-237, p. 228 et ss.

4. Science et superstition : la *philocaptio*

a) La magie amoureuse en Espagne à la fin du Moyen Age

Lorsqu'Enrique de Villena glose un passage de l'*Enéide* dans lequel il est question de la totalité des sciences, il divise les « scibilidades » en deux branches clairement distinctes. Il est des sciences licites et autorisées, et d'autres illicites et défendues. Celles-ci appartiennent toutes à la "magie", la « mágica », qui en est, nous dit Villena, la « tête et la totalité ». La magie se divise à son tour en quatre grandes sciences : « matemática, prestigio, maleficio, encantación ». Concentrons-nous sur l'une d'entre elles, le "maléfice". Quelles sont les sciences qui dépendent de cette dernière? « Mediaría, sopniaria, invocatoria, nigromancia, stricatoria, fibrica, extraria, sortilejo, amatoria, vastatoria »¹³⁴. On aura, bien sûr, remarqué l'avant-dernière, l'« amatoria ». Ainsi, pour Enrique de Villena, il existe bien une science « amatoria » qui fait partie des "maléfices", eux-mêmes subordonnés à la magie. L'existence d'un savoir magique, illicite et défendu, sur l'amour est donc clairement affirmée dans la glose de Villena. Mais c'était aussi une opinion courante partagée par des auteurs venant d'horizons culturels bien différents. L'idée que les procédés magiques, associés aux maléfices, sont spécialement efficaces dans les questions amoureuses est aussi affirmée par Alfonso de Madrigal, dans son exégèse à l'Exode (22, 18) : « per hæc maleficia damna multa proximis inferuntur et præcipue in causa amatoria »¹³⁵. Ainsi, aussi illicite, interdite et nocive fût-elle, la magie sexuelle, la science « amatoria » de Villena, constituait bien aux yeux des uns et des autres un savoir théorique avec des applications réelles.

De ce point de vue, on peut être frappé par les analogies existant entre le problème de la magie et celui de l'astrologie. Dans les deux cas, le caractère licite de ces savoirs est sujet à caution. Car, si pour quelqu'un comme Villena l'astrologie ne figure pas du tout dans la même catégorie de sciences que la magie, puisqu'elle est pour lui tout à fait autorisée et relève de la physique¹³⁶, on a vu que cette science a souvent été, comme en témoignent les législations, intimement liée aux pratiques

¹³⁴ Enrique de Villena, *Traducción y glosas de la Eneida*. Ed. de Pedro Cátedra. Salamanca : BESXV, 1989, gl. 23, vol. I, p. 40.

¹³⁵ Le texte "Qui malefici dicantur" est publié par Pedro Cátedra (*Amor y pedagogía...*, Apénd. 2, p. 191-193).

¹³⁶ Cf. la glose 23, déjà citée.

magiques. D'où vient cette assimilation? D'abord, l'une et l'autre semblent poser les mêmes problèmes d'ordre moral et qu'on a déjà évoqués au sujet de l'astrologie : le rapport au libre arbitre, à la liberté de la volonté humaine. Si, en se servant d'objets et de formules magiques on peut faire aimer quelqu'un, ou au contraire faire en sorte qu'il n'aime plus, n'est-on pas en train d'affirmer la possibilité de maîtriser la volonté de l'homme? Comme pour l'astrologie, les théoriciens doivent sur ce point faire preuve de leurs talents rhétoriques pour préserver l'indépendance du libre arbitre et accepter, en même temps, l'efficacité de certaines pratiques — pas toutes, on va le voir — qui poussent, qui incitent l'homme à aimer ou désaimer, indépendamment de sa volonté. De plus, il est un personnage indispensable pour tout exercice de la magie et de l'astrologie; c'est ce que les théoriciens de la réprobation de la magie ont appelé l'*intermédiaire*. L'intermédiaire est celui qui met en contact des hommes et des forces échappant au contrôle des hommes, c'est celui qui agit soit pour déceler des influences, soit pour les provoquer. Or déceler n'est pas toujours dans un certain sens provoquer? C'est ainsi que l'astrologue, dès lors qu'il essayait de résoudre un cas concret de prédiction, pouvait facilement être associé au magicien qui essayait, lui, de donner une réalité à quelque chose qu'on souhaitait voir se produire. C'est donc le rôle de cet *intermédiaire* qui a permis l'association de ceux qui *pensaient* à un futur donné et ceux qui *voulaient* ce futur. Dans les deux cas, cet intermédiaire péchait par excès de savoir, un savoir — celui sur le futur — dont on pensait qu'il ne devait incomber qu'à la prescience divine. Astrologues et magiciens ont, en effet, ceci en commun de soutirer à l'Eternel quelques pincées de son pouvoir démiurgique, à l'instar du kabbaliste qui retrouve avec son golem l'*emeth* de la formule qui donne la vie.

On ne s'étonnera pas alors de constater que les réactions face à la magie aient été les mêmes que face à l'astrologie. Nous avons évoqué, dans notre chapitre sur l'astrologie, nombre de lois qui tentaient d'interdire les pratiques divinatoires. Les mêmes lois, on l'a déjà remarqué, concernent maintes pratiques magiques. On se souvient du synode d'Alcala, de 1335, interdisant l'exercice des arts de magie, les sortilèges et les enchantements, et la loi de Fernando de Antequera et Doña Catalina, de 1410, qui étendait la peine de mort aux crimes issus de la magie. Mais quelle magie? Principalement « in causa amatoria » : « encantamientos y hechizos, ligamentos de casados, cercos mágicos... »¹³⁷. On peut donc penser que c'est en vertu de cette loi que prit fin la sensationnelle carrière professionnelle de la mère de Pármene dans *La Célestine*. Elle était, d'ailleurs, encore en vigueur à l'époque de

¹³⁷ Cf. Ana VIAN HERRERO, « El pensamiento mágico en *Celestina*, instrumento de lid o contienda », *Celestinesca* 14, n°2 (1990), 41-91, p. 79.

Rojas. Les papes, par exemple Eugène IV en 1437, allaient reproduire une législation semblable. Aussi, les législations interdisant les pratiques de la magie étaient directement axées sur les maléfices de l'« amatoria », selon la classification de Villena, c'est-à-dire le recours à la magie pour provoquer ou, au contraire, faire disparaître, l'amour.

C'est tout à fait dans ce sens qu'est rédigée la loi II du titre XXIV de la septième Partida du roi Sage, dont le titre nous indique déjà l'orientation qu'Alphonse donne au problème juridique posé par la magie : « LEY II. “De los que escantan los espíritus malos o facen imagines o otros fechizos o dan yerbas para enamoramiento de los homes et de las mugeres” ». Pour le législateur, le problème de la magie, qu'il associe à la nécromancie, a, certes, une dimension religieuse (« ...pesa a Dios »), mais elle est secondaire par rapport à sa dimension sociale. La magie est socialement nuisible parce qu'elle conduit le sujet à la maladie, la folie voire la mort :

« Nigromancia dicen en latin a un saber estraño que es para escantar los espíritus malos. Et porque de los homes que se trabajan a facer esto viene muy grant daño a la tierra et señaladamente a los que los creen et les demandan alguna cosa en esta razon, acaesciendoles muchas ocasiones por el espanto que reciben andando de noche buscando estas cosas atales en los lugares estraños, de manera que algunos dellos mueren, o fincan locos o demuniados; por ende defendemos que ninguno non sea osado de trabajarse de usar tal nemiga como esta, porque es cosa que pesa a Dios et viene ende muy grant daño a los homes. »

Cette dimension sociale est encore plus manifeste dans le cas précis de la *philocaptio*, qu'elle passe par des incantations ou par des potions, les fameux philtres amoureux, dont le législateur sait sans doute par expérience qu'ils étaient non seulement inefficaces « in causa amatoria », mais aussi susceptibles de provoquer toute sorte de maux physiques :

« Otrósí defendemos que ninguno non sea osado de facer imagines de cera, nin de metal nin de otros fechizos malos para enamorar los homes con las mugeres, nin para partir el amor que algunos hobiesen entre sí. Et aun defendemos que ninguno non sea osado de dar yerbas nin brebaje a home o a muger por razon de enamoramiento, porque acaesce a las vegadas que destos brebages atales vienen a muerte los que los toman, o han muy grandes enfermedades de que fincan ocasionados para siempre. »

Alphonse X se montre d'une grande sévérité à l'égard de ces derniers puisque, comme le confirmera aussi la loi de 1410, la peine pour ces pratiques n'est autre que la mort. L'établissement des peines nous renseigne, d'ailleurs, sur l'orientation éminemment sociale que donne le roi Sage au problème des pratiques magiques. Car, si la peine de mort est bel et bien réservée à ceux qui essaient de susciter l'amour ou son contraire, ce châtement ne s'applique aucunement à ceux qui se servent de la

magie à d'autres fins, « con buena entencion », précise Alphonse X, c'est-à-dire dans le but du salut public. Ces bonnes intentions sont l'exorcisme et la provocation de l'amour chez les couples mariés mal avenus. Ceux qui permettent de telles choses ne doivent pas être punis mais bien plutôt récompensés :

« ...los que ficiesen encantamientos o otras cosas con buena entencion, asi como para sacar demonios de los cuerpos de los homes, o para deslegar a los que fuesen marido et muger que non pudiesen convenir en uno... non debe haber pena, ante decimos que deben rescebir galardón por ello. »¹³⁸

Il est donc un terrain d'application de la magie, même dans son versant amoureux, utile à la société. L'utilité de l'exorcisme semble aller de soi. Mais, arrêtons-nous sur le deuxième aspect, les mariages non avenus. La phrase contient une légère ambiguïté. Alphonse X commence par utiliser le terme « deslegar » qui fait référence à une contre-pratique magique. Cela signifierait que des magiciens peuvent être mis au service de la société pour contrecarrer les effets pernicioeux d'autres magiciens mal intentionnés. « Deslegar » est, en effet, le contraire des « ligamientos », les fameuses *ligaturæ* et *suspensiones* des traités médiévaux de magie, bien connus déjà à l'époque du roi Sage, c'est-à-dire le fait de rendre quelqu'un inapte à connaître charnellement une autre personne en particulier, procédé qu'Ambroise Paré appellera « nouer l'aiguillette » (i.e. la braguette), alors que « dénouer l'aiguillette » (le « deslegar » d'Alphonse) permet de retourner à la normale¹³⁹. Notons que cette partie de la magie amoureuse est celle qui se développera le plus, par exemple en France, y compris à l'époque de Louis XIV, où des sorcières "officielles" de la Cour, comme La Voisin, ne sauront comment satisfaire tant de demandes de noueries d'aiguillette, de la part de courtisanes envieuses et de courtisans jaloux¹⁴⁰. Cependant, la suite de la phrase d'Alphonse nous met sur le chemin d'une autre interprétation. Il est question de « marido et muger que non pudiesen convenir en uno ». Là il ne s'agit plus de pratiques magiques, mais bien d'une réalité sociale qui est, d'ailleurs, explicitée dans les lois de la deuxième Partida au sujet des mariages et des divorces. Lorsque les couples ne peuvent « convenir en uno » à tel point que la dette conjugale ne saurait être réglée par aucune des parties, le divorce est juridiquement possible. En effet, un mariage n'est tout à fait légal que s'il est consommé. Or le but social de cette institution est bien de former la cellule économique et sociale de la famille, mais

¹³⁸ Toutes les citations des *Partidas* (VII, XXIV, II) sont tirées de l'édition, déjà citée, de la Real Academia.

¹³⁹ Cf. Ambroise Paré, *De la génération de l'homme* (1573), in *Oeuvres complètes d'Ambroise Paré, revues et collationnées sur toutes les éditions*. Paris : J.B. Baillière, 1840.

¹⁴⁰ Cf. ALEXANDRIAN, *Histoire de la philosophie occulte*. Paris : Segheers, 1983, ch. 8, "La magie sexuelle".

aussi de faire croître et multiplier les membres du royaume par lesquels est assuré le bien-être social. Ainsi, les pratiques magiques, dès lors qu'elles peuvent stimuler la procréation dans les couples mariés, sont réincorporées à l'espace économique et de production de bien de la société. Voilà quelque chose qui peut nous surprendre si l'on songe à la situation de la magie au XV^e siècle et, *a fortiori*, au XVI^e, quand elle fera l'objet des persécutions de l'Inquisition.

Circulaient en Espagne les principaux manuels de magie du Moyen Age, comme le *Clavicula Salomonis*, cité, d'ailleurs par Nicolas Eimeric dans son *Directorium*, le *De Arte notoria* ou le *Semiphoras*. Certains même sont de facture espagnole, comme le *Livre de Raziel* rédigé par le juif aragonais Abraham ben Samuel Abulafia, dans la dernière moitié du XIII^e siècle¹⁴¹. A la même époque, des savants à l'autorité incontestable font état de différents maléfices amoureux, comme Arnaud de Villeneuve dont les *Remedia contra maleficia* présentent des exemples fort intéressants de magie sexuelle. Il en est de même avec le scolastique portugais Pierre d'Espagne (Petrus Hispanus), le futur pape Jean XXI, qui rédigea un *Thesaurus pauperum*, fort connu aux XIV^e et XV^e siècles, dans lequel, sous couvert de discours médical, on trouve de longues listes de philtres amoureux et autres recettes d'aphrodisiaques. Menéndez y Pelayo fait référence à un ouvrage catalan dans lequel il serait longuement question de déterminisme astral, de magie, de philtres amoureux et d'autres pratiques magiques comme l'obtention de la pluie par les maléfices, intitulé *Llibre de Poridat* et qui se trouverait, d'après l'érudit espagnol, à la Bibliothèque Barberina de Rome¹⁴². On retrouve quelque allusion aux pratiques de "noueries" et "dénoueries" d'aiguillette dans le *Conde Lucanor* de Don Juan Manuel (Cf. "Lo que contescio a vna falsa veguina", ex. XLII). Bien plus nombreuses sont, évidemment, les références à ces pratiques dans le *Libro de buen amor* (voir les « fadas », « estornudos », « aojamientos », « filtros » et « encantos amatorios » de Trotaconventos).

Au XV^e siècle, on assiste en Espagne à un grand développement de la magie, même dans les milieux les plus savants, comme le montre le cas de Villena. A la fin du Moyen Age, la sorcière trouve sa place, bien que contestée, au sein de la société, comme le suggère Julio Caro Baroja, peut-être avec un peu trop d'emphase : « la

¹⁴¹ Cf. Peter Russell, « La magia, tema integral de *La Celestina* », in *Temas de La Celestina*, Barcelona : Ariel, 1978, 241-276, p. 250.

¹⁴² Cf. M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos*, II, p. 418 et ss. Nous n'avons pas trouvé les traces de ce manuscrit qui ne figure pas dans la première édition du *B.O.O.C.T.* de Beatrice JORGENSEN CONCHEFF (Madison, 1985).

hechicera sube al castillo del noble, al palacio del obispo, al alcázar del rey »¹⁴³. La preuve de cet intérêt se trouve peut-être dans le fait que Lope de Barrientos, après avoir "dirigé" l'expurgation de la bibliothèque de Villena, rédige vers le milieu du siècle quelques traités de magie, dont *l'Arte de la magia*¹⁴⁴, qu'il dédie à Jean II. Sous le règne d'Henri IV, la magie se développe en Biscaye et, à l'époque des Rois Catholiques, à Amboto¹⁴⁵. Cela implique que le problème de la magie est abordé d'une manière de plus en plus critique et "scientifique". C'est ainsi qu'au début du XVI^e siècle voient le jour certains traités "doctes" au sujet de la magie tels que le *Tratado de las supersticiones y hechicerías* de Fray Martín de Castañega¹⁴⁶ et, surtout, la *Reprobación de las Supersticiones y Hechicerías*, du Maestro Pedro Ciruelo¹⁴⁷, publié en 1530 et sans doute même avant, selon Peter Russell¹⁴⁸.

Pendant les derniers siècles du Moyen Age, deux villes ont été particulièrement sensibles aux questions de magie, Tolède et Salamanque. Cette réputation nécromancienne des deux villes castillanes est clairement exprimée par Bernard Basin dans son *Tractatus exquisitissimus de magicis artibus et magorum maleficiis* (1483)¹⁴⁹ :

« ex quibus simul cum optima illius regni pollicia infero quod nec apud Toletum nec apud Salamanticam aut quamlibet aliam Hesperie partem hac tempestate magice artes tollerantur »¹⁵⁰

Les affirmations de Basin sont confirmées par le Maestro Pedro Ciruelo dans la *Reprobación*. Dans le passé (« en tiempos pasados »), précise-t-il, on pratiquait la nécromancie, surtout à Tolède et à Salamanque, « mayormente en Toledo y en Salamanca »¹⁵¹. Selon Ana Vian Herrero¹⁵², on peut attribuer la présence de la magie

¹⁴³ Cité par A. VIAN HERRERO, art. cit., p. 79.

¹⁴⁴ Connu aussi sous le titre *Tratado de la divinança e sus especies que son las especies de la arte magica*, ou bien *Tratado de las especies de adivinanzas*. Sont conservés de nombreux manuscrits en Espagne : Escorial (h-III-13), Madrid BN (6401 et 8113) et Salamanque BU (2096). D'autres manuscrits se trouvent à Londres BL et à Boston PL.

¹⁴⁵ Cf. Ana VIAN HERRERO, art. cit., p. 79.

¹⁴⁶ Ed. d'A. de AMEZUA. Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.

¹⁴⁷ Ce traité a été édité dans la *Colección de joyas bibliográficas* (VII), Madrid : 1952.

¹⁴⁸ Cf. Peter RUSSELL, « La magia, tema integral... », art. cit.

¹⁴⁹ Comme le rappelle Pedro CATEDRA, l'oeuvre de Basin fait partie du *corpus* qui accompagne souvent le *Malleus maleficarum*. Cf. *Amor y pedagogía...*, p. 90.

¹⁵⁰ Cité par Peter RUSSELL, art. cit., p. 251.

¹⁵¹ Cité aussi par Peter Russell, *loc. cit.*

¹⁵² Cf. A. VIAN HERRERO, art. cit. p. 79 et ss.

dans la ville de Tolède à l'influence juive¹⁵³. Quant à Salamanque, l'histoire de la ville a souvent été entourée de légendes et d'anecdotes en rapport avec la pratique de la magie, la plus célèbre étant celle de « la cueva de Salamanca ».

Mais, à la fin du Moyen Age, l'intérêt à Salamanque pour ces pratiques peut sans doute s'expliquer par l'essor de l'Université et sa population étudiante. On touche là une question dont Pedro Cátedra a rappelé l'importance¹⁵⁴, qui est l'intime rapport entre le recours aux procédés magiques « *præcipue in causa amatoria* » et la culture universitaire. On peut supposer que, dans les milieux des étudiants de Salamanque, composés de jeunes hommes aisés, cultivés et avides d'amour, le recours aux magiciens, voire aux "sorcières" telles que la fameuse Claudina de *La Célestine*, dans l'espoir de mieux réussir dans leurs aventures galantes, était monnaie courante au xv^e siècle. C'est, en tout cas ce que l'on peut déduire des affirmations de Fray Martín de Castañega, dans son *Tratado de las supersticiones y hechicerías* : « tales tentaciones y supersticiones [...] cada día aconteçe [...] entre mançebos estudiantes »¹⁵⁵. Mais cette intimité entre la magie et la culture universitaire est aussi la marque d'un savoir déterminé. Le Tostado, par exemple, fait référence à la *philocaptio* dans un texte que nous avons déjà évoqué. Les exemples qu'il en donne incorporent, entre autres, des références aux *Bucoliques* de Virgile qui nous conduisent à penser que le *savoir* sur la magie ne relevait pas uniquement du contact des étudiants avec les traditions populaires qu'une population marginale était prête à mettre, moyennant pécule, au service des jeunes amoureux, mais aussi d'une ouverture sur la culture classique et scientifique, dans l'esprit des intérêts de Villena. Ainsi, nombreux devaient être au sein de l'Université ceux qui voyaient dans l'« amatoria », au sens de Villena, une vraie "science", aussi illicite et défendue fût-elle. Cette considération ne pouvait que s'accompagner de ce raffermissement des pratiques magiques que décrit Caro Baroja à partir duquel se met en place une polémique au sujet de la vérité de tels procédés appliqués à l'amour. Nous allons voir comment les attitudes face aux maléfices de l'« amatoria » sont fort diverses parmi les intellectuels de l'époque.

Les termes de la polémique vont, en outre s'exacerber, vers la fin du siècle et le début du siècle suivant avec l'apparition de l'Inquisition. On remarque alors une prolifération de textes contre ces pratiques qui seront considérées soit comme de

¹⁵³ Au sujet de l'école de magie tolédane, voir FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. « La escuela de nigromancia de Toledo », *Anuario de estudios medievales* 13 (1983), p. 205-68.

¹⁵⁴ Cf. *Amor y pedagogía...*, p. 87 et ss.

¹⁵⁵ *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, éd. cit., p. 20. Cité par Pedro Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 88.

vaines superstitions sans fondement, soit comme des hérésies condamnables. Le grand intérêt pour nous de ces textes, souvent postérieurs à notre période, est qu'afin d'examiner le degré d'hérésie qu'une telle "science" contenait, ils ont ramassé, classé et systématisé des pratiques diffuses et constituent ainsi le meilleur témoignage de la manière dont la *philocaptio* pouvait être pratiquée dans des villes comme Salamanque au XV^e siècle. Il nous faut donc maintenant examiner les principes de cette magie dans son rapport à la « *causa amatoria* ».

b) Les principes de la *philocaptio*

Pourquoi la *philocaptio* est-elle si importante au sein des pratiques magiques? Indépendamment du fait que son objet pouvait intéresser un plus grand nombre, puisque sont par exemple plus nombreux ceux qui veulent aimer que ceux qui cherchent à ressusciter les morts, cette importance tient à un fait d'ordre théorique. On se souvient que le Tostado précise, dans son exégèse à l'Exode, que les maléfices sont surtout efficaces et nocifs dans la "cause amoureuse". On sait maintenant que, dans l'esprit du madrigalais, cela signifie la satisfaction des désirs sexuels. Or si la magie est spécialement active dans ce domaine, c'est parce qu'on pensait, à l'époque, que Dieu accordait au diable des pouvoirs plus larges pour tout ce qui concernait les actes vénériens. Cette idée est aussi évoquée comme le rappelle Peter Russell dans le *Malleus maleficarum*, le marteau des sorcières, des inquisiteurs allemands Jacob Sprenger et Henry Institor, publié en 1484. Ainsi il apparaît que la magie amoureuse est avant tout une "magie sexuelle". En ce sens, les pratiques magiques relèvent d'une plus grande gravité que celle des discours sur l'astrologie. Comme on l'a vu, le déterminisme astral laisse une place à la simple union des cœurs, comme l'évoque Torroella, en songeant à la *concordia* astrale. En revanche, la *philocaptio* n'a d'autre but que de produire chez la "victime" du maléfice une ardente, une irrésistible passion libidinale directement focalisée sur une personne. De ce fait, elle produit une forme de possession diabolique qui, en accord avec des représentations ancestrales, est intimement liée à la sexualité. La *philocaptio* revient à jouer avec le *dæmon fornicationis*, afin de diriger, de canaliser, sa force en introduisant dans l'âme et dans le corps d'une personne un prurit sexuel que la volonté et l'intellect ne sauraient maîtriser. Il suffit de relire les pages de *La Célestine* dans lesquelles Mélibée évoque sa soudaine passion — le feu intérieur, les morsures de serpents... — pour retrouver

exactement les termes avec lesquels les Inquisiteurs espéraient que soient avoués des rapports sexuels avec le Malin, voire des possessions diaboliques¹⁵⁶.

Comment produit-on cette passion vénérienne? Le Tostado précise, dans le texte cité sur l'Exode, l'essentiel du mécanisme :

« Secundo quia per hæc maleficia damna multa proximis inferuntur et præcipue in causa amatoria, nam notum est nec quisquam hoc negare poterit quod maleficia sive dæmonum conuocationes aut effigies quædam et similia, de quibus non est per singula dicendum, animos inflamment et crucient. Et hoc modo utebantur gentiles in maleficiis provocantes aliquos ad amorem, imo potius ad insaniam quibusdam carminibus et apparatus superstitionum. »¹⁵⁷

Si l'on suit donc la méthode des *gentiles*, il nous faut donc d'un côté une invocation magique, voire diabolique, en bonne et due forme (« quibusdam carminibus ») et un "appareil" superstitieux, c'est-à-dire certains objets, comme par exemple des "figures", qui sont le support de l'incantation, parfois même le substrat matériel dans lequel se loge la présence du Malin. Du point de vue des personnes, il nous faut l'agent du sortilège, les « malefici » du Tostado, l'amant et la "victime", le destinataire du sort qu'il faut provoquer « ad amorem, imo potius ad insaniam ». Par des formules magiques et des objets, le magicien peut mettre en rapport les deux personnes que la passion doit relier. *L'apparatus superstitionum* peut être de multiples manières, « ...nóminas o signos mágicos a saber papeles o pergaminos donde se escribían números, fórmulas y oraciones sin sentido... », selon Ana Vian Herrero¹⁵⁸. Cette dernière précise, en songeant au « hilado », au « cordón » et à la « cadena » qui apparaissent dans *La Célestine*, que les pouvoirs magiques des objets dépendent de deux lois, la loi de similitude —la sympathie — ou la loi de contamination. Les choses qui ont été en contact peuvent déployer une magie "homéopathique" ou "initiative". Quant aux objets qui n'ont pas été en contact "physique" avec les deux personnes, on essaie de recréer la relation par le biais de la représentation. C'est le cas des figures qui vont symboliser la personne ou bien des portraits¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cf. ALEXANDRIAN, *Histoire de la philosophie occulte*, éd. cit., ch. 8, "La magie sexuelle", "L'ensorcellement et la possession", p. 347 et ss.

¹⁵⁷ "Qui malefici dicantur", éd. P. Catedra, *Amor y pedagogía...*, p. 191.

¹⁵⁸ Art. cit., p. 57.

¹⁵⁹ La plupart de ces pratiques ont traversé les siècles. Elles sont encore couramment utilisées, de nos jours, par les "sorcières de l'amour" dans les pays d'Amérique Latine où maints magazines populaires disposent d'un courrier des lecteurs au titre évocateur de « La bruja del amor » et qui développe des conseils de magie sympathique pour éviter les infidélités des maris ou susciter l'amour d'un fiancé récalcitrant. La presse espagnole a aussi mis l'accent, ces derniers temps, sur le recours, dans la haute

Il est aussi une autre forme d'*apparatus superstitionum* avec lequel on peut réaliser des maléfices amoureux. Ce sont des objets ou des produits de la nature auxquels on prête des vertus ou des qualités magiques. D'ailleurs, tout "laboratoire" de magicien qui se respecte se doit de les posséder puisqu'ils sont aussi les adjuvants des sortilèges dans lesquels on utilise des objets par contact. Ces produits naturels, qui peuvent aujourd'hui nous faire sourire et qui se trouvent dans le "laboratoire" de Célestine, sont examinés par Arnaud de Villeneuve qui ne semble pas remettre en cause leur efficacité. Les *Remedia contra maleficia* proposent une série de remèdes contre ces maléfices "naturels", aussi bien pour provoquer l'amour que pour l'empêcher, ce qui revient à présupposer l'effectivité de leur influence :

« Maleficiorum... quædam de animatis fiunt, ut testiculi galli suppositi lecto cum sanguine efficiunt ne coeant in lecto jacentes : quædam de characteribus scriptis cum sanguine vespertilionis : quædam vero de terræ nascentibus, unde si nux vel glans separetur, quarum medietas ex una parte viæ ponatur et alia ex alia parte, ex qua sponsus et sponsa debent rvenire : sunt alia quæ de granis fabarum conficiuntur, quæ nec aqua calida mollificantur, nec igne coquantur : quod maleficium est pessimum, si quatuor illorum vel tres sub lecto vel in via vel supra ostium vel circa ponantur. Sunt etiam alia quæ fiunt metallica, quæ fiunt ex ferro vel plumbo et ferro : sed quæ fiunt ex acu, qua mortui vel mortuæ suuntur in sudariis. »¹⁶⁰

Pour défaire un tel maléfice, Arnaud précise que les époux doivent réunir les bouts éparpillés de noix, en enlevant la coque de la noix et en la mangeant. Il n'est pas inutile de changer de maison, ou bien d'arroser les murs de la maison avec du sang de chien. Il convient aussi, dans ces cas-là, de porter sur soi un coeur de vautour et d'accrocher une clochette sur la porte d'entrée du domicile conjugal. On ne sera pas étonné, après de telles affirmations, que Francisco Peña traite Arnaud d'alchimiste, d'hérétique et de démonolâtre¹⁶¹.

Il apparaît que les pratiques de *philocaptio* présupposent donc une valeur symbolique accordée à certains objets et à certains produits naturels. L'idée n'est pas si éloignée des considérations de certains médecins qui prôneront une forme naturelle de *philocaptio* par le biais de certains aliments dont les propriétés aphrodisiaques supposées ne sont pas si éloignées des adjuvants magiques. La preuve en est qu'on les retrouve dans les régimes des médecins ainsi que dans les laboratoires des

société, à de telles pratiques. Cf. le dossier de R. DELGADO et C. INZA, « Enamorados y engañados buscan en los brujos solución a sus problemas », *Tribuna*, IV, n°203, 9-15 mars 1992, p. 18-21.

¹⁶⁰ Le texte est cité par M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, II, p. 418 et ss.

¹⁶¹ Cf. *Directorium inquisitorum*, II, F, 29, xvi. Ed. de L. SALA-MOLINS, *Le manuel des inquisiteurs*. Paris—La Haye : Mouton, 1973, p. 141.

nécromants. Des produits tels que la graine de roquette ou le satyrion sont de bons exemples du flou existant dans les limites entre la magie et une certaine conception de la médecine. On les rencontre dans les différents régimes aphrodisiaques de l'auteur du *Speculum al foder*, dont nous nous occuperons plus loin, mais on les retrouve encore dans le *Thrésor des remèdes secrets pour les maladies des femmes* (Paris, 1535) de Jean Liébault ou le *De la génération de l'homme* (1573) d'Ambroise Paré, à côté d'autres ingrédients : des testicules de renard, de la langue d'oie, de la verge de taureau desséchée et une infinité d'autres qu'il serait plaisant mais trop long d'énumérer.

La *philocaptio* pose cependant des problèmes d'ordre théorique que les inquisiteurs ne manquent pas de relever. Si le maléfice produit effectivement, avec la participation du diable, un effet sur la "victime" et la pousse à aimer, cela revient à accepter l'idée que le diable peut pénétrer dans l'âme humaine puisque c'est là que se trouvent amour et haine. La question, comme nous le rappelle Pedro Cátedra qui analyse le passage, est abordée par Jean Nider dans son *Formicarius*, achevé vers 1435 et recueilli dans le *Malleus maleficarum*¹⁶². Il y est répondu dans des termes qui nous rappellent les considérations du Tostado sur l'astrologie. De même que l'influence astrale s'exerce sur la *fantasia* mais pas sur la volonté et l'entendement, le diable n'a de prise que sur les facultés de l'âme « *alligatas corpori* » et ne peut donc aucunement atteindre les facultés séparées, telles que volonté et entendement. Mais la question permet à l'auteur de préciser les différents degrés de *philocaptio* qui sont, comme nous le dit Pedro Cátedra, au nombre de trois: la vision de la beauté féminine — que nous connaissons bien —, la tentation diabolique, qui se manifeste par les mauvaises pensées, et le maléfice proprement dit réalisé par un magicien et avec la participation directe du diable¹⁶³. C'est donc le troisième qui nous intéresse. Comment agit le démon? « *In potentiam imaginativam, in phantasiam et in generativam* »¹⁶⁴, ce qui nous rappelle étrangement le déterminisme amoureux, tout particulièrement celui auquel était soumis Samson selon le Tostado. Là aussi l'influence peut se faire « *turbando aestimationem et imaginationem, qua reddit mulierem exosam, quia potest in imaginationem exprimere* ». Le "philocapté" peut donc agir en amoureux *hereos*, obsédé, et au jugement troublé : « *quisquis amat ranam...* ».

¹⁶² Cf. Pedro Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 90.

¹⁶³ Les trois degrés de *philocaptio* selon Nider sont les suivants : 1. *Aliquando ex sola incantela oculorum*, 2. *aliquando ex tentatione dæmonum tantum*, 3. *aliquando ex maleficio necromanticorum similiter et dæmonum*. Cf. P. Cátedra, *ibid.*, p. 91.

¹⁶⁴ *Id.*

L'autre grand problème théorique que pose la *philocaptio* est celui de son caractère "hérétique". En effet, en dépit de ce que l'on pourrait penser à première vue, l'invocation du diable pour la *philocaptio* ne constituait pas en elle-même, pour la plupart des inquisiteurs, un crime contre la foi, passible d'inquisitorial procès. Son degré d'hérésie dépend du degré de participation du diable dans l'invocation. C'est ainsi que l'entend Francisco Peña, commentateur du *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eimeric, qui défend l'idée d'une hérésie graduelle :

« Il est aussi très fréquent que les amants, agités par la force du désir, enjoignent le démon de plier la volonté de celui qu'ils aiment pour l'accomplissement de l'oeuvre de la chair. L'opinion courante veut que, dans la plupart de ces cas, cette invocation ne soit pas réellement hérétique, puisque le diable est alors invoqué pour qu'il fasse ce qu'il a justement à faire : pour qu'il tente. Toutefois, on examinera de très près dans quels termes une telle invocation a été faite. Elle aura été faite en des termes impératifs (comme je t'ordonne, je te contrains, je te somme, etc.) ou déprécatifs (comme : je t'en supplie, je t'en prie, etc.) : il n'y a pas d'hérésie manifeste s'il n'y a pas d'utilisation de formule impérative, mais il y en a dans l'utilisation des termes déprécatifs, car la prière implique adoration. »¹⁶⁵

Le plus important est le degré d'« asservissement » au diable dont témoigne le magicien. La simple invocation n'est donc pas hérétique. Mais si le magicien prononce des vœux, des promesses, s'engage auprès du diable, fait véritablement un "pacte" avec lui, témoigne d'un culte de latrie; alors, il se rend aux yeux des inquisiteurs absolument hérétique. C'est, d'ailleurs, ainsi qu'on peut comprendre les "menaces" de Célestine au diable dans son fameux « conjuro » de l'acte III. Elles expriment, avec — pour reprendre la terminologie de l'inquisiteur — des termes "impératifs" et non pas "déprécatifs", ce qui serait une indépendance de Célestine : elle ne se dit pas la servante du diable mais uniquement sa « cliëntula ». Bref, elle ne vénère pas le diable; elle l'utilise, ce qui ne la sauve peut-être pas de la « picota », mais assurément du bûcher. La preuve en est que les lecteurs "savants" de *La Célestine* ont interprété le « conjuro » dans ce sens. En effet, pour l'auteur de *La Célestine commentée*, le « conjuro » de Célestine n'est pas hérétique¹⁶⁶. Il pourrait, cependant, être classé parmi les maléfices hérétiques, selon les distinctions de Jean Nider : quand on attribue à un objet banal qui n'a aucune signification magique (par

¹⁶⁵ *Directorium inquisitorum*. Ed. de L. SALA-MOLINS, *Le manuel des inquisiteurs*. Paris—La Haye : Mouton, 1973, I, B, 16, XVI, p. 71. Le texte est, en partie, cité par Pedro Cátedra (*Amor y pedagogía...*, p. 90) : « Est altera difficultas etiam valde frequens: sæpe enim amantes stimulis libidinis agitati dæmones invocant, ut illi flectant animus illius quam amant, in amorem turpem. Et communis opinio est talem invocationem non sapere manifestam hæresim, quia demon tunc invocatur ad il quod sibi competit, quod est tentare. ».

¹⁶⁶ Cf. Peter RUSSELL, art. cit., p. 261.

exemple, le fameux « hilado ») un pouvoir spécial et contraire à la nature, on a la preuve d'une action directe du Malin.

En marge de ces considérations théoriques, nous voudrions faire remarquer que la *philocaptio* semble se produire, dans les *exempla* que nous avons pu voir, dans des situations bien particulières. Pourquoi recourt-on à la magie sexuelle au lieu de chercher à séduire par les moyens que toute une tradition littéraire s'est chargée de diffuser? En fait la *philocaptio* s'apparente souvent à un dernier recours qui présuppose l'impossibilité d'une séduction directe ou de la promesse de mariage. Cette impossibilité se manifeste dans des situations d'inégalité sociale entre l'amant et l'objet de son amour. C'est le cas d'un des miracles des *Cantigas* d'Alphonse X (la 125 pour être précis), mais aussi et surtout d'un *exemplum* que rapporte Clemente Sánchez de Vercial dans son *Libro de los exemplos por a.b.c.* Il s'agit de l'exemple 23 où un jeune serviteur voulant obtenir les faveurs de la fille de son maître se sert d'un « encantador maléfico » (on retrouve le *maléfique* dont parlera le Tostado) qui réalisera un pacte avec le diable rendant la jeune fille folle et prête à réaliser un honteux mariage, jusqu'à la providentielle intervention de Saint Basile qui brise, en déchirant symboliquement la lettre, le pacte diabolique¹⁶⁷. Le rapport entre le recours à la *philocaptio* et l'inégalité sociale des amants serait, d'ailleurs, une nouvelle piste pour comprendre les personnages de Calixte et Mélibée dans *La Célestine*. En effet, la question de leur inégalité sociale a fait l'objet de multiples controverses. Elle s'appuie d'abord sur la lecture qui a été faite des personnages, par exemple dans l'« argumento » général. Calixte serait d'une noblesse moyenne, alors que Mélibée appartiendrait à la très haute noblesse¹⁶⁸. De même, la réplique de Mélibée à Calixte, dans la première scène de la *comédie*, peut être comprise comme une référence à leur différence de statut. Fins connaisseurs l'un et l'autre des dialogues du *De Amore* d'André, si Calixte parle à Mélibée comme à une femme de rang inférieur, Mélibée riposte en répondant à Calixte comme une grande dame qu'un homme de la classe moyenne a osé courtiser : « ... de ingenio de tal hombre como tú haver de salir para se perder en la virtud de tal muger como yo. ¡Vete, vete de ay, torpe...! »¹⁶⁹. On a, d'ailleurs, tiré argument de ces apparentes différences de statut pour expliquer que

¹⁶⁷ Cf. *Libro de los exemplos por a.b.c.* Ed. de J. KELLER. Madrid : C.S.I.C., 1961, p. 43-46. L'exemple est cité par P. Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 96.

¹⁶⁸ « Calisto fue de noble linaje [...], de estado mediano. Fue preso en el amor de Melibea, muger moça muy generosa, de alta y serenissima sangre, sublimada en próspero estado... » (*C. o T. de Calisto y Melibea*. Ed. de Peter RUSSELL. Madrid : Castalia, 1991, p. 207).

¹⁶⁹ *T. o C. de Calisto y Melibea*, éd. cit., p. 213. Cf. *De Amore*, I, VI, B : « Quis ergo tu es, qui tam antiqua conaris temerare statuta et sub amoris commento maiorum præcepta subvertere tuique generis tanta niteris præsumptione metas excedere » (éd. d'I. CREIXELL, éd. cit., p. 94).

l'amour des personnages n'aurait jamais pu aboutir par des voies "légales", comme le mariage. Quand même Calixte n'aurait pas été cet être "inapte à l'action", selon le mot de María Rosa Lida, il lui aurait sans doute été impossible d'obtenir l'amour de Mélibée. D'où les grands moyens, c'est-à-dire la *philocaptio*, seul remède vraiment efficace contre les amours impossibles.

Mais l'exemple de Sánchez de Vercial comme celui de l'amour de Mélibée met aussi en évidence ce qui a dû passer pour une des caractéristiques de l'amour produit par la *philocaptio*. Et en ce sens toutes les manifestations de la *philocaptio* qui nous sont rapportées par les auteurs semblent coïncider. L'amour issu de la magie débouche sur la *lupinositas*, c'est-à-dire la totale aliénation du personnage dans une complète folie amoureuse dont le terme n'est souvent autre que la mort, à moins qu'une providentielle intercession du Ciel ne mette fin à la furie amoureuse du personnage. Tel est le cas, par exemple, du miracle de saint Hilarion par lequel le Tostado illustre ses idées sur la *philocaptio*¹⁷⁰. L'amour que provoque la *philocaptio* est même plus fort que l'*amor hereos*, puisque ce dernier relève d'un appétit conscient à son stade paroxystique alors que la *philocaptio* met en place une véritable aliénation, un appétit inconscient, involontaire, et par conséquent absolument dément. Cela est peut-être moins visible dans le récit de saint Hilarion que nous rapporte le Tostado, puisque la jeune fille est encore à même de *dire* son mal. C'est, en revanche, dans *La Célestine* que sont tirées toutes les conséquences de la folie qu'instaure la *philocaptio*. Mélibée ne "comprend" son amour qu'à la suite de la sommaire psychanalyse à laquelle la soumet Célestine dans un dialogue de l'acte X, entièrement placé dans le champ lexical de la médecine pour évoquer la passion de Mélibée comme une terrible maladie. La *philocaptio* implique donc une conception de l'amour, comme le souligne Ana Vian Herrero :

« el amor es sufrimiento, alienación y liberación a la vez, pasión individual, goce y sensualidad tan exaltados que se prefiere — en el caso de Melibea —

¹⁷⁰ « Aliud quoque scribit Hieronymus in libris *De vitis Patrum*, in vita beati Hilarionis, fuisse quendam iuvenem qui in amorem cujusdam virginis in Gazensi territorio deperiret, cumque tactu et iocis atque amatoriiis nutibus, vocibus, sibilisque, quæ perituræ virginitatis solent esse principia, nihil in hujuscemodi profecisset, perrexit Memphin civitatem studiorum uberrimam, ut, confesso vulnere suo, magicis artibus armatus veniret ad virginem. Igitur post annum edoctus a Scolapii vatibus, non remendiantibus animas sed perdentibus, præsumpto animo stuprum gestiens et subter limine domus puellæ quædam tormenta verborum et portentosas figuras sculptas in æris lamina defodit. Illico insanire virgo cepit et amictu capitis abjecto carpere crinem, stidere dentibus, inclamare nomen adolescentis, magnitudo quippe amoris eam in furore verterat. Perducta ergo a parentibus ad monasterium Hilarionis traditur, ululante statim puella et confitente dæmone inquit: "Vim sustinui, invitus adductus sum, quam bene Memphin omnes homines deludebam; o cruces, o tormenta quæ patior! exire me cogis, ligatus subter limen teneor, non exeo nisi me adolescens qui tenet dimiserit" » (éd. de P. Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 192). A la suite du dialogue entre la jeune fille et Hilarion, celui-ci se chargera de l'ôter à l'influence du diable et donc à l'amour du jeune homme lubrique.

la muerte a su renuncia. Este amor que enloquece y se sitúa fuera de cualquier orden no tiene más salida que la muerte y era el que, según muchos teólogos, conseguían inocular los magos y hechiceros. »¹⁷¹ (68)

C'est le caractère magique, voire diabolique, de l'amour que Célestine provoque qui empêche toute fin heureuse aux relations entre Calixte et Mélibée. Cette idée a été magnifiquement exprimée par Julio Caro Baroja dans un texte que cite Ana Vian Herrero dans son article sur la magie dans l'oeuvre de Rojas :

« la diferencia entre el amor honesto y el deshonesto se halla tan marcada a fines del siglo XV y durante el siglo XVI que no sólo para Rojas sino también para sus imitadores era imposible imaginar un amor provocado por hechizos y conjuros que pudiera llegar a buen fin. La "moralidad" de *La Celestina* primera y de todas las demás está ahí [...]: Era un amor maldito. »¹⁷²

Il apparaît donc qu'on ne pouvait concevoir la magie amoureuse autrement qu'avec une participation, directe ou indirecte, des forces diaboliques. Dès lors, la question de son efficacité ne se posait, pour ainsi dire plus. En effet, ne pas croire à l'action tentatrice propre au diable (cf. Francisco Peña), ou à son action ensorcelante reviendrait à nier l'existence même du Malin, ce qui était absolument impossible à l'époque. Comment expliquer alors que la magie amoureuse ait fait l'objet de certaines controverses et ait suscité des réactions sceptiques? En fait, la clé du problème se trouve précisément là, dans la possibilité ou non de provoquer l'amour sans l'aide du diable. Quels sont les termes dans lesquels ce problème est posé au XV^e siècle?

c) Attitudes face à la magie amoureuse

Personne au XV^e siècle n'était en mesure de refuser totalement la magie sexuelle dans la mesure où celle-ci, comme on l'a vu, faisait intervenir le pouvoir du diable. Mais l'extension de pratiques liées à la magie qui accompagne son développement à cette époque ont donné lieu à un courant "intellectualiste" qui essayait de limiter la portée de tels procédés. Chez Martínez de Toledo, le recours aux sortilèges amoureux, aux « hechizos e bienquerencias », est considéré comme quelque chose de "quotidien" : « o ella por gelosía de otra non te emponçoñase o fechizase, que son cosas que contescen oy e de cada día »¹⁷³. La *philocaptio* et son contraire les *ligaturæ* (« ...fazer fechizos porque non pueda su marido aver cópula

¹⁷¹ Art. cit., p. 68.

¹⁷² *Vidas mágicas e inquisición*. Madrid, 1967, I, 190. Cf. Ana VIAN HERRERO, art. cit., p. 78.

¹⁷³ *Arcipreste de Talavera*, éd. cit., I, XXIII, p. 115.

carnal con ella »¹⁷⁴) apparaissent dans l'*Arcipreste* à plusieurs reprises, mais on a l'impression que Martínez de Toledo les met sur le compte de croyances populaires, voire de superstitions, qui sont comme l'anti-chambre du diabolique. Ceux qui pratiquent l'analyse des éternuements, des rêves, des proféties et des signes et en viennent à faire des sortilèges peuvent très facilement être la proie du diable, par l'intermédiaire de « nigromántico e encantador, fechizero e agorero e adevinador », les *malefici* du Tostado, dont on sait qu'ils se servent directement du Malin dans leurs pratiques¹⁷⁵. Martínez de Toledo semble donc présupposer deux niveaux de procédés magiques, ceux qui sont sans doute superstitieux et d'autres, plus "professionnels", qui relèvent directement du diabolique.

C'est bien sur la différence entre ces deux niveaux que sont façonnées les différentes attitudes à l'égard de la magie amoureuse. Les inquisiteurs, Eimeric et bien plus tard Francisco Peña, nous invitent à établir des degrés différents dans les pratiques magiques. Il faut distinguer le recours à des potions, les fameux philtres d'amour, ou aux incantations avec des objets, et l'invocation directe au diable. Les premiers sont considérés comme des billevesées, de la pure superstition populaire, alors que les deuxièmes sont hérétiques. C'est donc uniquement au sujet d'un certain usage de l'*apparatus supersticionum* que se déploie le scepticisme des théoriciens. Nicolas Eimeric remet déjà en cause l'efficacité de ces « pocula amatoria »¹⁷⁶, mais c'est surtout son commentateur du XVI^e siècle, Francisco Peña, qui les considère totalement inutiles si ce n'est pour causer des troubles physiques et mentaux chez ceux qui les prennent :

« Cette question des philtres d'amour est de la plus grande importance et de la plus grande actualité, car on administre de nos jours quantité de ces philtres. Ceux qui se laissent prendre dans de troubles amours en viennent fréquemment à proposer à leurs amants des potions d'amour (que les Grecs appelaient "philtres") pour les échauffer : celui que le désir gouverne pense réduire ainsi à sa volonté la chasteté de la personne désirée. Il faut signaler en tout premier lieu que l'on ne trouve rien, dans la composition de ces potions, qui soit capable de forcer à l'amour la libre volonté de l'homme. De l'avis des docteurs, ces philtres ne déclenchent pas l'amour mais parfois la folie. »¹⁷⁷

¹⁷⁴ Ibid., I, II, p. 69.

¹⁷⁵ Cf. II, v, p. 168-169.

¹⁷⁶ Cf. *Directorium*, p. 340. Le texte est cité par P. Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 103.

¹⁷⁷ *Directorium*. Ed. cit. de SALA-MOLINS, p. 71.

L'« actualité » de la question, aux dires de l'inquisiteur du XVI^e siècle, est aussi valable au Bas Moyen Age. On a vu que les *Partidas* d'Alphonse X expriment la même idée :

« defendemos que ninguno non sea osado de dar yerbas nin brebage a home o a muger por razon de enamoramiento, porque acaesce a las vegas que destos brebages atales vienen a muerte los que los toman, o han muy grandes enfermedades de que fincan ocasionados para siempre. »¹⁷⁸

Cette position est aussi celle qui, au XV^e siècle, a été défendue par bien des intellectuels. Comme le souligne Fray Martín de Castañega, certains « presumiendo de letrados niegan las maneras de las supersticiones y hechicerias »¹⁷⁹.

Tel est bien le cas de Juan de Mena qui fait référence dans un couplet fort commenté de son *Laberinto de Fortuna* aux pratiques "superstitieuses" de *philocaptio* :

CX

« Repuso riendo la mi compañera:
 “Nin causan amores nin guardan su tregua
 las telas del fijo que pare la yegua,
 nin menos agujas fincadas en çera,
 nin filos de alambre, ni el agua primera
 del mayo bebida con vaso de yedra,
 nin fuerza de yervas, nin virtud de piedra,
 nin vanas palabras de la encantadera; »¹⁸⁰

On a souvent vu dans ce passage un refus total, de la part du poète cordouan, de tout procédé magique, la preuve d'un scepticisme radical, d'une position intellectualiste et rationaliste. Pedro Cátedra nous a permis de nuancer ces affirmations en rappelant que, dans d'autres passages, Juan de Mena accorde à la magie des pouvoirs encore plus étendus que ceux que requiert la *philocaptio*¹⁸¹. Y aurait-il alors une double vérité au sujet de la magie? Les références aux *Partidas* et au *Directorium* prouvent que non. En fait, Juan de Mena, qui se vantait sans doute de « letrado », ne refuse dans la magie que ce qui lui semble le fruit de la superstition, c'est-à-dire des breuvages, certains produits naturels auxquels on accordait des propriétés spéciales

¹⁷⁸ Cf. *supra*, p. 587.

¹⁷⁹ *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Ed. d'A.G. de AMEZUA, Madrid : S.B.E., 1946, p. 4.

¹⁸⁰ *Laberinto de Fortuna*. Ed. de M. A. PEREZ PRIEGO. Madrid : Espasa Calpe, col. Austral, 1989, p. 115-116.

¹⁸¹ « Andando por otros caminos, Juan de Mena sí hará argumento literario de la verdad de una de las variantes de la magia maléfica, la necromancia, en el conocido pasaje de las coplas CCXLV y siguientes del *Laberinto de Fortuna*, en el que, como todo el mundo sabe, la maga de Valladolid resucita a un muerto mediante un conjuro dirigido a Plutón, al Demonio, con el objeto de obtener cierta información del futuro de don Alvaro de Luna » (P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 101).

— on se souvient des noix et des fèves d'Arnaud de Villeneuve — et même, les *carmines*, pour reprendre l'expression du Tostado, des « encantaderas ». Dans sa qualité de « letrado », Mena se fonde sur l'autorité d'Ovide, comme le fait remarquer un de ses commentateurs Hernán Núñez : « aquí Juan de Mena sigue la opinión de Ovidio, que escribe no aprovechar para el amor las encantaciones »¹⁸². Or c'est aussi de cette référence à Ovide que se servira Francisco Peña dans le *Directorium* pour remettre en cause le pouvoir des *pocula* : « Ovide ne dit pas autre chose : “Les pâles breuvages ne profitent pas aux jeunes filles / Les philtres nuisent l'esprit et provoquent la folie” (*Art d'aimer*, 2) »¹⁸³. On peut se demander s'il s'agit seulement d'une simple coïncidence. D'autres coïncidences, bien plus grandes, au reste, unissent le couplet de Mena à un passage du *Tratado de amor* qu'on lui attribue :

« Aquestas atales son naturales cabsas para olvidar e aborrescer, así como las suso memoradas para amar e querer, que non aquellas que por arteficio de mágicos obiectos se tientan fazer. Así como aguardar a la yegua quando pare el potrico e arrebatarle aquella tela o carnosidad que saca en la fruente, antes que la madre la coma, e fecha polvos, darle a beber a aquel de quien quieren ser amados. »¹⁸⁴

Si Juan de Mena est l'auteur de ces lignes, comme le prétendent certains, on peut s'étonner qu'il ne soit question, parmi les différentes "superstitions" *in causa amatoria* que de la fameuse « tela de cavallo », selon l'expression de Pármeno dans *La Célestine*¹⁸⁵. Surtout si l'on songe à l'importance des autres moyens évoqués dans le *Laberinto*. Comment un Juan de Mena, parfaitement au courant de pratiques comme les figures de cire, les *pocula* et les *carmines* des « encantaderas », ne se serait arrêté dans un traité en prose sans limitations formelles que sur « las telas del fijo que pare la yegua »? Nous ne voulons pas conclure qu'il s'agit d'un argument suffisant pour écarter l'hypothèse de l'attribution à Mena du *Tratado*. On constate seulement que, s'il s'agissait de quelqu'un d'autre, les choses seraient plus logiques. Quelqu'un d'autre qui aurait, d'ailleurs rédigé le *Tratado* après la diffusion manuscrite du *Laberinto* de Mena. L'auteur du *Tratado* est, en effet, beaucoup plus proche du commentateur anonyme du manuscrit de Paris que des couplets de Mena. Il suffit, d'ailleurs, de comparer la suite du *Tratado* avec le commentaire du manuscrit parisien sur le couplet CX :

¹⁸² Cf. *Las .CCC. del famosísimo poeta Juan de Mena con glosa*. Séville, 1499, fol. LXXIIIr. Le texte est cité par P. Cátedra, *Amor y pedagogía...*, p. 100.

¹⁸³ *Directorium*. Ed. cit. de SALA-MOLINS, p. 71. Le vers d'Ovide est : « Philtra nocent animis uimque furoris habent » (*Ara amatoria*, II, 106).

¹⁸⁴ *Tratado de amor*, éd. cit., p. 389-390.

¹⁸⁵ Cf. la description du "laboratoire" de Célestine (I, 7, éd. cit., p. 246).

E desta tela del potrico dizen los naturales una cosa que por ser de muchos notada e de maravillar la repito aquí: que como naturalmente las cosas criadas amen a lo que paren, que la yegua faze por lo contrario, que tanto desama a su fijo en pariéndolo que luego lo querría matar. E la sabia naturaleza queriendo remediar a este defecto desta bestia, pónelo que pare una tela en la fuente, que ha tal virtud que quien della come luego cobra amorío de quien la resçibe; e la yegua que va con la cabeça a la morder e matar, topa en aquella tela amorosa que le faze luego poner amor con el fijo que antes aborresçia. Non fue escondida a Virgilio la virtud desta tela, en el quarto de las *Eneydas* faze della mençion así diziendo: “Queritur et nascentis de fronte revulsus et matri preereptus amor”; quiere dezir: “Fue buscada la tela del nasçiente cavallo e de la fuente arrebatada, la qual era amorío que tiraron a su madre”. »¹⁸⁶

« dizen los naturales que como naturalmente todas las animalias amen a lo que paren, que a esta bestia acaesçe por el contrario que lo desama, así que luego en pariendo lo quería matar, e como vaya a la cabeça por lo morder e matar, la sabia naturaleza proveyó a este defecto poniendo una tela o carnosidad en torno de la cabeça de lo que pare, obradora de tanta virtud que en mordiendo la yegua en ella, luego cobra grand amor contra el fijo que quería matar. Esta tela aconsejan los matemáticos saltar a esta bestia para le dar en beberes a la persona de quien codiciare ser amada »¹⁸⁷

Plusieurs hypothèses sont possibles. Etant donné que l'auteur du *Tratado* semble mieux connaître le sujet (certains détails techniques et la citation de Virgile le prouvent) on pourrait penser que le commentaire de Paris esp. 229 a été réalisé après lecture du *Tratado*. Auquel cas, celui-ci peut être bien antérieur et même, éventuellement l'oeuvre de Mena. Mais on peut aussi penser que l'auteur du *Tratado* a lu le couplet de Mena avec son commentaire, lecture qui l'a amené à paraphraser, en le glosant, le texte du commentateur anonyme, puisque, comme on sait, l'*amplificatio* est l'une des caractéristiques de l'art de la "seconde main". Le fait qu'il soit seulement question de la « tela de cavallo » dans le *Tratado* nous fait, en outre, penser à cette *amplificatio* issue de la lecture du commentaire plutôt que du simple texte de Mena. Mais ce ne sont là que des suppositions.

Ce qui est sûr, au moins, c'est que les trois auteurs, Mena, son commentateur et l'auteur du *Tratado* considèrent cette « tela de cavallo » comme une vaine superstition. Et tel devait être, en effet, l'avis le plus répandu parmi les intellectuels, c'est-à-dire les « letrados » de Castañega, au sujet de tous ces produits et objets que l'on rencontre dans les laboratoires des nécromants. La liste la plus complète se trouve, sans doute, dans le passage de *La Célestine* où Pármene décrit à Calixte les

¹⁸⁶ *Tratado de amor*, éd. cit., p. 390.

¹⁸⁷ Cf. Paris BN, ms. esp. 229. Le passage est cité par M. A. PEREZ PRIEGO, éd., *Laberinto de Fortuna*, éd. cit., p. 115, n. 875.

différents instruments dont se servait Célestine pour mener à terme sortilèges amoureux :

« Y en otro apartado tenía para remediar amores y para se querer bien. Tenía huesos de corazón de ciervo, lengua de bívora, cabeças de codornizes, sesos de asno, tela de cavallo, mantillo de niño, hava morisca, guija marina, soga de ahorcado, flor de yedra, espina de erizo, pie de texón, granos de helecho, la piedra del nido del águila y otras mill cosas. »¹⁸⁸

Voilà donc l'attirail de Célestine pour la *philocaptio* et les *ligaturæ*. On reconnaît certains éléments qui nous sont maintenant familiers, comme les fèves d'Arnaud ou la toile du poulain dont parlent Mena et les autres. Mais, pour tous ces produits et ce qu'en faisait Célestine, Pármeno n'a qu'une seule phrase : « Y todo era burla y mentira »¹⁸⁹. Sans doute cette marque de scepticisme est due au premier auteur. Rojas ne l'a pas désavoué, et pour cause. Comme nous sommes en train de le voir, les milieux savants du xv^e siècle n'accordaient plus guère de pouvoir aux seuls objets et produits ainsi qu'à l'usage que pouvait en faire une « puta vieja ». Mena et le premier auteur de *La Célestine* coïncident tellement que la description par Pármeno des activités de Célestine semble être une réponse directe au couplet CX du *Laberinto* :

« ... a otros dava unos coraçones de cera llenos de agujas quebradas [...]. Pintava figuras, dezía palabras en tierra »¹⁹⁰

Peut-être le premier auteur voulait-il faire coïncider le personnage de Célestine avec la figure du nécromant charlatan et abuseur. Dès lors, une différence dans la conception du personnage se creuserait entre cet auteur et Rojas qui, comme l'avait déjà remarqué Marcel Bataillon, donne une totale *efficacité* aux pratiques magiques de Célestine. L'évolution du personnage de Célestine va tout à fait dans le sens de nos propos. Le premier auteur et Rojas lui confèrent, au premier acte, les traits du magicien escroc. Puis, Rojas a voulu inverser entièrement le profil du personnage pour en faire un vrai magicien qui réussit merveilleusement sa *philocaptio* et, de ce fait, n'inspire plus la moquerie mais le respect, voire la crainte. Or cette inversion de la signification du personnage ne peut se faire que par l'introduction de la dimension "diabolique" et donc, en quelque sorte "hérétique", de Célestine, qui est, comme l'a remarqué Marcel Bataillon, l'une des grandes nouveautés apportées par Rojas à la configuration de la protagoniste de *La Comedia*¹⁹¹.

¹⁸⁸ *C. o T. de Calisto y Melibea*, éd. cit., I, 7, p. 245-246.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 247.

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ « Plus importante est l'innovation par laquelle [Rojas] confère à l'action de Célestine un caractère expressément démoniaque. Sans doute en a-t-il conscience. On peut en voir un indice dans la préface qu'il adresse "a un su amigo", et où les *alcahuetas* de l'intitulé du livre deviennent "falsas mugeres

Quelle est donc la position des écrivains, des « letrados », comme Mena, l'auteur du *Tratado de amor*, et les deux auteurs de *La Célestine*, au sujet de la magie amoureuse? Pedro Cátedra définit parfaitement cette position, en songeant, précisément à Juan de Mena :

« Juan de Mena, pues, no se muestra escéptico con relación a unos procesos mágicos, mientras que autoriza otros, sino que, como el Tostado y sus coetáneos, distingue bien entre magia y prácticas supersticiosas, engañifas alineadas con lo demoníaco pero que no se identifican con éste o forman parte del mismo círculo »¹⁹²

Contrairement à ce que l'on pourrait penser à la suite d'une lecture rapide du *Tratado de amor* ou du couplet CX de l'*Ordre de Vénus*, le pouvoir de la magie amoureuse n'est pas contesté par les auteurs du xv^e siècle, loin de là! Il faut simplement distinguer — comme le font aussi les inquisiteurs — une magie purement superstitieuse fondée sur des produits et des objets multiples qui devaient même susciter l'hilarité des « sesudos maestros », et des pratiques ô combien plus sérieuses et dangereuses parce qu'efficaces qui faisaient directement intervenir les pouvoirs du Malin. Cela signifie que si la magie est condamnée, ce n'est aucunement en vertu de son absence de crédibilité, mais bien au contraire en raison de son efficacité maléfique, démoniaque. Tel est bien le point de vue du Tostado quand il condamne sans réserve les pratiques diaboliques des « malefici ». C'était aussi celui d'Eimeric que son commentateur confirmera. C'est, en outre, celui de Fernando de Rojas; un point de vue qui structure l'action et la signification de *La Célestine*.

*

L'amour met à profit toutes les grandes forces qui régissent l'univers, autant les matérielles que les immatérielles. La force de l'impondérable grâce à laquelle il se fait le compagnon de la Fortune; la force des astres qui détermine en l'homme sa nature et ses comportements; la force du diabolique qui ne se contente pas de soumettre les individus à la tentation mais les pousse irrémédiablement à s'abîmer dans le péché. Dans tous les cas, ces forces sont extérieures à l'homme. Elles l'assaillent, l'agressent, le transpercent et finissent par le posséder, au détriment de sa

hechizeras". A lui l'honneur — discutable — d'avoir fait de la vieille un suppôt de Satan, ou, comme il sied en une comédie humanistique, du "triste Pluton", et d'avoir renforcé cette stylisation dans les additions de 1502. A lui la responsabilité de la magie noire par laquelle Célestine prépare en secret son ambassade auprès de Mélibée, et des appels à l'aide qu'elle lance (en aparté) au diable au cours de cette visite décisive » (M. BATAILLON, *La Célestine selon Fernando de Rojas*. Paris : Didier, 1961, p. 66).

¹⁹² P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 105.

volonté, de sa liberté d'action. De l'amour et ses forces multiples, l'homme semble être la victime. Le désarroi de l'amour tombe du ciel comme il émane des profondeurs infernales. Coincé entre les deux, l'homme paraît insignifiant, condamné à être le jouet de ces puissances qui le dépassent et l'écrasent.

Mais s'il est en lui-même un "moindre monde", une entité complète et parfaite, ne peut-on pas penser l'amour à partir de lui-même, à partir de son intériorité. N'y a-t-il pas une forme d'amour dont la réflexion ne prendrait en compte que les forces, les puissances et les facultés de l'âme et du corps de l'homme? C'est ce retour à l'homme, à son intériorité, que permet le discours médical sur l'amour. Bien sûr, là aussi des influences extérieures vont jouer, puisque l'homme n'est tel que parce qu'il est soumis à un environnement. Mais, dans la réflexion médicale sur l'amour, l'*accident* c'est l'agent extérieur; la force — la *vis* — est en l'homme.

De plus, à plusieurs reprises, nous avons été amené à faire référence à des thèmes qui sont développés par le savoir médical : l'*amor hereos*, l'impétuosité naturelle des désirs charnels, les effets sur les corps de certains produits... Il est temps maintenant d'en analyser les tenants et les aboutissants, de voir comment la réflexion médicale sur l'amour, dans son double versant affectif et sexuel, est, dans les derniers siècles du Moyen Age, absolument fondamentale, comment elle passe au premier plan dans l'ensemble d'éléments constitutifs d'un savoir sur l'amour appelé à fournir les bases des conceptions théoriques développées dans les textes littéraires. A un moment où les frontières entre les savoirs comme entre les nations sont encore floues, la médecine a pu passer non pour une science qui se contentait d'apporter un remède aux maux qui assaillaient l'individu, mais bien plutôt pour un savoir qui, avant tout, tentait de rendre compte de la nature de l'homme.

C. Du savoir médical à la sexualité

« J'ai souvent entendu dire que quand un homme et une femme ont été ensemble, des enfants naissaient. Mais dis-moi sur ta foi, lequel des deux porte l'enfant? — Je vais tout te dire, répondit le serviteur, c'est celui qui est dessous. — Pauvre de moi, pensa le moine, qui se rendait compte à présent de son infortune. Hélas, se disait-il, qu'est-ce que je peux faire? Quel malheur! C'est moi qui étais dessous. »¹

La médecine a dû être, dans les derniers siècles du Moyen Age, une science aussi fascinante pour certains qu'elle était gênante pour d'autres. Elle n'a cessé d'habiter les zones mitoyennes des savoirs, les recoins sombres du vivant où les gardiens de l'orthodoxie s'assoupissent et baissent la garde. Elle a bâti des compromis et des clivages pour détourner la vigilance de ceux qui interdisaient d'approcher l'arbre du savoir, si longtemps associé à celui du péché. Elle a jeté de la lumière sur la partie de l'homme que l'on avait tenu le plus à obscurcir, son propre corps.

C'est dans son rapport à l'amour que cette gageure de la médecine se manifeste avec la plus grande clarté. Car le mot de la médecine sur l'amour ne pouvait qu'être compromettant, périlleux même. Entre ses mains, l'amour se confondait avec la chair, au propre et au figuré, au physique comme au moral. Pour accepter le discours de la médecine sur l'amour, il fallait d'abord souffrir que la chair fût prise en main par l'examen de la science, de la raison. Et cela n'était pas si facile. D'abord parce qu'un tel discours exigeait une liberté de parole qu'on n'était peut-être pas disposé à lui accorder :

« Il n'est pas honteux pour le médecin de parler de l'augmentation du pénis ou du resserrement de la partie réceptrice, ainsi que du plaisir féminin, car ce sont des causes qui participent à la génération. »²

Cette liberté de parole, c'est Avicenne qui la réclame au nom de la procréation. Tel sera le cheval de bataille que reprendront les médecins médiévaux. Il est licite de parler de la chair, y compris dans les moindres détails, dès lors que l'on sert la grande

¹ Il s'agit d'un conte en vers allemand du XIV^e siècle, rapporté par Roberto ZAPPERI, *L'homme enceint*. Paris : PUF, 1983, p. 131.

² Avicenne, *Canon*, liv. III, fen 20, tr. 1, c. 38.

cause du commandement biblique. On peut chercher à comprendre le merveilleux mécanisme de la conservation de la nature si c'est pour mieux l'assurer. Certes. Mais peut-on parler de reproduction sans introduire des notions suspectes telles que le désir et le plaisir? Difficilement, d'autant plus que la médecine a bien pris soin — peut-être pour mieux se justifier — d'établir un lien intime entre la jouissance sexuelle et la fécondité. Le cas de la femme est bien connu maintenant, tellement les implications idéologiques sont flagrantes : une femme qui ne jouit pas ne saurait engendrer. C'est pourquoi les gourgandines sont stériles avec leurs clients et fertiles avec leurs valets; c'est pourquoi les femmes violées qui ne s'en trouvent grosses n'ont pas été aussi dégoûtées par la sale besogne qu'elles le prétendent. Voilà comment une mauvaise foi sans bornes peut récupérer un discours prétendument scientifique³. Mais les hommes aussi doivent jouir et on ira même jusqu'à penser qu'ils doivent le faire en même temps que la femme pour que l'émission des semences soit simultanée. Nous l'avons déjà évoqué, au sujet du naturalisme du Tostado : le plaisir a une claire finalité biologique. Il faudra alors que la médecine étudie son mécanisme et, en l'étudiant, qu'elle cherche à l'augmenter chez ceux qui en manquent et à le réduire chez ceux qui en débordent. Sous couvert de finalité biologique — qui, somme toute, a la caution de la théologie — la médecine a mis en place au Moyen Age une vaste science sexuelle. Elle a su comment stimuler le désir et comment accroître le plaisir. Or nous avons cité, bien plus haut dans notre recherche, la remarque désabusée d'un médecin de la fin du XIII^e siècle : « presque tous les hommes désirent le coït en raison du plaisir, peu dans l'espoir d'engendrer des fils »⁴. On peut y ajouter la remarque de Bernard de Gordon, quelques années plus tard, commentant une affirmation de Constantin l'Africain : « E dize Constantino que pocos fazen coitu por causa de la generaci3n, e los más lo fazen por la sanidad, pero los muchos más lo fazen por la delectaci3n »⁵. Cela signifie que le fondement biologique de l'acte sexuel n'est plus devenu qu'un prétexte. Un prétexte probable chez les médecins et plus que certain chez les destinataires de leurs discours. Car de la même manière qu'on a appris à contrôler le plaisir, on a appris à abolir le prétendu principe sacro-saint de la procréation. Dès le XIII^e siècle, on observe une prolifération de pharmacopées portant sur les pratiques contraceptives et même avortives. Pour ne

³ Cf. Guillaume de Conches : « En effet les prostituées qui ont des rapports sexuels pour de l'argent seulement, et qui n'ont aucun plaisir au cours de l'acte, n'ont pas d'émission et ne conçoivent pas », et, un peu plus loin : « Quoique dans le viol l'acte déplaît à son début, à la fin, la faiblesse de la chair aidant, il n'est pas sans agrément » (*Dragmaticon philosophiæ*). Textes cités par D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 88.

⁴ Cf. *De coitu quinque*, Paris BN, ms. lat. 16195, fol. 23v-25r.

⁵ *Lilio de medicina* [réd. 1303-1305]. Séville, 1495, VII, 1.

point sortir de la Péninsule Ibérique, on peut citer le cas extraordinaire de Petrus Hispanus, médecin, philosophe et futur pape, qui, dans son *Thesaurus pauperum*, multiplie les recettes « ut mulier non concipiat » et « si abortum facere volveris »⁶. Ce n'est pas par hasard que le traité a été abondamment copié et traduit dans toutes les langues de la Péninsule aux XIV^e et XV^e siècles⁷. Nous y avons repéré, après la consultation rapide d'une des versions catalanes, datée de 1392, une vingtaine de recettes contraceptives telles que : « Quant la muyller no vol concebre quant se tem morir o per alguna altra cosa menug os de ceruf e no concebra »⁸. La précision “quand elle craint de mourir” témoigne de ce double discours de la médecine, à la recherche d'une justification par laquelle lui soit donnée toute latitude de circuler dans les régions de l'interdit.

Double discours, mais une seule vérité. On touche là à la problématique centrale de la question du discours médical sur l'amour. Dès lors que la finalité biologique de l'acte sexuel n'est guère plus qu'un prétexte il peut exister un discours sur la sexualité en tant que telle. Cette dernière n'est plus le moyen par lequel la nature est conservée mais bien plutôt le moyen par lequel l'homme lui-même est conservé : « e los más lo fazen por la sanidad ». La sexualité est nécessaire à l'état d'équilibre qu'est la santé, au même titre que la diététique ou l'hygiène. Cela signifie que l'abstinence sexuelle, la fameuse chasteté des idéaux ecclésiastiques, devient, aux yeux des médecins, aussi absurde et nocive pour le corps et l'esprit que le serait l'interruption de l'alimentation. Dans certains cas, elle mène à la folie, voire à la mort. En contrepartie, les excès de la sexualité seront, eux aussi nocifs, en accord avec les principes de *medietas*, de *moderatio* qui établissent l'idée médicale de santé. La sexualité est "définalisée" pour être "médicalisée". Mais de cette médicalisation à une complète érotisation des discours sur la sexualité il n'y a qu'un pas minuscule que certains auteurs ne craignent point de franchir. La médecine a donc pu devenir le substrat de tout savoir sur la sexualité et, de ce fait, de tout savoir érotique. Grâce à elle, le récit du moine qui se croyait enceint parce qu'il avait pratiqué la position *illa super ille sub* pouvait déjà être, au XIV^e siècle, aussi comique qu'il l'est aujourd'hui.

⁶ D'après D. JACQUART et C. THOMASSET (*Sexualité et savoir médical...*, éd. cit., p. 128), le *Thesaurus pauperum* contient d'abondantes recettes sur la sexualité. Sur 116 recettes, il y a 34 aphrodisiaques, 26 anticonceptionnels, 56 sont relatives au moyen de procurer la fécondité, ainsi que nombreuses recettes pour provoquer les menstrues qu'il faut comprendre comme des moyens abortifs indirects

⁷ Rien que pour les versions catalanes, sont conservés trois manuscrits de l'oeuvre, deux du XIV^e et un du XV^e siècle.

⁸ *Libre de medicina e de cirugia lo qual es apellat Thesaurus pauperum* [inc. : “Açi comença lo libre apellat tresor de pobres lo qual nom vertaderament e couinentment lies stat posat], Barcelone BC, ms. 864, fol. 27r.

Parce que la diffusion du savoir érotique d'inspiration médicale, aux XIV^e et XV^e siècles, à mesure que tendront à s'évanouir les frontières culturelles entre le monde universitaire clérical et le monde laïc, étendra à de plus vastes milieux cette maîtrise de la sexualité sur laquelle, dans les siècles précédents, une certaine catégorie de moines avait fondé sa supériorité amoureuse. Les chevaliers et les hommes de cour ne seront plus, en amour, ces sauvages incontrôlés et ignorants qui entraînent *dans le champ de la nature humaine à l'étourdy*⁹, tels que les décrivaient les clercs du XII^e siècle. Une "courtoisie" érotique pourra naître qui ne sera pas sans conséquences pour la théorie amoureuse et ses manifestations littéraires.

Il est, cependant, un autre versant du rapport de la médecine à la théorie amoureuse — sans doute le plus connu des littéraires — que nous évoquons en deuxième lieu parce qu'il est une conséquence de l'étude médicale de la sexualité humaine. Il s'agit de l'assimilation de l'amour à une pathologie. L'*hyperbolisation* des désirs sexuels peut conduire à une maladie de l'âme avec des répercussions directes sur le corps que les médecins ont appelée la maladie d'amour ou, d'une manière plus technique, *amor hereos*. Les médecins vont décrire avec luxe de détails le processus de cette maladie, ses causes, ses symptômes, ses conséquences, et livreront ainsi aux littérateurs un portrait complet, tant physique que moral, de l'amoureux pathologique, dont plus aucun auteur ne pourra se passer, quel que soit l'univers culturel à partir duquel et pour lequel il écrit. La littérature occidentale ne sera pas prête d'oublier ce *topos* littéraire forgé par le discours médical, qui, depuis le XIV^e jusqu'à nos jours, a hanté la poésie, le roman et le théâtre.

C'est par cet aspect que nous entendons commencer notre développement car il se place dans une parfaite continuité avec ce qui précède. En effet, qu'il s'agisse de l'influence astrale ou de la *philocaptio*, on a vu que l'amour débouchait souvent sur une sorte de pathologie : la véhémence des désirs de Samson ou la folie amoureuse de Mélibée présentent une symptomatique qui ne s'éloigne guère de celle qui est décrite par les médecins.

⁹ Nous nous permettons de paraphraser un texte bien postérieur à notre époque mais qui illustre l'idée de la nécessité d'un savoir érotique, même s'il est ici directement justifié par la procréation. Il s'agit du *De la génération de l'homme* d'Ambroise Paré (1573). Les frontières, cependant, entre le pur finalisme et l'érotisme sont aussi floues chez Paré que dans les textes médiévaux antérieurs : « L'homme estant couché avec sa compagne et espouse la doit mignarder, chatouiller, caresser et esmouvoir, s'il trouvoit qu'elle fust dure à l'esperon; et le cultivateur n'entrera dans le champ de la Nature humaine à l'étourdy, sans que premièrement n'aye fait ses approches, qui se feront en la baisant, et lui parlant du jeu des Dames rabattues; aussi en maniant ses parties génitales et petits mamelons, afin qu'elle soit aiguillonnée et titillée, tant qu'elle soit esprise des désirs du masle (qui est lors que sa matrice lui frétille) ». Le texte est cité par ALEXANDRIAN, *op. cit.*, p. 326. Comme nous le verrons, le *Speculum al foder* ne disait pas autre chose.

1. Le discours médical sur l'amour

La première des questions que doit nous susciter le discours médical dans le cadre de nos recherches est celle de savoir quelles sont les conditions dans lesquelles les médecins parlent de l'amour. On a vu que pour Alfonso de Madrigal tout désir sexuel, de « comixtion carnal », est associé à l'amour. Ce n'est pas le cas des médecins, pour qui la force de l'appétit sexuel est la *passio venereorum*, absolument naturelle, physiologique et nécessaire. Il n'est jamais question d'« amour » pour caractériser cette force qui n'est autre que la *vis generativa*. Quand parle-t-on d'amour alors? Uniquement lorsque cette *vis* sort des limites que lui impose la nature, lorsque, chez l'homme et uniquement chez l'homme, elle s'*hyperbolise* au point de devenir une pathologie. Dans la sphère du discours médical on ne parle d'amour qu'en tant que pathologie, que maladie due à l'excès de la *passio venereorum*. L'amour est nécessairement *insania*. Guido Cavalcanti dans un poème bien connu, le « Donna me prega », que son commentateur, Dino del Garbo, s'est bien chargé de replacer dans un contexte médical, retrace les termes de cette *hyperbolé* de l'appétit qu'est l'amour. Comme le remarque Bruno Nardi :

« secondo Guido, l'amore è una passione dell'appetito sensitivo, derivante dall'exasperazione di un bisogno naturale “oltra misura di natura” che esso, per questa sua eccessività o ‘υπερβολη’, distoglie dal retto giudicare, “for di salute giudicar mantene”, poiché “discerne male, in cui è vizio amico” e che da esso segue spesso morte. »¹⁰

La transformation de la passion naturelle en infirmité est évoquée avec plus de clarté encore dans un texte de Jacobo da Pistoia que Nardi cite aussi : « Impedientia autem a veritatis speculatione et si multa sint, duo videntur esse precipua. Primum est affectio et passio appetitus sensitivi, secundum est infirmitas et distensio corporis »¹¹. Cette « infirmitas et distensio corporis » n'est autre que l'amour, dans son acception médicale, et c'est dans ce contexte qu'apparaît explicitement le terme *amor* dans la *Theorica*, première partie du *Pantegni* de ‘Alī ibn ‘Abbās :

« Amor autem est animæ sollicitudo in id quod amatur et cogitationis in ipsum perseverantia. Cuius signa sunt : oculorum profundatio et eorum motus nimius ac palpebrarum, lachrimarum paucitas; et est in illis confractio et quasi quidam decor, totiusque corporis membrorum immutatio et macies, præter oculos; ipsi namque non extenuantur. Horum pulsus idem est qui et

¹⁰ Bruno NARDI, « L'amore e i medici medievali », in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, II. Modène : Società tipografica editrice modenese, 1959, 517-542, p. 521-522.

¹¹ *Quæstio disputata de felicitate*. Ed. de P.O. KRISTELLER, in *Medioevo e Rinascimento. Studi un onore di Bruno Nardi*. Florence : Sansoni, 1955, I, 424-463, p. 454.

curam patientium; nisi quod, quando res ad memoriam ducitur amata, ab habitudine immutatur naturali variaturque et turbatur. »¹²

Nous citons le passage, au risque de devancer certaines considérations que nous analyserons plus loin, car il y est directement fait état des termes *amor*, *amatur*, et *amata*. On n'est plus dans le cas général de la *passio venereorum* mais bien dans une pathologie, une *infirmitas* particulière que 'Alî ibn 'Abbâs, comme Avicenne — qui dit *ægritudo*¹³ — et comme tous les médecins médiévaux occidentaux, appelle *amor*. Une vraie maladie avec ses symptômes, les *signa* et ses causes, que le médecin explicite après. Dès lors, l'amour n'est plus un problème moral — on sort de la sphère des passions de concupiscence et donc de l'*Ethique* d'Aristote — mais médical. L'amoureux est un malade qu'il est de la plus grande urgence de soigner et seul un bon médecin peut le faire.

a) Du corps à l'âme : la maladie d'amour

C'est ainsi qu'on arrive à la théorie médicale qui a eu la plus grande influence dans les représentations littéraires de l'amour, l'amour héroïque, « amor hereos », qu'on trouve sous cette appellation à partir du *Viaticum* de Constantin l'Africain et dont la symptomatique a retenu l'attention de tous les littérateurs qui ont écrit sur l'amour à partir du XIV^e siècle. Que sait-on aujourd'hui sur l'*amor hereos*? Bien des choses depuis qu'aux recherches des historiens de la littérature médiévale, comme Bruno Nardi, se sont jointes celles des historiens de la médecine. La question a donc fait l'objet des études les plus poussées, si bien que nous ne saurions apporter rien de nouveau aux analyses tout à fait exhaustives qui en ont été faites. Nous allons donc tenter de réaliser une synthèse des différentes positions au sujet de l'*amor hereos*, telles qu'elles ont été étudiées par les spécialistes¹⁴, en insistant sur celle du plus

¹² 'Alî ibn 'Abbâs, *Theorica*. Venise, 1492, IX, c. 7, f. 104nb.

¹³ Cf. *Canon*, III, ch. 3 : « Hæc ægritudo est sollicitudo melancholica, similis melancholiæ, in qua homo sibi iam induxit incitationem cogitationis suæ super pulchritudinem quarumdam formarum... »

¹⁴ Nous réalisons notre synthèse à partir des études suivantes que nous classons dans l'ordre chronologique : LOWES, John Livingstone. « The Loveres maladye of Hereos », *Modern Philology* XI (1913-1914), p. 491-546; NARDI, Bruno. « L'amore e i medici medievali », *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena : Società tipografica editrice modenense, 1959, II, p. 517-542; KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Irwin; SAXL, Fritz. [1964] *Saturne et la mélancolie*, Paris: Gallimard, 1989; CIAVOLELLA, Massimo. *La « malattia d'amore » dall'Antichità al Medioevo*, Strumenti di ricerca, 12-13. Roma : Bulzoni, 1976; BIESTERFELDT, Hans Hinrich & GUTAS, Dimitri. « The malady of Love », *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), p. 21-55; JACQUART, Danielle. « La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Age », *Actes du Colloque « Amour, Mariage et transgressions au Moyen Age »* (mars 1983). Göppingen : Kümmerle Verlag, 1984, p. 93-101; JACQUART, Danielle et THOMASSET, Claude, « L'amour héroïque à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve », *La folie et le corps*. Paris : Presses de l'E.N.S., 1985, p. 143-58; Id., *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris : P.U.F., 1985;

grand médecin hispanique des derniers siècles du Moyen Age, Arnaud de Villeneuve, qui rédigea un traité intitulé *De amore heroico*, aujourd'hui tout à fait accessible grâce au travail de R. McVaugh¹⁵.

Il va de soi que la maladie d'amour n'est pas une invention médiévale¹⁶. Il faut, cependant, situer le point de départ de l'idée d'une pathologie amoureuse dans la découverte par l'Occident médiéval, au XIII^e siècle, des textes médicaux arabes. Le premier à avoir introduit le thème médical de la "maladie de l'amoureux" fut Constantin l'Africain, médecin de l'école salernitaine, dans son *Viaticum*¹⁷, traduction du *Zad al-musafir* d'Ibn al-Jazzar (X^e siècle). Constantin défend une thèse à cheval entre le physiologique et le psychologique. *L'amor hereos* est dû à une "superfluité" humorale de bile noire qui fait que, lorsque quelqu'un aperçoit une jeune beauté, il s'obstine à la conquérir. Cette pensée obsédante provoque une *passio melancholica* (rappelons que la bile noire est l'humeur de la mélancolie) facilement reconnaissable à certains signes extérieurs : les yeux caves, les paupières lourdes, le teint jaunâtre, le pouls anormal, etc. Pour combattre cette maladie, Constantin conseille, lorsque la réalisation des désirs n'est point possible — en effet le coût dissipe la concentration de bile noire¹⁸ —, de distraire le malade avec d'autres plaisirs comme le vin, la musique (cf. le « laúd » dans *La Célestine*), la conversation avec des amis, les verdoyants jardins aux clairs ruisseaux murmurants ou les agréables promenades

McVAUGH, Michael R., éd., *Arnau de Vilanova, «De amore heroico»*, in *Opera Medica Omnia*, III, Barcelone: Université, 1985; WACK, Mary Frances. *Lovesickness in the Middle Ages : The Viaticum and Its Commentaries*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1990. A cette liste il faut ajouter les références qui analysent la question directement en rapport avec la littérature : BELTRAN, Rafael, « Paralelismos en los enamoramientos de Calisto y Tirant lo Blanc : los primeros síntomas del mal de amor », *Celestinesca* 12, 2 (1988), p. 33-53; BOEHNE, Patricia J. « Guy i Tirant : contagiositat de la malatia d'amor ». *Homenatge a Josep Roca-Pons. Estudis de Llengua i Literatura*, Barcelona : Publicacions de l'Abadia de Montserrat—Universitat d'Indiana, 1991, p. 111-126; CATEDRA, Pedro, *Amor y pedagogía en la edad Media*. Salamanca: Universidad, 1989; DAVID-PEYRE, Yvonne. « Le mal d'amour dans le roman de chevalerie de Montalvo *Amadis de Gaule* (1500), *Crisol* 10 (1989), p. 5-11; DE ARMAS, Frederick, « *La Celestina*: an example of Love Melancholy », *Romanic Review*, 66 (1975); LACARRA, María Jesús, « Amor, música y melancolía en el *Libro de Apolonio* », *Actas del I Congreso de la A.H.L.M.* (Santiago, 1985). Barcelona : PPU, 1988, p. 369-379; MARTIN, June H. *Love's Fool : Aucassin, Troilus, Calisto and the parody of the Courtly Lover*, Londres: Thamesis, 1972.

¹⁵ Cf. Arnaldi de Villanova, *Opera Medica Omnia*, III. *De Amore heroico*. Ed. et étude de R. McVAUGH. Barcelone : Universitat de Barcelona, 1985.

¹⁶ Les premières références à cette pathologie (l'amour conçu comme une maladie obsédante) remontent à l'Antiquité. Valère Maxime, Appien, Plutarque et Lucien parlent d'Antioche, fils de Seleucus, amoureux de Stratonice. Même si, sur le plan médical, on retrouve déjà des diagnostics semblables à ceux du Moyen Age, force est de constater que l'Antiquité n'accorda guère d'importance à ce trouble.

¹⁷ Ed. Lyon, 1510. Cf. le chapitre "De amore qui dicitur hereos".

¹⁸ C'est pourquoi il peut être un remède contre le mélancolie. Cf. KLIBANSKY..., *Saturne et la mélancolie*, éd. cit., p. 143-149.

avec d'autres femmes (belles de préférence), qui sont tous des remèdes propres à la *passio melancholica*. Par conséquent, il semble qu'à l'époque de Constantin la maladie ait été directement associée à la mélancolie. C'est, d'ailleurs, dans ce sens que vont les remarques de Rufus d'Ephèse qui pose l'existence d'une prédisposition psychologique et d'une cause humorale. De ce fait, la maladie d'amour pouvait être reliée à l'idée aristotélicienne de mélancolie, telle qu'elle apparaît dans le *Problème XXX* d'Aristote¹⁹. Vu que l'homme de génie est soumis à la mélancolie à cause de son activité mentale — trop penser, s'écrie Rufus produit de la mélancolie —, on pouvait donc considérer qu'il était aussi soumis à l'*amor hereos*, ce que, d'ailleurs, confirmait l'analyse physiologique du mélancolique²⁰.

Les commentateurs ultérieurs du *Viaticum* ne cesseront de préciser les causes et les effets de cette maladie. A ce sujet, il faut remarquer le commentaire de Gérard de Berry²¹ (*circa* 1237) qui fait la synthèse du mécanisme de l'*amor hereos* dans le cerveau du malade, à partir de la théorie des trois ventricules : une vertu estimative malade (à cause de la bile noire) apprécie incorrectement l'objet sensuel, à savoir la belle dame, laquelle appréciation apporte chaleur et humidité depuis la partie frontale du cerveau (ventricule 1) jusqu'au milieu (ventricule 2). Cet apport de chaleur et d'humidité au milieu du cerveau provoque logiquement un assèchement et un refroidissement de la partie frontale, et donc la mélancolie classique manifestée par la concentration obsédante de la *virtus imaginativa* sur la bien-aimée.

C'est ainsi qu'on arrive au texte le plus important consacré à cette maladie qui est le traité *De amore heroico* du médecin catalan Arnaud de Villeneuve (1235-1313), rédigé avant 1280. L'originalité d'Arnaud ne se trouve pas dans la description du mécanisme cérébral, qui coïncide assez avec celle de Gérard de Berry, mais consiste à ne pas voir dans l'*amor hereos* une maladie à proprement parler (c'est-à-dire la *cause* d'une pathologie) mais l'*effet* d'une maladie sous-jacente, c'est-à-dire une mauvaise disposition des vertus du cerveau. Ainsi cet amour n'est pas une maladie mais un accident : « dicetur proprie accidens et non morbus »²². L'effet de cette maladie, donc le "début" de l'*amor hereos*, est ainsi décrit :

¹⁹ Il existe de *Problemata XXX* une édition bilingue assez pratique avec une bonne introduction : Jackie PIGEAUD, *Aristote. L'homme de génie et la Mélancolie*. Paris : Rivages, "Petite Bibliothèque Rivages", 1988.

²⁰ Le mélancolique désire le coït en raison de la présence, supérieure en lui, de superfluités qui le conduisent à une plus grande fabrication de sperme. Dès lors, l'amour des femmes peut devenir une nécessité vitale afin d'évacuer ses superfluités.

²¹ Le commentaire au *Viaticum* de Gérard de Berry fut publié avec les oeuvres de Gérard de Solo dans l'édition vénitienne de 1505, fol. 100. Plus récemment il a été publié par M.F. WACK, *op. cit.*

²² *De Amore heroico*, éd. cit., p. 45.

« amor qui dicitur hereos est vehemens et assidua cogitatio supra rem desideratam cum confidentia obtinendi delectabile apprehensum ex ea »²³.

Il s'agit donc de la version "médicalisée" de l'origine de l'amour selon André le Chapelain, une "cogitation véhémement et assidue" sur un l'objet qui a été perçu comme beau, plaisant, et, partant, désirable. Le rôle le plus important est donc joué par la *virtus aestimativa*. Si celle-ci, en raison de sa perturbation initiale, juge très grand le plaisir qui découle de la possession de l'objet, alors l'idée de l'objet est fermement maintenue dans l'imagination et dans la mémoire. Pourquoi, se demande Arnaud, cette obsession se produit-elle lorsque un homme voit une femme? A cause de la conscience qu'a l'homme de la "singularité" des plaisirs du coït :

« Hic autem amor furiosus [...] inter virum et mulierem videtur, imperio subiugato rationis, incendi propter singularem coitus delectationem. »²⁴

Comme chez Constantin, c'est aussi le réchauffement et l'assèchement de la partie antérieure du cerveau — où réside la *virtus imaginativa* — qui fait que l'objet désiré est retenu dans l'âme avec obsession. On peut alors dire que cet amour domine l'âme toute entière et amène l'amoureux à considérer sa bien-aimée comme son maître, voire son Dieu²⁵. Cela nous permet, sans doute de mieux comprendre la rubrique initiale de *La Célestine* : « ...en reprehensión de los locos enamorados que vencidos en su desordenado apetito, a sus amigas llaman y dicen ser su Dios... », ainsi que les affirmations de Calixte, telles que « melibeo soy ». Il y a quelque chose d'assez singulier dans l'explication médicale de l'amour que nous offre le traité d'Arnaud : le jugement que l'amoureux porte sur l'objet de son amour n'est aucunement dû à l'objet lui-même, mais à une physiologie particulière, à un état donné des facultés, les *virtutes*, du cerveau. Cela peut être d'une importance capitale pour comprendre la phase initiale de l'amour dans les oeuvres littéraires. C'est certes la beauté physique de la belle qui frappe d'abord l'amoureux. Mais comment est-elle, cette beauté? Est-elle véritablement particulière, individuelle? Est-elle vraiment, en tant que telle, la source du désarroi amoureux? Ces questions méritent d'être posées d'autant plus que les descriptions physiques qui suivent la prise de conscience de la beauté de l'Autre sont nécessairement, quand elles existent (ce qui n'est pas toujours le cas), abstraites, conventionnelles. Cela tendrait à prouver qu'à la suite du discours médical, la fascination pour l'Autre découle nécessairement d'une perturbation initiale de la perception elle-même. Il suffit d'ailleurs de se référer à *La Célestine*. A croire ce que disent ceux (celles) qui perçoivent Mélibée « sin encubrir lo humano », celle-ci est

²³ Ibid., p. 46.

²⁴ Ibid., p. 47.

²⁵ D'où le fait qu'Arnaud fasse dériver *hereos* de *herus* plutôt que de *heros*.

loin d'être un idéal de beauté. Outre le caractère "partisan" du jugement de Elicia et Areusa au sujet de l'apparence physique de Mélibée, il pourrait tout de même corroborer l'explication médicale d'une perception défectueuse, celle qu'on retrouve dans le fameux dicton, si cher au Tostado, *quisquis amat ranam credet esse dianam*. Areusa s'écrie :

« Las riquezas las hazen a estas hermosas y ser alabadas, que no las gracias de su cuerpo. Que, assí goze de mí, unas tetas tiene, para ser donzella, como si tres vezes hoviesse parido; no parecen sino dos grandes calabças. El vientre, no se le he visto, pero juzgando por lo otro, creo que le tiene tan floxo como vieja de cincuenta años. »

Jusque-là, on pourrait croire à une simple critique "sociale". Mais le discours d'Areusa se prolonge avec des considérations qui nous renvoient au processus décrit par Arnaud :

« No sé qué se ha visto Calisto, por qué dexa de amar otras que más ligeramente podría haver y con quien más él holgasse; *sino quel gusto dañado muchas vezes juzga por dulce lo amargo*. »²⁶.

Le dicton populaire, relevé par Correas, est un rajout de la *Tragicomedia* par lequel Rojas a peut-être voulu insister sur l'idée d'un Calixte médicalement malade d'amour, d'un Calixte amoureux de grenouilles. Peut-être même s'agit-il d'une suggestion de son ami Villalobos.

L'assèchement de la partie antérieure du cerveau est à l'origine des traditionnels signes extérieurs de l'amoureux : il languit les membres, rend les yeux caves et le visage tiré. Le pouls s'accélère à chaque rencontre avec la bien-aimée ou chaque fois que son nom est prononcé, le teint devient jaune et l'air grave, etc. Comment soigner l'*amor hereos*? Selon Arnaud, cette pathologie ne peut pas être laissée sans soins. En effet, du fait de l'assèchement progressif, le malade risque de sombrer dans la maladie de mélancolie, puis dans la folie, la *mania*; il risque même la mort. Etant donné que l'amour *hereos* n'est pas une maladie en soi, on ne peut pas la soigner directement. On doit alors s'attaquer aux "accidents" qu'il entraîne, c'est-à-dire, essentiellement, la "cogitation" immodérée. Il faut donc occuper l'esprit du malade ailleurs. Pour ce faire, on peut parler exagérément de la laideur de l'objet aimé, ce qu'Avicenne conseillait déjà²⁷. Il aurait par conséquent suffi à Calixte de demander à

²⁶ C. o T. de Calisto y Melibea, IX, 2, éd. cit. p. 408.

²⁷ Avicenne conseille, dans le *Canon*, de trouver quelque horrible *vetula* pour raconter au malade des histoires désagréables au sujet de sa bien-aimée en répétant *talis est amica tua, talis*, en montrant au malade une serviette tachée du sang des menstrues de la bien-aimée. Ce dernier élément n'est pas d'Avicenne mais, nous allons le voir, de Bernard de Gordon (cf. *Lilium medicine*). Sur l'obscénité de ces remèdes, voir D. JACQUART et C. THOMASSET, « La maladie et le remède d'amour dans

Areusa son avis sur Mélibée, mais alors on n'aurait pas eu *La Célestine*. Une autre thérapie consiste à combler le malade d'autres plaisirs tels que des bains, des conversations avec des amis, la contemplation de choses agréables, des fleurs, de la musique; le sommeil, les promenades, les voyages et, un conseil directement emprunté aux *Remedia* d'Ovide, dont la tradition littéraire est assez riche, de pratiquer le coït avec d'autres femmes qui ne soient point aimées du malade. D'un point de vue médical, ce conseil se justifie par le lien qu'établissent les médecins médiévaux entre le désir amoureux et la spermatogenèse. Si le sperme fabriqué par la *cogitatio* est évacué, le désir s'apaise. On se souvient qu'une telle explication n'arrive pas à s'accommoder des valeurs morales du Tostado, même dans sa jeunesse.

En Espagne, ces idées médicales étaient extrêmement connues, surtout dans les milieux savants de Salamanque où bien des textes médicaux étaient tout à fait disponibles à commencer par le *Lilium medicine* (rédigé de 1303 à 1305) de Bernard de Gordon — collègue d'Arnaud à l'Université de Montpellier — qui fut même traduit au castillan et imprimé à Séville en 1495. Le cas du *Lilium* est très intéressant parce qu'il reprend les idées essentielles de ses prédécesseurs au sujet de l'*amor hereos* tout en leur donnant une expression beaucoup moins technique et partant plus réaliste, voire plus littéraire (Virgile et Ovide sont cités) qui a dû intéresser tout particulièrement les littérateurs. Il reprend l'idée que le jugement de l'amoureux est "perverti" : « tanto está corrompido el juicio e la razón que continuamente piensa en ella... »²⁸, et, plus loin : « el amor que hereos se dize es propria pasión del cerebro, e es por causa de la corrupción de la imaginativa »²⁹. Il en est de même pour la liste des manifestations extérieures de l'amoureux et le "pronostic" qui est « que si los hereos non son curados, caen en manía o se mueren »³⁰. Parmi les différentes thérapies on remarque celle qui est proposée par Avicenne et Arnaud de trouver une vieille dame qui dise des choses désagréables sur la bien-aimée. Et sur ce point, Gordon va bien plus loin que ses prédécesseurs. Faisant fi du ton déontologique qui lui est habituel, il se laisse aller à une prose toute littéraire qui, dans la savoureuse traduction castillane du xv^e siècle, nous rappelle même la verve de Martínez de Toledo :

« Por ende búsqese una vieja de muy feo acatamiento con grandes dientes e barvas e con fea e vil vestidura, e traya debaxo de sí un paño untado con el menstuo de la muger, e venga al enamorado e comience a dezir mal de su

quelques écrits médicaux du Moyen Age », *Actes du Colloque "Amour, Mariage et transgressions au Moyen Age"*, Göppingen : Kümmerle Verlag, 1984.

²⁸ *Lilio de medicina*, II, xx. Séville, 1495, fol. 60r.

²⁹ *Ibid.*, fol. 60v.

³⁰ *Ibid.*, fol. 60r.

enamorada, diziéndole que es tiñosa e borracha e que se mea en la cama e que es epiléntica e fiere de pie e de mano e que es corrompida e que en su cuerpo tiene torondos³¹, especialmente en su natura, e que le fiede el fuelgo³² e es suzia, e diga otras muchas fealdades, las quales saben las viejas dezir, e son para ello mostradas. E si por aquestas fealdades non la quisiere dexar, saque el paño de la sangre de su costumbre debaxo de sí, e muéstregelo súbitamente delante su cara e déle grandes bozes diziendo : “Mira qué tal es tu amiga como este paño”. E si con todo esso non la quisiere dexar, ya no es omne salvo diablo encarnado enloquecido, e dende adelante piérdase con su locura. »³³

Nous voilà dans un contexte bien différent des technicismes du *De amore heroico* d'André. Il est vrai que le *Lilio* est un ouvrage de vulgarisation médicale, ce qui explique les "écarts" que se permet Gordon, mais aussi sa plus grande diffusion dans des milieux extra-médicaux.

Sans doute en raison du caractère vulgarisateur du traité, Gordon apporte, dans la *Clarificatio*, quelques précisions sur les différences entre les hommes et les femmes, devenues traditionnelles dans la littérature scolastique au sujet de l'*amor hereos*, comme le souligne Michael McVaugh et le confirme Mary F. Wack³⁴. Le médecin de Montpellier se fonde sur la traditionnelle distinction de température entre l'homme et la femme — l'homme est chaud et la femme froide —, affirmée par tous les médecins et naturiens, pour prétendre que l'*amor hereos* touche essentiellement les hommes : « esta pasión más viene a los varones que a las mugeres »³⁵. La chaleur de l'homme le rend donc plus susceptible de développer dans l'*estimativa* la chaleur qui accompagne la maladie d'amour. Rares sont, en effet, dans la littérature médiévale, les personnages féminins touchés par l'*amor hereos*. Les affirmations de Gordon ont pu apporter aux auteurs la caution scientifique garantissant la masculinité d'une telle passion, qui est aussi, dans ses manifestations littéraires, une attitude face à l'amour. Si l'homme est soumis à cette passion, c'est aussi parce que c'est à lui, dans le partage des rôles, que revient l'action de désirer, d'aimer. L'amour est plus que chaleur; il est ardeur, une ardeur dont la féminité est exclue. On l'a bien vu avec la question sur Cupidon du Tostado : du fait de sa féminité, Vénus est plaisir mais elle ne saurait aucunement prendre en main l'activité que requiert le désir. Froide et passive, la femme nous apparaît de plus en plus, dans les discours théoriques sur l'amour, y compris dans le domaine de la médecine, comme un "objet". Et, d'ailleurs,

³¹ Cf. "tolondro" : bosse à la suite d'un coup. Ici plutôt "abcès".

³² I.e. l'haleine.

³³ Ibid., fol. 60v.

³⁴ Cf. Intro. au *De amore heroico*, éd. cit., p. 34 et M. WACK, *op. cit.*, le ch. sur Petrus Hispanus.

³⁵ *Lilio*, fol. 60v.

Arnaud ne parle-t-il pas de *res*? L'amour est « cogitatio supra rem desiderata ». Mais cette *res*, comme il le dira quelques lignes plus bas, n'est autre que la « mulier ». Certes, il s'agit là d'une expression générale et extrêmement courante dans le langage savant. Mais prenons “*res*” (Arnaud), “froideur” (Gordon et avec lui tout l'aristotélisme médiéval), “passivité” (le Tostado et encore l'aristotélisme), “absence d'*héroïsme* amoureux” et nous aurons une représentation générale de la féminité dans l'amour, que les auteurs ne laisseront pas filer. La maladie d'amour, en tant que passion éminemment masculine, reproduit donc aussi les représentations sociales des différences entre les deux sexes. Dès lors, on comprend que, pour que la femme désire ardemment, passionément — à la limite avec la même intensité que l'homme³⁶ — soit nécessaire, comme dans le cas de Mélibée, l'entremise du diable. Et voilà un sujet qu'on n'a pas abordé au chapitre précédent mais qui mériterait sans doute des éclaircissements. On a remarqué les analogies existant entre la *philocaptio* et la maladie d'amour. Mais, si on y réfléchit, ce sont surtout les femmes qui, dans les textes médiévaux, sont victimes de *philocaptiones*. Peut-être faut-il alors penser que la *philocaptio* est à la femme exactement ce que l'*amor hereos* est à l'homme. Mais la différence de nature qu'il y a entre les deux phénomènes en dit long sur la différence de nature que l'on s'est chargé de préserver entre les deux sexes. Un dernier point, dans le texte de Gordon, sur les sexes, qui est comme la conséquence de ce qui a été évoqué. Preuve de la percée des idées naturalistes scolastiques au sein de la faculté de médecine de Montpellier, Gordon déduit de la différence de température entre l'homme et la femme une différence d'attitude face à la sexualité :

« E por esso los varones, porque son más calientes, mucho más se deleitan en el coitu, e las mugeres mucho más se deleitan en la esperma del varón e en la suya propria. »³⁷

Gordon affirme à nouveau cette idée, dans l'analyse du satyriasis et du priapisme :

« Devedes de notar que la muger en más cosas se deleita que el varón; que se deleita con la esperma del varón e con propia esperma, pero el varón más fuerte e más intenso, como su simiente sea más templada. »³⁸

Le plaisir de l'homme se trouve dans la jouissance du coït, celui de la femme dans la réception de la semence de l'homme et dans l'émission de la sienne propre. De ces deux types de plaisirs, l'un est donc intensif, l'autre extensif. Comme l'affirme, d'ailleurs, Albert le Grand : « intensive maior est delectatio in viris quam in

³⁶ Nous précisons "intensité" car sur le plan de l'« extension » le désir de la femme est supérieur. Cette distinction scolastique qui nous vient d'Albert le Grand a pu donner lieu à certaines confusions comme celles de Francesc Alegre dans son *Sermó de amor*.

³⁷ Id.

³⁸ Ibid., VII, II, “Clarificación”: VI.

mulieribus, extensive tamen forte est maior in muliere quam in viro »³⁹. L'idée que la jouissance de la femme est plus grande en quantité, du fait qu'elle jouit des deux semences, est directement empruntée par Gordon au *Pantegni*⁴⁰. Etant de nature froide, la femme se réjouit de la chaleur des spermés « comme les serpents qui, dans leur quête de chaleur, pénètrent à l'intérieur de la bouche des dormeurs »⁴¹. La comparaison n'est pas dénuée de connotations. Ce sont de telles représentations de la sexualité féminine, favorisées par l'aristotélisme et sa conception de la démesure féminine, qui forgeront le *topos* de l'insatiabilité sexuelle de la femme, qui feront d'elle *semper parata ad coitum* et toujours *lassata sed non satiata*⁴².

Pour les médecins, la femme est, du fait de sa froideur, manque. De telles idées n'allaient pas rester enfermées dans les cloîtres des facultés. Elles ont une répercussion immédiate dans les milieux littéraires. Quelqu'un comme Pere Torroella⁴³ s'est chargé de les diffuser, surtout parmi ses compagnons de plume. Tel est le cas de Francesc Alegre qui, dans le *Sermó de amor*, reprend ces *quæstiones* développées par Bernard de Gordon : « demanarà algun prim investigador dels secrets de amor aquest appetit que.s diu comú si té més loch en les dones que en los hòmens »⁴⁴. Parmi les différentes raisons avancées par Alegre se trouve la distinction de température entre les hommes et les femmes et la conséquente idée qu'avec l'amour la femme cherche à pallier son manque physiologique :

« ...podem, així argüint, affermar que lo appetit enamorat reposa més en les dones, prenent per fonament que privació és causa de appetit; e com la dona, segons diffinir general, y en special del magnífich mossèn Torroella, sia animal naturalment fallit de calor més que tot altre, appetiteix lo que li manca; e més, aquella cosa qui en si més té disposició y abtesa en rebre altre, més la desija, e axí més disposició y abtesa té la dona en reebre delits

³⁹ *Quæstiones super de animalibus*, V, q.4.

⁴⁰ « En optant pour l'existence du sperme féminin, le *Pantegni* diffusait un autre type de réponse : la femme jouit à la fois de l'émission de sa propre semence et de la réception du sperme masculin ». D. JACQUART et C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical...*, éd. cit., p. 113. Le passage du *Pantegni* est VI, 17.

⁴¹ D. JACQUART et C. THOMASSET, *loc. cit.* Il s'agit d'un exemple pour expliquer le fait que malgré sa nature froide l'extension du plaisir de la femme est très grande : « le bois humide est long à s'enflammer, mais il brûle plus longtemps. La qualité froide recherchant son contraire, la matrice se réjouit de la réception du sperme chaud... comme les serpents qui... »

⁴² Cf. D. JACQUART et C. THOMASSET, *loc. cit.*

⁴³ Cf. le *Razonamiento de Pere Torroella en deffension de las donas...*, in *Chansonnier d'Herberay des Essarts*, éd. cit., p. 27-36. Dans ce texte, sans doute beaucoup plus important que les *coplas* contre les femmes qui ont rendu Torroella si célèbre, le poète se sert d'arguments directement empruntés à ce savoir médical : « la frior e mollez es mas apropiado a las donas e mas la rudeza e calor a los hombres » (*loc. cit.*, p. 27).

⁴⁴ *Sermó de amor*. Ed. de P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 206.

del home que por lo contrari. Donchs, més propri li és lo comun appetit, de qui parlam. »⁴⁵

Semper parata ad coitum......donc, « tots temps prestes », dit Alegre, en se rappelant ce qui était déjà avancé par le magnifique chevalier Torroella, affirmation qu'une "digne matrone" interrogée par le poète confirme sans ambages⁴⁶. Dans les milieux littéraires, la question est au coeur de grand nombre d'exercices de style, plus ou moins parodiques, comme ce sermon, sur la théorie amoureuse. Car ce recours aux arguments médicaux était surtout l'occasion de toute sorte de plaisanteries au sujet de la prétendue pudeur féminine. La conséquence logique de cette détermination scientifique de l'appétit féminin est que le « recato » de la gent féminine est une fausse pudeur pour pallier les incertitudes du désir masculin. Alegre parle d'une « ficta vergonya » qui, aux dires de la fameuse "matrone", n'aurait aucune raison d'être si les hommes pensaient plus souvent à cette bagatelle qu'en principe les femmes désirent en raison de leur complexion. Le rire était assuré, puisqu'un tel raisonnement, prétendument fondé sur des considérations scientifiques, tournait en dérision le principal argument des femmes — leur « vergonya » — pour mettre un frein aux assiduités des preux chevaliers, comme l'affirment, d'ailleurs, les *Leyes de amor* du *Chansonnier d'Herberay*⁴⁷. Et voilà comment les considérations médicales connaissaient rapidement une réadaptation littéraire. Les affirmations de Gordon sur la froideur de la femme, dont on a vu qu'elles avaient des implications sur la possibilité ou non d'un rôle actif joué par la femme dans l'amour, ont un effet bien différent dans le sermon d'Alegre. Loin de servir à appuyer la thèse de la passivité, elles sont reprises pour justifier, d'une part la nécessité que les femmes soient plus "désirantes" que les hommes — ce qui devait déjà faire sourire les milieux littéraires —, et, d'autre part, le caractère hypocrite de leur refus de l'amour, qui est, en fait, le point culminant de la démonstration d'Alegre.

La diffusion en Espagne des grands classiques de la médecine comme le *Canon*, le *Pantegni*, le *Viaticum* de Constantin, des oeuvres d'Arnaud, de Gérard de Solo et surtout du *Lilium* de Gordon⁴⁸ a contribué à faire connaître les idées sur l'amour *hereos*. La plupart de ces idées se retrouvent, bien entendu, chez Francisco

⁴⁵ Id.

⁴⁶ « ...la resposta d'une digna digna matrona, la qual interrogada quina ocasió detenia les dones, com lo pler fos comú, que volien ésser requestes y pregades, respòs que si los hòmens totes hores tenguessen disposició per tal acte no menys serien per elles requestos, mes que, pus la gana los ve a lunes, és rehó y despenguen les rehons y pregàries ». Id.

⁴⁷ « D'otra parte sabeys es dado a las donas temer e refusar aquello que nosotros desseamos e requerimos, que muchas amar e demas ser amados es a nos gloria e de uno solo es a ellas peligro. Con lo que nosotros sanamos, ellas adolesçen... » (*Chansonnier d'Herberay des Essarts*, éd. cit., p. 25).

⁴⁸ Cf. les deux articles cités de G. BEAUJOUAN.

López de Villalobos, l'illustre médecin de Salamanque et proche de Rojas, auquel nous avons déjà fait référence, qui en fait état, d'une manière assez complète, dans son *Sumario de la medicina* imprimé en 1498 :

« DEL MAL DE AMORES
QUE AUCENA LLAMO FLISEI
Y LOS GRIEGOS LE LLAMAN HEREOS

Amor hereos segun nuestros autores
es vna corrupta imaginacion
por quien algun hombre se aquexa de amores
y en este ques hito de los trouadores
sin ser lisongero dire mi razon
sabed por muy cierto quel entendimiento
jamás no se mescla en aquestas pependencias
la imaginatiua y bestial pensamiento
como es gran potencia y padeçe el tormento
engaña consigo a las otras potencias.

Prosigue

Esta es la que mueue los otros sentidos
para que no tiren sino en este puesto
memoria y deseos y ojos y oydos
a todos los tiene ya tan conuertidos
que todos se ocupan en no mas daquesto
que el tal pensamiento vencido del gesto
a todos los otros sentidos informa
ser lindo y gracioso y ornado y honesto
do alguna esperança se muestra tras esto
por do en adquerirlo se deue dar forma

Prosigue

Y el entendimiento despues que alla entro
por falsos testigos tan falsa sentencia
la qual por injusta contino aprobo
perdio su juyzio sus fuerças perdio
perdio su razon su consejo e prudencia
helos todos ciegos a causa de vn ciego
ques el pensamiento y la imaginatiua
que dio al coraçon tan maldito sosiego
metiendole dentro ardentissimo fuego
do siempre el deseo lo atyza y lo abiua. »

Dans ce texte, Villalobos manie aussi bien des référents médicaux que littéraires. On remarque cette deuxième influence dans un vers, le quatrième du passage cité : « y en este ques hito de los trouadores ». Cela signifie qu'à l'époque de Villalobos la maladie d'amour est déjà constituée en *topos* poétique. Dans le contexte de la poésie castillane de *chansonnier*, « trobador » n'a pas du tout le sens de "trouvère", ni,

d'ailleurs, aucun rapport avec le révolu « mester de juglaría ». Cela signifie tout simplement "poète galant", comme en témoignent les différentes « dedicatorias » des poèmes de *chansonnier*, comme, par exemple celles qui sont contenues dans le *Cancionero de Baena*. On remarque aussi, dans la définition que donne Villalobos de *l'amor hereos*, un souci "moral" qui est nettement moins évident dans les traités médicaux antérieurs, par exemple celui de Gordon. C'est l'indépendance de la raison face à cette passion : « sabed por muy cierto quel entendimiento / jamas no se mescla en aquestas pependencias ». D'où une espèce d'*animalisation* de la maladie d'amour chez le médecin salmantin. Mais qu'en est-il des signes extérieurs de cette pathologie :

« DE LAS SEÑALES QUE SE MUESTRAN
QUANDO ALGUNO ESTA ENAMORADO

Verasle al paciente perder sus continos
negocios y sueños comer y beuer
congoxas sospiros y mill desatinos
desear soledades y lloros mesquinos
que no ay quien le valga ni pueda valer
perdida la fuerça perdido el color
y quando le hablan damor luego llora
y el pulso es sin orden y mucho menor
y nunca se esfuerça y se haze mayor
sino quando puede mirar su señora. »

traditionnelle donc, la détermination des "signes" de la maladie, indication supplémentaire des éléments qui sont à la base d'une "mise en littérature" du discours médical sur l'amour. Et la thérapie? :

« DE LA CURA

El medio daquesto no esta contenido
sino en distraelle daquesta locura
de su pensamiento questa corrompido
y aquesto en diez partes sera repartido
y en ellas se pone complida la cura
[...]

Noueno alcahuetes le hagan querer
a otras señoras por mas distraello
dezeno le hagan casar con muger
despues vejezuelas le deuen traer
a que le desliguen que bien saben dello
y denle a comer vn sabroso manjar
en quien mucha sangre y sustancia sençierra
y tinto con blanco le deuen aguar

que siempre emos visto del enborrachar
caer los amantes y amores en tierra. »⁴⁹

Parmi les "dix parties" de la thérapie, beaucoup de « curas » sont empruntées, plus ou moins modifiées à cause des contraintes poétiques de notre médecin rimailleur, aux traités médicaux que nous avons survolés. C'est le cas de toutes les "distractions" et "divertissements" qu'il convient de favoriser chez le malade. On remarque tout de même que Villalobos n'est pas du tout gêné, à la différence du Tostado, par le conseil ovidien et médical de fournir au malade d'autres femmes. Et, sur ce point, Villalobos choisit un contexte qui s'écarte quelque peu de celui des facultés de médecine qu'elles soient salernitaines ou montpelliéraines pour retrouver le contexte bien célestinesque, avant la lettre, de l'université salmantine. Les *vetule* de la tradition médicale deviennent ici des « alcahuetas », sortis soit des pratiques urbaines, soit d'une tradition littéraire qui, en Espagne, a déjà fait ses preuves en 1498. On pourrait être surpris par le masculin. Pourquoi ne pas parler de "vieilles entremetteuses"; Parce que Villalobos se sert, un peu plus loin, de la figure folklorique de la « alcahueta », mais pour l'assimiler, en fait, aux pratiques magiques. La médecine rejoint à nouveau la *philocaptio*. Car si les vieilles médisantes apparaissent dans le *Canon* et dans le *Lilio*, comme on l'a vu, pour couvrir d'insanités la bien-aimée, ici leur rôle est plutôt de rompre le maléfice des malades d'amour, associés aux possédés de la *philocaptio* : « despues vejezuelas le deuen traer / a que le *desliguen* que bien saben dello ». C'est Pedro Cátedra qui a très justement remarqué que ce « *desliguen* » appartient au langage de la magie sexuelle⁵⁰. Pour notre part, nous pensons que la référence aux vieilles, justifiée par les textes médicaux que manie Villalobos, a dû provoquer chez notre auteur une espèce d'association d'idées automatique motivée par le contexte salmantin. Pour lui et selon la *vox populi*, les « vejezuelas » doivent être nécessairement associées à ces mères maquerelles entremetteuses et, bien sûr, plus ou moins « hechizadas » que le personnage de Célestine, circulant encore à l'état de manuscrit à l'époque du *Sumario*, allait si bien caractériser. D'où la référence à la magie du terme « *desliguen* ». Nous croyons que la référence s'arrête à cette association d'idées. En effet, « *desligar* » signifie interrompre un maléfice amoureux, mais de quel maléfice s'agit-il? Des *ligaturæ* et *suspensiones* dont nous avons déjà parlé, c'est-à-dire du maléfice contraire à la *philocaptio*, celui par lequel on ne peut plus aimer. Le sens est totalement à l'opposé dans les vers de Villalobos puisque il est précisément question que les vieilles libèrent le souffrant de la maladie qui le

⁴⁹ LOPEZ DE VILLALOBOS, Francisco. *El Sumario de la medicina*. Ed. de María Teresa HERRERA. Salamanca : Universidad, 1973, couplets 38 à 44, p. 38-41.

⁵⁰ Cf. *Amor y pedagogía...*, p. 87-88.

pousse à aimer. Bien au contraire, ce souffrant aurait surtout besoin que les vieilles lui fassent une *ligatura* plutôt qu'elles le « desliguen ». La dernière thérapie joue aussi sur différents registres. Est-ce que le vin et l'ivresse sont une thérapie efficace contre l'*amor hereos*? En fait cette *quæstio* est un des *topoi* classiques des discussions du XIII^e siècle au sujet de l'*amor hereos*⁵¹. Villalobos déclare ouvertement que l'*ebrietas* est une bonne thérapie alors que d'autres textes, surtout littéraires, comme la *Repetición de amores* de Lucena, précisent, au contraire, que le vin incite à la luxure. Il est vrai que la consommation modérée de vin accompagne les régimes diététiques aphrodisiaques, comme ceux qu'on trouve, nous allons le voir, dans le *Speculum al foder*. Mais, en revanche, il est utilisé pour calmer les accès de furie vénérienne des mélancoliques.

Voilà donc les principaux mécanismes de l'*amor hereos* et ses manifestations hispaniques médicales. La question de la maladie d'amour présente cet immense intérêt qu'elle se situe à la croisée de nombreux chemins. Il est difficile d'affirmer que l'amour est un fait "médicalement" pur, comparé à d'autres pathologies que l'on trouve dans les traités de médecine, telles que les maladies du foie ou les ulcères. Cette réflexion sur le caractère pathologique du phénomène amoureux devrait nous conduire à nous demander si, en fin de compte, la médecine n'a pas été aussi servie par des représentations littéraires pré-existantes. La formation culturelle des médecins de l'époque les rendait, en effet, tout à fait perméables à une culture littéraire à laquelle ils semblent d'ailleurs recourir dans le cadre précis de cette maladie. Le cas de Gordon est exemplaire. Il se sert d'*auctoritates* littéraires, comme Virgile et Ovide, et même morales, ce qui n'est pas le cas de l'examen des autres pathologies. Ces médecins étaient-ils conscients qu'ils écrivaient à l'intention de ces « trovadores » que mentionne Villalobos, en reprenant une thématique qui semblait leur appartenir en propre?

Cela revient à se demander si la conception de l'amour comme souffrance, autant morale que physique, est quelque chose d'originellement médical. Combien des morts, pour des raisons physiques, dues à l'amour ne sont en fait que des morts littéraires, connues de tous les médecins, à une époque qui n'a pas pu accepter l'idée de souffrance parce que contraire à la représentation idéale que l'on avait de la vie, de la Nature. La fausse alternative du Baroque : “aut pati, aut mori”, totalement

⁵¹ « During the thirteenth century these several different traditions fused in a European characterization of *amor hereos*, developed largely in medieval commentaries upon the *Viaticum*. Certain *topoi* emerged that remain recognizable for the next hundred years in discussion of the illness: e.g., of what organ is love a disease? what *virtus* does it affect? which sex takes more pleasure in love? is wine and *ebrietas* proper treatment for *amor hereos*? » (M. McVaugh, Intro. au *De amore heroicoI*, éd. cit., p. 21).

étrangère à la *Weltanschauung* de l'automne du Moyen Age, a pu conduire à une sorte de banalisation de la souffrance, ou, pour reprendre une terminologie empruntée à la pensée de Michel Foucault, à un enfermement de la souffrance dans la *représentation*. Dans les trois derniers siècles du Moyen Age, on ne peut concevoir la souffrance comme quelque chose de *normal*. Elle est profondément anti-naturelle. Cela explique que l'on ait pu penser que, quand elle se produisait, elle avait des causes profondes. La souffrance est nécessairement alors *signifiante*, et il faut chercher à comprendre son sens. La souffrance collective sera perçue comme un signe du Ciel et on sait à quel point certains groupes sociaux auront à en porter le chapeau. La souffrance individuelle, et toute souffrance individuelle, physique ou morale, devra faire l'objet d'un examen, tantôt spirituel — celui de l'ecclésiastique — tantôt physique — celui du médecin. Puis, il faut *l'expliquer*, cette souffrance, l'incorporer à la structure générale d'un savoir, à un système de causes et d'effets, puisque le *morbus*, comme le rappelle Arnaud de Villeneuve au premier chapitre de son *De amore heroico*, est essentiellement un principe causal. C'est ainsi que des événements de la vie qui sont devenus pour nous de simples sentiments ont pu être directement associés à une pathologie. Tel est le cas de la tristesse. La tristesse est un "mal", et on a bien vu avec le Tostado, dans son analyse de l'amitié, qu'il faut fuir les tristes. Les fuir ou les soigner, car ce sont des malades, des fous en puissance. La question a été excellemment étudiée par Erwin Panofsky, Raymond Klibansky et Fritz Saxl, dans le cadre de la maladie de mélancolie⁵². Il en est de même avec l'amour. Dès lors que l'amoureux souffre, qu'il "sombre dans la passion", comme dirait le Tostado (« algunos que caen en la passion... »), son amour n'est plus ce mouvement du cœur et du corps qui accompagne le sens de la Nature; il devient un accident, une maladie destructrice, aux effets pernicieux. Tant qu'il reste dans le *delectabilis*, l'amour s'identifie à la vie, à la Nature, à la génération, à l'incessante renaissance du monde, comme l'expriment les figures folkloriques de l'amour qui lui attribuent la saison première de l'année, le printemps, temps symbolique de la joie. S'il s'écarte, même légèrement, de la délectation, ses valeurs sont complètement inversées et, en tant que maladie, il devient le signe de la *male mort*. Plusieurs langues, à commencer par le catalan de Raymond Lulle et d'Auziàs March, ont joué sur des paronomases entre "amour" et "mort" et en ont même, parfois, tiré des étymologies fantasques (*amor* : *a-mort*).

Tout cela repose aussi sur une certaine idée de la *mesure*. Pour accompagner le mouvement de la Nature, l'amour doit savoir s'astreindre à des limites. C'est la

⁵² Cf. *Saturne et la mélancolie*, éd. cit.

moderatio dont les médecins font l'un des principaux instruments de la santé. Dès lors que cette *moderatio* n'est pas respectée, on tombe dans la pathologie. Mais on sait maintenant, grâce au Tostado et à d'autres auteurs, que la représentation que l'on se faisait des désirs vénériens — l'« amour » pour le Tostado — s'accommode mal de la réserve, de la modération. L'amour n'est-il pas alors toujours voué à être dans la *hybris*, dans la démesure, et par conséquent dans la pathologie?

b) Les effets pathologiques de l'amour

Nous avons vu que la maladie d'amour avait une symptomatique bien particulière que tous les médecins reprennent dans leurs analyses de l'*amor hereos*. L'impossibilité de satisfaire les désirs amoureux rend les yeux caves, le teint jaunâtre, le pouls irrégulier, fait maigrir le corps, perdre l'appétit et le sommeil... Ce sont là des *topoi* développés par les médecins que la littérature a exploités merveilleusement, comme on sait. Mais, face à cette pathologie motivée par la non-réalisation du désir amoureux, les médecins en ont développé une autre qui, elle, était due à une satisfaction immodérée de ce désir. Se livrer inconsidérément à la *passio venereorum* est aussi source d'*insania*. C'est de cette pathologie que nous allons nous occuper brièvement. Non seulement parce qu'elle témoigne de certains présupposés à l'égard de la sexualité mais aussi et surtout parce qu'elle a été habilement récupérée par les détracteurs de l'amour mondain, de l'« amor desordenado ».

Une référence s'impose alors, c'est, bien entendu, l'*Arcipreste de Talavera* de Martínez de Toledo, qui se sert de la pathologie liée à une pratique immodérée du coït pour réprouber l'amour mondain. Pour ce faire, il récupère, en les manipulant, les arguments des médecins et des naturiens scolastiques⁵³. Récupération et manipulation : en effet, Martínez de Toledo semble avoir parcouru quelques grands ouvrages médicaux, comme les oeuvres galéniques — il cite Johannitius —, de même qu'il a dû emprunter à des naturiens universitaires, comme Albert le Grand, nombre de ses exemples. Mais Martínez de Toledo se charge bien de "décontextualiser" les références médicales. Il les prend pêle-mêle et les applique directement et globalement à ce qu'il appelle l'« amor desordenado », c'est-à-dire toute pratique sexuelle qui ne soit celle du mariage pendant la centaine de jours par an que l'Eglise autorisait et encore, à contre-cœur. Et c'est sur ce point que réside, comme l'a fait remarquer Michael Solomon, la plus grande manipulation de Martínez

⁵³ Un bref article fait le point sur cette question. Cf. SOLOMON, Michael. « Alfonso Martinez's Concept of *Amor desordenado* and the Problem of *Usus Inmoderatis Veneris* », *La Corónica* 18.2 (1990), p. 69-76.

de Toledo⁵⁴, dans le fait d'attribuer à l'amour, à tout amour dans son acception sexuelle, ce qui, dans le discours médical, ne concerne qu'une utilisation excessive du coït. Dès lors, l'archiprêtre fait entièrement abstraction des éventuels bienfaits du coït, partie du discours sur la sexualité qui est, de loin, plus importante que celle sur les effets nocifs. Plus importante non seulement d'un point de vue textuel, mais aussi doctrinal. En fait, les bienfaits du coït, comme nous le verrons, concernent, pour ainsi dire, la totalité des hommes — sauf certains dont la complexion leur déconseille une telle pratique —; alors que les effets nocifs sont tout à fait limités à des cas singuliers de luxure, souvent définis par des pathologies à part entière, comme le satyriasis et le priapisme. Les médecins confient dans le pouvoir auto-régulateur de la *vis naturalis* qui est, en fin de compte, celle qui établit la vie sexuelle de l'individu. Cette confiance s'appuie, d'ailleurs, sur l'idée que le désir sexuel est naturellement lié à la spermatogenèse. Foin de tout cela dans l'*Arcipreste de Talavera*. Il n'y a pas de bon et de mauvais coït, mais seulement de la luxure, un « fornicio » que Martínez de Toledo condamne sans rémission.

Le *Corbacho* consacre essentiellement deux passages à la pathologie amoureuse. Ils appartiennent au premier livre. Le premier, au chapitre III, concerne la corruption des cinq sens, le deuxième, au chapitre XV, adopte un point de vue plus général, en faisant référence à la médecine. Voici le texte du premier :

« ...[este pecado], empero, mata el cuerpo e condepna el ánima; por do el su cuerpo luxuriando padesçe en todos sus naturales çinco sentidos: primeramente face la vista perder, e mengua el olor de las narizes natural, quel ombre apenas huele como solía; el gusto de la boca pierde e aun el comer del todo; casi el oír fallisce que parésçele como que oye abejones en el oreja; las manos e todo el cuerpo pierden todo su exerçio que tenían e comiençan de temblar. Pues las potencias del ánima tres todas son turbadas, que apenas tiene entendimiento, memoria non reminisçencia, antes, lo que faze oy non se acuerda mañana; pierde el seso e juicio natural. De las siete virtudes non puede usar: fee, esperança, caridad, prudencia, temprança, fortaleza, justicia, asi que es fecho como bestia irracional; e lo peor que el aucto vil luxurioso faze al cuitado del ombre adormir en los pecados, así en aquél como en los otros por conmitancia, e en ellos por grand tiempo envejecer »⁵⁵

⁵⁴ « Martínez's motive for drawing from these well-known medical arguments was to remind the reader of the physical consequences of wordly love, and thus to discourage such behavior. But the way in which Martínez incorporates these arguments into his diatribe against *amor desordenado* significantly distorts the pathological assumptions of coitus as outlined by medical writers ». M. SOLOMON, art. cit., p. 71.

⁵⁵ *Arcipreste de Talavera*, I, III, éd. cit., p. 73

Ce passage est un bon exemple de la manipulation des référents médicaux. Il est construit selon une technique, chère à Martínez de Toledo, directement empruntée aux *artes prædicandi* qui consiste à exploiter un sujet selon des séries complètes. Les effets pernicioeux de la luxure sont ici rapportés aux cinq sens, aux trois facultés de l'âme, aux sept vertus, et aux sept péchés capitaux. Le "sermon" de Martínez de Toledo n'est pas exhaustif sur la série des péchés parce qu'il l'exploite, plus loin dans le livre I, d'une manière plus approfondie (cf. les ch. XXX à XXXVI), après une autre série "classique" de la prédication, celle des dix commandements (ch. XX à XXIX). Or, pour appliquer le *thema* du sermon — le caractère physiquement nocif de l'amour — à chacun des éléments des séries, Martínez de Toledo doit exécuter certaines pirouettes rhétoriques sur les discours qui lui servent de base, à savoir les traités médicaux. En effet, certaines affirmations des médecins "collent" parfaitement au propos de Martínez de Toledo, comme la perte de vue, qui est sans doute à l'origine de la série. La référence à l'odorat est tout à fait forcée. De même, de l'idée — vraie — de la perte de l'appétit l'archiprêtre tire celle — fausse — d'une perte des facultés gustatives. Il ne procède pas autrement avec l'ouïe, à partir du "bourdonnement" dans les oreilles dont parlent certains médecins, et avec le toucher, alors que les médecins ne se réfèrent qu'à des altérations musculaires et nerveuses. L'idée que les excès vénériens peuvent attaquer le cerveau est récupérée par notre auteur pour développer la série des facultés de l'âme, avec une précision — mémoire et entendement — qui n'est pas celle des traités scientifiques. Curieusement, il oublie la mémoire. La suite, les vertus et les péchés, est une pure extrapolation de l'archiprêtre, sans fondement médical, qu'il cautionne par l'affirmation finale du vieillissement prématuré, tirée, elle, de la médecine. La rhétorique de la prédication l'emporte donc sur la validité des propos, sur une validité dont Martínez de Toledo n'a cure, puisque son intention n'est autre que de paraître convainquant.

Le deuxième passage, certes moins axé sur l'*ars prædicandi*, n'en est pas moins "manipulé". Le contexte est plus directement "médical". Martínez de Toledo énonce les maux qui suivent l'« amour » — en fait l'*inmoderatus coitus*, comme on sait — et reproduit des "remèdes" à ces maux, des "thérapies" :

« ... del luxurioso e vill aucto los cuerpos humanos en grand parte son divilitados [...]. E así los ombres por quatro razones son divilitados: lo primero, por quanto segund los auctores de medeçina ponen que luxuria es causa efiçiente e formal de dibilitar el humano cuerpo; lo segundo, por quanto el que a la tal delectaçión se da, en gran cantidad pierde el comer e aun acresçienta por ardor e sequedad de fuego en el beber [...]. Conviene, pues, beber e remojar por apagar el tal fuego con cosas frías muchas vezes beviendo [...]. Lo terçero, amor e luxuria privan al ombre del sueño; que non puede dormir como solía nin deve, e privado del sueño toda la noche está

congoxado e nunca reposa, e non reposando es privado de folgança [...]. Lo quarto, amor e luxuria traen muchas enfermedades e abrevian la vida a los ombres e fâzenlos antes de tiempo envejeçer e encanesçer, los miembros temblar, e como ya de alto dixen, los çinco sentidos alterar e algunos dellos en todo o en parte perder; e con muchos pensamientos a las vezes enloqueçer. »⁵⁶

A première vue, Martínez de Toledo est ici beaucoup plus près du discours médical que dans le passage précédent. Il est vrai que l'affaiblissement, la perte de l'appétit, l'assèchement... sont des données exprimées par les médecins au sujet des excès vénériens. La manipulation concerne, cette fois-ci, le choix de certains effets nocifs qui nous renvoient à une autre forme de pathologie. Ce n'est pas tant la pathologie de l'*inmoderatus coitus* que Martínez de Toledo exploite dans ce passage, que celle, tout à fait différente dans l'esprit des médecins, de la maladie d'amour, de l'*amor hereos*. Cela est manifeste dans le troisième point, sur la perte de sommeil. Il s'agit tout simplement du *topos* de l'amoureux « desvelado », caractéristique fort exploitée par la littérature de la maladie d'amour : « que non puede dormir como solía nin deve, e privado del sueño toda la noche está congoxado e nunca reposa, e non reposando es privado de folgança ». Ce sont là les « cuitas » classiques de l'amoureux et non pas cette espèce d'abrutissement dans lequel sont plongés, selon les médecins, les vénériens. Le terme « congoxado » va aussi tout à fait dans ce sens⁵⁷. Et le terme de la description, folie et mort, s'accorde parfaitement aux descriptions de l'*amor hereos* qu'on a vues plus haut, comme celles d'Arnaud de Villeneuve. Martínez de Toledo ne se contente pas de fausser entièrement le sens des affirmations des médecins, d'extrapoler en ajoutant des idées de son cru, il mélange, en plus, le contexte de l'*amor hereos* et celui de l'*inmoderatus coitus*, comme bon lui semble. Il apparaît donc clairement que, pour lui, les arguments médicaux ne sont qu'une forme d'*auctoritas* scientifique et donc incontestable dont il use et abuse pour cautionner sa singulière conception de l'« amour désordonné » et avec les moyens rhétoriques qu'on retrouve d'une manière assez systématique tout le long de l'*Arcipreste de Talavera*.

Mais, que doit-on penser de cette pathologie amoureuse à laquelle fait référence Martínez de Toledo? Il nous faut maintenant revenir sur les textes médicaux pour replacer les informations de l'archiprêtre dans leur authentique contexte. Pour ce faire, nous pouvons suivre les remarques de Danielle Jacquot et

⁵⁶ Ibid., I, xv, éd. cit., p. 97-98.

⁵⁷ Quand bien même ce terme ne serait pas de Martínez de Toledo (puisqu'il ne se trouve pas dans le manuscrit mais uniquement dans la tradition imprimée), il prouve que ce passage a pu évoquer au lecteur-éditeur la phénoménologie de l'amoureux *hereos*.

Claude Thomasset dans leur excellent ouvrage *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, auquel nous avons déjà fait allusion plusieurs fois dans notre travail. Un premier ordre de phénomènes pathologiques liés aux excès vénériens tient à la spermatogenèse. En effet, très souvent, les bienfaits et les effets nocifs du coït dépendent de l'évacuation du sperme. L'excès ou au contraire l'insuffisance du coït se mesure à la "qualité" du sperme. Par exemple, si l'éjaculation entraîne une hémorragie, on a la preuve que l'activité vénérienne a été excessive puisque le sang n'a pas pu être entièrement transformé en sperme⁵⁸. Selon le même raisonnement, toutes les perturbations du cerveau qui accompagnent l'activité sexuelle démesurée sont fondées sur les théories qui placent dans le cerveau le "lieu" de fabrication du sperme qui est, ensuite, transporté vers les testicules par les fameuses veinules qui se trouvent derrière les oreilles. Ces veinules établiraient, d'ailleurs, un contact constant entre les testicules et le cerveau, de sorte qu'on pensait couramment que, si on plongeait dans de l'eau froide les testicules d'une personne en état d'ivresse, les effets de l'ébriété disparaissaient aussitôt, comme l'exprime Albert le Grand⁵⁹. Mais cela signifie aussi que les effets pernicioseux du coït se répercutent dans le cerveau. A cet effet, Albert le Grand raconte une anecdote au sujet d'un moine lubrique d'un ordre concurrent. Ce moine qualifié de famélique a trouvé la mort après avoir connu soixante-six fois⁶⁰ une belle dame avant l'appel de matines. Le moine lubrique étant de sang généreux, on lui pratiqua une autopsie. Celle-ci révéla que son cerveau avait été réduit à la grosseur d'une grenade et que ses yeux étaient détruits. La conclusion d'Albert, pour qui la véracité de l'histoire ne fait pas l'ombre d'un doute, est parlante : « ceci est le signe que le coït vide surtout le cerveau »⁶¹. L'exemple du moine nous fait directement passer à celui des yeux. D'ailleurs la vulnérabilité des yeux aux pratiques vénériennes est un topos que l'on retrouve partout, même chez Aristote qui précise, dans le *De la génération des animaux* :

« [la région des yeux] est la seule à changer sensiblement d'aspect dans le coït, et chez ceux qui abusent des plaisirs vénériens les yeux se creusent notablement. La cause en est que la nature de la semence est semblable à celle du cerveau : car sa matière est aqueuse et sa chaleur est acquise. »⁶²

⁵⁸ « Comme le sang lui-même est un produit de la nourriture, le sperme qui en dérive ne peut être que du sang, l'analogie du sang, ou un produit qui en vient. C'est pourquoi il est tout à fait prévisible que l'excès vénérien entraîne un écoulement sanguin » (D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 76).

⁵⁹ Cf. *Quæstiones super de animalibus*, XV, q. 14. Cité par D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁰ Le chiffre ne nous paraît pas laissé au hasard, étant donné que 666 eût été invraisemblable.

⁶¹ Cf. D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 77.

⁶² *De la génération des animaux*, 747 a. Cité par D. JACQUART et C. THOMASSET, p. 78.

De toute évidence, cet argument fut particulièrement efficace dans la répression de la sexualité, et ce n'est pas par hasard qu'il est affirmé par Martínez de Toledo. A ce sujet, l'exemple de l'archiprêtre n'est pas un cas isolé. Comme le remarquent D. Jacquart et C. Thomasset, « l'altération de la vision est constamment mentionnée parmi les méfaits du coït, à la fois dans les traités savants et dans les oeuvres plus vulgarisatrices; ainsi les *Problemata varia anatomica*, écrits au xv^e siècle, affirment : “le coït détruit la vue et dessèche le corps” »⁶³. Mais quelle est la conséquence ultime d'une pratique excessive du coït? C'est à nouveau Albert le Grand qui répond : la stérilité, d'abord passagère puisque la semence s'appauvrit si elle est trop souvent évacuée, puis définitive, comme dans le cas, selon certains, des prostituées⁶⁴.

En marge de ces pathologies qui relèvent d'une pratique immodérée du coït, les médecins ont aussi affirmé des côtés nocifs du coït, attribués au caractère de certaines personnes. C'est le cas de Constantin l'Africain, dans son *Liber de coitu*⁶⁵. Selon Constantin, il est des hommes qui, après le coït, souffrent de contractions et se montrent tristes. D'autres ont des tremblements, une odeur désagréable ou des gonflements du ventre, ou des bruits dans les oreilles, ou souffrent de mal de tête. Contractions et tristesse sont expliquées par un changement néfaste des humeurs provoqué par la chaleur survenant au moment du coït. Le tremblement est dû à la nocivité des superfluités. L'odeur désagréable vient du mélange putride qui est dissous au moment du coït par l'intervention de la chaleur au cours de l'acte. Le gonflement du ventre se produit lorsque la qualité chaude est faible et sa cause en est l'humeur mélancolique (cf. le problème de la ventosité du désir)⁶⁶.

La meilleure synthèse de toutes les pathologies provoquées par le coït se trouve dans le *Speculum al foder*, traité érotico-médical catalan du début du xv^e siècle, que nous présenterons davantage en détail au chapitre suivant. C'est là qu'on retrouve les pathologies énoncées par les naturiens comme Albert le Grand, mais aussi celles qui sont établies dans les différents traités *de coitu*, comme celui de Constantin auquel nous venons de faire référence. Les pathologies dues au coït immodéré occupent les

⁶³ *Op. cit.*, p. 79.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁵ Cf. E. MONTERO CARTELLE, éd., *Constantini liber de coitu. El tratado de andrologia de Constantino el Africano*. Saint Jacques de Compostelle : Université, 1983.

⁶⁶ Ces explications de Constantin sont analysées dans le détail par JACQUART et THOMASSET, p. 163-164.

premières pages du *Speculum*. Il s'agit de l'énumération la plus complète que nous ayons trouvée⁶⁷ :

« Je dis qu'une pratique excessive du coït détruit la chaleur naturelle, développe la chaleur accidentelle, affaiblit tous les membres et les actions naturelles, et provoque les accidents étrangers à la nature. L'homme perd alors sa force, la tristesse l'envahit, ses mouvements s'alourdissent, son estomac en pâtit, ainsi que son foie; il n'arrive pas à digérer, son sang s'altère, il se met à transpirer, ses membres principaux se dilatent, son corps vieillit prématurément, son visage mincit et rapetisse, son sang diminue, sa vue baisse; la beauté et la chaleur disparaissent; il perd ses cheveux jusqu'à devenir chauve, sa moelle s'assèche, ses nerfs et ses membres sont perturbés; il se met à trembler, tous ses mouvements volontaires en sont affaiblis, ses poumons sont perturbés, ses reins s'assèchent, et s'il a des ventosités dans le ventre, elles en sont accrues. »⁶⁸

Voilà sans doute un texte qui n'aurait pas déplu à Martínez de Toledo. Il ne sera pas inutile de récapituler schématiquement les principales pathologies dues aux excès vénériens :

- Annihilation de la chaleur naturelle au profit de la chaleur accidentelle.
- Faiblesse de l'âme (tristesse) et du corps (diminution de la force physique, torpitude des mouvements).
- Certains organes atteints : estomac (problèmes de digestion), foie, sang (qui se "corrompt"), transpiration, dilatation des membres principaux.
- Effets sur le corps : vieillissement prématuré, maigrissement et décoloration du teint, diminution du sang, perte de la vue, de la chaleur et de la beauté, calvitie, assèchement de la moelle épinière, désordre nerveux provoquant tremblements et perte de contrôle sur les mouvements volontaires, effets nocifs sur les poumons et les reins, augmentation des ventosités chez qui en pâtit normalement.

⁶⁷ Pour des raisons de commodité, nous citons le texte dans notre traduction française inédite. On trouvera le texte catalan en note.

⁶⁸ « Dich que molt husar lo foder auciu la calor natural e ensen la calor accidental, e aflaquex tots los membres e obres naturals, e venen los accidents fora de natura, e fall per aquesta rao la forsa, e s'entristex la persona, e apesuguen-se los seus moviments, e aflaquex l'estomech, e aflaquex lo fetge, e no's fa la digestio, e corromp-se la sanch, e seguex la suor, e adilatan-se los membres principals, e envallex lo cors ans de temps, e aprima e aminva la cara e la sanch, e aminva la sanch e la vista dels ulls e la calor e la bellesa, e aprima los cabells e tant que li tornen entro que es calvo, e desseques lo moll, e afolla los nirvis e los membres, e engendre tremolament, e aflaquex tots los moviments voluntaris, afolla los pits e el leu, dessequa los ronyons, e aquell qui aura ventositat en lo ventre crexer-li ha ». Ed. de Teresa VICENS. Barcelone–Palma de Majorque : Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1978, p. 18. Nous préférons la transcription de Teresa Vicens à celle de M. Solomon, publiée en microfiches à Madison (*Speculum al foderi*. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986), car la reconstitution du texte est plus poussée, ce qui rend ce dernier beaucoup plus "lisible".

Il ne faudrait pas voir, cependant chez l'auteur du *Speculum* une position contraire au coït. Il ne s'agit là que d'effet pernicieux dus à un mauvais usage de la sexualité. S'il commence par cette question c'est parce que l'auteur entend bien développer l'autre versant, celui des bienfaits du coït. Quant au contenu de l'énumération, on retrouve tout ce qui a été évoqué au sujet de la pathologie amoureuse, complété par d'autres effets en rapport direct avec les traités arabes d'hygiène sexuelle. La suite du traité spécifie le cadre dans lequel peuvent se produire ces pathologies, c'est-à-dire les types de personnes, en fonction de leur complexion, qui sont le plus soumis à ces effets et ceux, en revanche qui peuvent s'adonner à la pratique du coït sans rien craindre. Les personnes les plus exposées sont celles qui ont une complexion sèche, un corps maigre et les veines étroites. Au contraire, les moins exposés sont ceux qui sont chauds, bien en chair, et ont des veines larges. Chez ces derniers, une pathologie peut se produire, mais par l'absence de coït :

« Et pour grand nombre de telles personnes il est très nocif de surseoir à la fornication, car il peut alors leur arriver de mauvais accidents, tels que des hydropisies et des maux de tête; ils perdent alors l'appétit, ils ont parfois des malaises, et voient se couvrir leur verge et leurs couilles de tumeurs suppurantes. »⁶⁹

Dans un cas comme dans l'autre, la pathologie liée au coït met bien en évidence l'unité organique du corps. Appuyée sur des théories spermatogénétiques comme la pangenèse, certes nuancée par l'aristotélisme, cette idée organique tend à montrer que si la plupart des organes et des facultés du corps sont atteints par un mauvais usage du coït, par l'excès ou par l'insuffisance, c'est parce que tous ces organes et toutes ces facultés sont concernés par la sexualité. C'est donc la totalité de l'être humain que met en cause l'activité sexuelle. A consommer tantôt avec modération, tantôt avec véhémence, ce que le *Speculum al foder* évoque et, avant lui, les différents traités médicaux plus directement "officiels", est l'idée que la sexualité est au coeur de la régulation de la santé de l'homme. De même qu'un mauvais usage du coït, quel qu'il soit, apporte une série de maux, devenus vite "classiques" et qui sont ceux que l'on rencontre, passablement manipulés, sous la plume de Martínez de Toledo, de même, un bon usage du coït est la source de tous les bienfaits physiques et mentaux. Dès lors, dans quelle mesure le discours médical ne rejoint-il pas, par le biais de l'étude, certes médicalisée, de la sexualité, ce qui serait un art érotique?

⁶⁹ E a molts d'aquests aytals fa gran dan lo tardar del foder, car avé-los per ço de mals accidents, axi com opilacions e apesugaments de cap, e perden lo menjar, e han cascament a vegades, e se apostema la vergua o'ls collons » (ibid., p. 18).

2. De la médecine à l'érotisme : le *Speculum al foder*

Notre transition a été brève, mais parce que c'est tout à fait naturellement que se fait le passage d'une idée à l'autre. L'examen de la pathologie amoureuse nous a conduit à nous intéresser aux conceptions médicales du coït. Mais que sont ces discours *de coitu* si ce n'est une médicalisation de la sexualité? "Médicalisation de la sexualité" signifie que celle-ci n'est plus considérée comme le faisaient les naturopistes — qui sont aussi théologiens, ne l'oublions pas — tels qu'Albert le Grand, d'un point de vue finaliste et biologique. Le but n'est pas tellement ici de trouver les meilleurs moyens d'assurer la procréation. Bien au contraire, il s'agit d'insérer la sexualité dans un "régime de santé", un « regiment de sanitat », pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Arnaud de Villeneuve dédié à Jacques II, qui contient aussi un chapitre "du bon usage du coït". La grande nouveauté de cette médicalisation de la sexualité consiste à affirmer que le coït ne sert pas uniquement à engendrer son semblable mais à conserver la santé, à se maintenir en bonne santé. Nombreux sont les traités en Europe qui développent cette idée, inspirée des traités arabes d'hygiène sexuelle, destinés à un large public de praticiens formés sur le tas. Mais le plus singulier, le plus extraordinaire de tous, est sans aucun doute celui qu'on a baptisé, à la suite de l'explicit du manuscrit, *Speculum al foder*⁷⁰ et qui présente cette particularité supplémentaire d'avoir vu le jour en Catalogne et en langue romane.

Le *Speculum al foder* est conservé dans un codex partiellement endommagé qui se trouve actuellement à la Bibliothèque Nationale de Madrid⁷¹ (ms. 3356. Notre texte occupe les fols. 35-54) qui contient aussi une version catalane assez libre du

⁷⁰ Le titre du traité pose un problème. En effet, seul l'*explicit* nous permet de lui en donner un. Cf. fol. 54v : Acabat es lo speculum al foderi ». En se fondant sur cet *explicit*, certains éditeurs, comme Michael SOLOMON (éd. cit.), ont préféré appeler le traité *Speculum al foderi*. Or ce "i" ne s'explique que par une malencontreuse réaction plus ou moins latine du copiste qui aurait rajouté au verbe substantivé un "i" de verbe déponent, voire un "i" désinentiel de génitif, génitif extrêmement courant dans le deuxième terme d'un titre d'ouvrage. Deux raisons nous poussent alors à préférer le titre qui a été donné par Teresa VICENS (*Speculum al foder*). D'abord, *foderi* ne signifie rien en catalan. Puis, le terme qui apparaît de manière constante dans le traité, tantôt comme verbe, tantôt comme substantif, est bel et bien *foder*. Pourquoi alors conserver ce qui, de toute évidence, est une erreur de copiste? Un autre problème est celui de savoir pourquoi on a écrit *speculum* et non pas *spill* ou *espill*. Nous pensons que le caractère, somme toute, "scientifique" du traité y est pour quelque chose. Une autre hypothèse consisterait à penser que ce texte n'est en fait que la traduction catalane d'un traité en latin qui se serait intitulé *speculum fotere* ou quelque chose d'approchant. Dans ce cas, si un tel traité latin a jamais existé, il n'est pas étonnant qu'il soit aujourd'hui perdu.

⁷¹ Dim.: 306 X 220, 2 cols.. Indications sur le *Trotula* date de production: 1466. Notre texte devrait être quelque peu antérieur.

Trotula, attribuée à Micer Johan (fols. 1-32) et un traité sur les soins de beauté (fols. 33-34). L'influence arabe dans notre texte est indéniable, mais, selon D. Jacquart et C. Thomasset, il ne s'agit d'aucune traduction d'un ouvrage arabe connu⁷². Teresa Vicens suggère même la possibilité qu'il s'agisse d'une traduction de l'hébreu⁷³. En tout cas, il est le seul traité occidental de ce genre que nous connaissions⁷⁴. Le *Speculum* s'adresse à un interlocuteur fictif, ce qui nous replace dans le contexte des *secrets* médiévaux. Il est divisé en deux grandes parties. D'abord un traité *de coitu* qui déploie nombre de conseils thérapeutiques et des pharmacopées d'aphrodisiaques et d'anaphrodisiaques, en fonction des besoins. Puis une partie plus directement érotique divisée, à son tour, en deux temps : un discours sur les femmes et leur sexualité, suivi de la liste d'une vingtaine de positions sexuelles décrites et commentées.

La première phrase a pu induire en erreur certains lecteurs (par exemple Guy Beaujouan) qui ont cru que l'auteur était un dénommé Albufumet. Quelle que soit l'identité de ce personnage mystérieux, il ne reçoit pas, de la part de notre auteur, la qualité d'*auctor* des idées qui vont suivre. L'auteur précise uniquement que, selon Albufumet, il est de nombreux livres au sujet du coït. Or il s'agit d'une opinion que l'auteur ne partage pas : pour lui il n'y en a pas qui soit satisfaisant⁷⁵. De ce fait, il est en train de justifier son ouvrage et par conséquent il revendique aussi sa propre qualité d'*auctor*. Catalane ou pas, cette voix énonce explicitement sa responsabilité créatrice. D'une manière fort classique d'ailleurs : parfaire l'oeuvre des prédécesseurs; développer une finalité didactique (l'utilité universelle d'un tel traité). L'acte d'écriture se justifie par son utilité. Pour qui écrit-il, cet auteur? Pour tous : "tout homme" (« tot hom »), mais plus particulièrement les "médecins" et les "chirurgiens" (« fisichs e los cirurgians ») et "nombre d'autres gens" (« moltes d'altres gents »). Rhétorique des *secrets*, certes, par le recours à la deuxième personne, mais un prologue qui nous met sur la voie du traité de divulgation scientifique. Le contenu de ce prologue n'est, d'ailleurs, pas sans nous rappeler le ton de certaines préfaces lulliennes où les sujets les plus ardues sont présentés comme destinés *omnibus*. Et voilà sans doute la deuxième caractéristique de la médicalisation de la sexualité. Elle implique aussi une plus large diffusion du savoir sur la sexualité. Si de tels discours

⁷² Cf. D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 188.

⁷³ Cf. l'introduction à son éd. déjà citée.

⁷⁴ Cf. A. Cardoner i Planas, *Història de la medicina a la corona d'Aragó*, Barcelona : Scientia, 1973, p.56.

⁷⁵ « Dix Albufumet que con sie cosa que los libres que parlen en molt foder son molts atrobats, may yo viu d'ells negun compliment en aytal fet, ans los trobe desviats e escampats ». Ed. cit., p. 16.

recherchent le bien de l'homme, ils ne sauraient rester confidentiels; ils doivent nécessairement être connus de tous.

a) Sexualité et discours médical

Comme l'on fait remarquer D. JACQUART et C. THOMASSET, l'une des caractéristiques du discours médical sur le coït est que très rapidement la finalité reproductrice passe au deuxième plan : « Centrale au niveau de la définition, la génération n'intervient plus, dans le cours des développements médicaux, que comme l'une des conséquences : le coït demeure avant tout l'un des facteurs qui régissent la santé et la maladie »⁷⁶. Dans le *Speculum* cette finalité reproductrice n'apparaît nulle part, pas même dans les éléments de définition. Pour l'auteur, le coït ne doit être envisagé que pour atteindre et conserver la santé. Une expression revient assez souvent, dans le *Speculum*, au sujet de ce *foder* qu'on a tant de mal à traduire⁷⁷ : *profitar*, c'est-à-dire "tirer profit". Le *Speculum* rejoint le purement médical dans ce souci de donner au plus grand nombre des conseils afin de "tirer profit" du coït. Bien évidemment, ce *profitar* est d'une très grande ambiguïté, car il évoque aussi ce qui serait une primauté du plaisir. Du médical on passerait alors à l'érotique. Mais — et c'est l'une des caractéristiques du *Speculum* —, pour notre auteur, ces deux dimensions vont nécessairement ensemble. Il n'y a de plaisirs que "sains", c'est-à-dire ceux grâce auxquels l'homme atteint une parfaite santé mentale et physique. D'où l'idée qu'il faille exclure des débordements lubriques, guidés par un seul plaisir aveugle, dont on a vu que notre auteur est le premier à en mesurer les dégâts. Mais, d'où aussi l'insertion de la réflexion sur le coït dans un vaste examen des particularités des hommes, selon leurs naturels et leurs complexions que nous présentons de manière schématique.

Complexion froide et sèche. Pour s'adonner souvent au coït il est nécessaire de pratiquer un régime diététique composé de mets (*viandes*) chauds et humides et de bon vin rouge. Le *Speculum* précise le détail de ce régime (du pain, du mouton, de la cannelle, du poivre long...). De telles personnes doivent travailler peu et bien dormir

⁷⁶ *Op. cit.*, p 109.

⁷⁷ Certes, en tant que verbe, la traduction littérale est *foutre*, terme attesté en français depuis le XIII^e siècle. On a dû cependant le remplacer souvent par *forniquer* (conscient tout de même de l'inexactitude), à cause des problèmes d'euphonie posés par les formes conjuguées de *foutre*. Les difficultés de ce terme deviennent insurmontables quand il est substantivé. « El foder » ne peut évidemment pas être traduit par "le foutre". Dans ce cas, nous avons opté, la plupart des fois, pour "coït", substitution qu'on retrouve, d'ailleurs, dans la traduction anglaise de M. SOLOMON dont le titre est *Mirror of coitus*. Bien évidemment, ces problèmes ne se posaient pas à Teresa VICENS dans sa traduction castillane, puisque tout *foder* devient, sans problème, *joder* en castillan.

et se servir, en outre, des régimes aphrodisiaques (« medicines que multipliquen la esperma ») qui seront décrits plus loin.

Complexion chaude et sèche. Les excès de la chaleur et de la sècheresse doivent être palliés à l'aide d'ingrédients froids et humides (du poisson, des oeufs, du lait, du vin blanc, de la viande d'agneau, du raisin dont il est, d'ailleurs, précisé qu'il apporte l'humidité et la "ventosité" nécessaires à l'érection : « cela permet d'avoir de bonnes érections et de forniquer très souvent »⁷⁸).

Complexion chaude et humide. Bien prédisposée au coït. En revanche, elle supporte mal la continence. Celle-ci provoque : tristesse, impossibilité de digérer la viande, manque d'appétit, mal au ventre, la tête se vide... Pour pallier les effets de la continence chez ces personnes notre auteur donne une série de recettes d'anaphrodisiaques, c'est-à-dire qui "assèchent le sperme", qu'il développera par la suite.

L'analyse proprement médicale du coït se poursuit avec l'établissement des moments médicalement indiqués pour pratiquer le coït. Il s'agit d'une thématique assez courante dans les *de coitu* (cf. Constantin l'Africain), dans les "régimes de santé" (cf. Arnaud de Villeneuve) et même dans les ouvrages de médecine générale, comme le *Lilium medicine* de Bernard de Gordon⁷⁹. Quand doit-on pratiquer le coït selon l'auteur du *Speculum*? Le coït doit participer de l'équilibre des humeurs, puisque, autrement, il agit comme un catalyseur des écarts. Par conséquent, on ne doit pratiquer le coït que lorsque cet équilibre est atteint et que le corps est au repos : après la digestion et le sommeil. Pour Bernard de Gordon, dans le *Lilio*, cela implique qu'il faut pratiquer le coït après le dernier repas, donc la nuit :

« Lo postrimero devedes de notar que la hora del coitu para lançar las cosas superfluas es después de complida la tercera digestión. E si se faze por el engendrar se deve fazer mediada la tercera digestión, que entonce más puja en la simiente, e entonce la materia es digesta. E si más espera, ya comiença a menguar, por lo qual el coitu, comúnmente fablando en aquéllos que guardan derecho regimiento, es desde la media noche fasta la alva. »⁸⁰

Quand on songe à la symbolique de la nuit, on ne doit pas s'étonner de l'accueil que pouvaient avoir de telles affirmations. Elles nous poussent aussi à réfléchir sur le statut des coïts "diurnes". N'étaient-ils pas nécessairement le signe d'amours illégitimes, condamnées par la morale, écartées par la mentalité bourgeoise de production et, enfin, déconseillées par des médecins comme Bernard de Gordon,

⁷⁸ « e aço ajuda molt arrassar e molt usar de foder ». *Speculum*, éd. cit., p. 22.

⁷⁹ Cf. *Lilio de medicina*, VII, 1.

⁸⁰ Id. (fin de la "Clarificación").

somme toute assez soucieux, dans ses affirmations, du respect d'un ordre moral établi? Nous allons voir que le point de vue de l'auteur du *Speculum* est quelque peu différent.

Ceux qui ont une complexion chaude doivent faire attention en été et en automne. Le coït est proscrit après la marche, quand on a des troubles d'estomac, quand on a perdu du sang, ou après un effort qui aurait provoqué la transpiration. Il est aussi déconseillé le ventre plein, ou à la sortie du bain, quand on a faim ou soif, ou quand on s'est mis en colère⁸¹, après avoir veillé longtemps, ou après une grande activité mentale (« ne apres que haura molt ymaginat sobre cualque cosa »⁸²), ou après une grande joie. Cela signifie qu'il est conseillé de ne pratiquer le coït que lorsque le corps ne connaît "aucun accident" ("se deu fer quan lo cors no ha negun accident"). Contrairement à ce qui est affirmé par Bernard de Gordon, le jour est préféré à la nuit, chez notre auteur, sans doute en raison de la température (une certaine chaleur est requise). Enfin, il ne faut pas pratiquer le coït dans le bain, ni boire de vin ou d'eau froide après l'acte sexuel.

Les conseils suivants replacent le *Speculum* dans le cadre d'une conception spermatogénétique du désir. Il n'est opportun de pratiquer le coït que quand on en ressent le besoin, c'est-à-dire lorsque le désir est sensible dans les parties génitales. Dans ces conditions, le coït provoque une évacuation naturelle des superfluités spermatiques qui donne lieu à une sensation de bien-être. Autrement, cela provoque de la faiblesse et de la tristesse.

Ces conseils sont suivis d'une discussion qui nous introduit dans le vif du sujet, sur l'utilité ou non du coït. L'auteur nie l'idée avancée par certains selon laquelle "il n'y a aucun bien dans le coït". Contre cette opinion, il cite Hippocrate et Galien, et sa propre expérience qui porte sur les effets nocifs de la chasteté chez des religieux dont la nature était incompatible avec la continence :

« En effet, Galien dit, dans la VI^e pratique de son livre sur les membres composés, que les jeunes hommes au sperme abondant, s'ils surseoient longtemps à la fornication, connaissent des maux de tête, s'échauffent, perdent l'appétit et finissent par mourir. Et moi-même, j'ai vu des hommes au sperme abondant qui, pour faire preuve de sainteté, s'interdisaient de foutre. Leur corps en était refroidi; ils ne maîtrisaient plus leurs mouvements, ils sombraient sans raison dans une profonde tristesse qui les menait jusqu'à une sorte de folie, tout en perdant l'appétit. Item, je connus une fois un homme qui cessa de foutre. Avant, quand il en usait souvent, il mangeait de bon coeur et était en bonne santé. Or, quand il eut cessé de

⁸¹ Cf. le roman picard *Robert le diable*, où la duchesse enfante dans la colère un enfant "diabolique".

⁸² *Speculum*, p. 24.

foutre, il ne pouvait plus manger, et s'il mangeait, c'était fort peu, sans même pouvoir le digérer, car il vomissait ce qu'il mangeait. Il présentait, en outre, certains signes de folie. Puis, il se mit à foutre de nouveau et en fut guéri, cessant aussitôt de connaître tous ces accidents. »⁸³

Dans ces cas, la pathologie la plus fréquente est donc la tristesse, le manque d'appétit et les vomissements, c'est-à-dire une espèce d'anorexie, et la folie. L'accumulation de sperme dans le corps provoque son épaissement et son échauffement et entraîne, partant, des brûlures dans le corps, des points de côté et de "mauvaises pensées", ce que la tradition médicale appelle des *malas suspiciones*. En fait, cette description coïncide entièrement avec celles des mélancoliques chez qui la concentration de sperme, du fait de leur "ventosité" naturelle, est très fréquente⁸⁴. Ce n'est donc pas par hasard que l'auteur du *Speculum* précise plus loin que les bienfaits du coït s'appliquent tout particulièrement aux mélancoliques. Mais ils s'appliquent aussi à d'autres catégories : les jeunes — ce qui est une constante du discours médical et para-médical (on se souvient que Samson était jeune et fervent, selon le Tostado) —, les fous, et les malades de flegme. En fait, tout ce passage est une référence aux thérapies contre l'*amor hereos*, comme l'évoque clairement une remarque supplémentaire au sujet d'une affirmation de Galien :

« Item, Galien dit, dans un autre passage, qu'il éclaircit la pensée, aide à trouver bon conseil, et assagit l'amour de l'amoureux, même s'il n'est pas pratiqué avec sa bien-aimée. »⁸⁵

On connaît bien maintenant cette thérapie de l'*amor hereos*, empruntée à Ovide. L'efficacité de cette dernière ainsi que celle des autres bienfaits du coït exige, cependant, qu'une condition soit remplie : dans tous les cas il faut que le sperme soit évacué. On retrouve donc cette conception spermatocentrique de la sexualité que D. Jacquart et C. Thomasset ont déjà remarqué⁸⁶. Toute la médicalisation du coït est fondée sur l'évacuation du sperme. Qu'il soit bénéfique ou nocif, le coït n'a d'effet sur la santé ou la maladie de l'homme que parce qu'il est le moyen d'une régularisation des humeurs due à l'évacuation de sperme.

⁸³ « cor Galien dix en la VI practica de son libre dels membres composts, que los homens jovens que han molta esperma, com tarden molt lo foder, apesuguen-los les cabesses, e escalfen e perden lo mengar, per consegüent moren. E yo matex viu homens de molta esperma, que staven de foder per santedat, que refredaven lurs corsos, e perderen los moviments, e tornaren en gran tristor sens raho, e ave lur manera de oradura e perderen lo menjar. E atresi viu un hom que lexa lo foder : dabans con l'usave molt menjave be e era sa, e despuys que'l lexa no podia menjar, e si menjave ere fort poch e no'l podia digerir, e quan havia mengat movia-lo, e havia senyals de oradura; e puy torna usar lo foder e guari, e perde tantost los accidents ». *Speculum*, p. 26.

⁸⁴ Cf. R. KLIBANSKY..., *Satrune et la mélancolie*, éd. cit., p. 148.

⁸⁵ « E atresi dix Galien en altre loch que esclarex lo pensament, e reposa lo consell, e assuaue la amor del anamorament, per be que non fassa a ssa enamorada ». *Speculum*, p. 28.

⁸⁶ Cf., *op. cit.*, le ch. "La liqueur précieuse".

Comme la plupart des traités médicaux, l'auteur du *Speculum* réserve un passage à l'impossibilité du coït : déjà le *Lilio* de Gordon consacre un chapitre à ce sujet⁸⁷. On retrouve dans le *Speculum* à peu près les mêmes causes que celles qui sont évoquées par le montpelliérain. Elles concernent soit l'absence d'érection et la faiblesse du membre, soit le manque et la froideur du sperme, soit la faiblesse de la "volonté", c'est-à-dire l'absence de désirs sexuels, la fameuse "froideur naturelle" dont parle le Tostado, les « eunuchi, qui de matris utero sic nati sunt » du fameux passage de saint Matthieu (19, 12). A ce sujet, l'auteur du *Speculum* fait brièvement référence à l'homosexualité, ce qui est fort rare dans les traités médicaux :

« Et si la faiblesse vient du coeur, on en meurt, sans jamais pouvoir connaître d'érection. Ceux qui sont ainsi sont ceux que les gens appellent efféminés, qui ont peu de voix et au timbre féminin, et n'ont point de barbe. »⁸⁸

Pour l'auteur, le médecin doit porter une grande attention à l'état des parties nécessaires à l'accomplissement du coït. En effet l'état de ces parties est tout à fait symptomatique. Une absence d'érection, un sperme jaunâtre, etc., sont révélateurs d'une absence de santé et servent à diagnostiquer des maladies d'autres organes du corps. Par conséquent, la sexualité fait partie de la symptomatique médicale au même titre que les autres éléments de l'auscultation classique : examen des yeux et de l'urine, analyse des variations du pouls, etc. La sexualité est résolument intégrée, par l'auteur du *Speculum*, à l'économie générale du corps humain.

Il a donc été prouvé que le coït était absolument indispensable à la santé de l'homme. Ainsi, il devient très urgent, aux yeux de l'auteur du *Speculum*, de fournir des pharmacopées, c'est-à-dire des listes de recettes pour provoquer le désir sexuel. En adéquation avec le spermatocentrisme que nous avons déjà évoqué, sont aphrodisiaques tous les ingrédients naturels qui favorisent la fabrication de sperme. Inversement, sont anaphrodisiaques tous ceux qui réduisent cette fabrication. Désir et sperme sont donc nécessairement concomitants :

« Item, je dis que l'augmentation de la quantité et de la température du sperme est à l'origine et la racine de la force pour foutre. Car quand le sperme est multiplié et qu'il remplit les vaisseaux et se réchauffe, il stimule la volonté et donne au membre sa vigueur, et excite la volonté et le désir de foutre. Cela est dû au fait que lorsque les vaisseaux du sperme sont remplis de semence ils souhaitent se vider et évacuer ce qui se trouve en eux, suivant ce que font les autres humeurs quand elles croissent. Ainsi, avec

⁸⁷ Cf. *Lilio de medicina*, VII, 1, "De la poquedad del coitu".

⁸⁸ « E si sera la fluxura per falliment de cor, aquests moren, e null temps no arressen; e aquests son aquells qui clamen les gens familins, que han la veu pocha e feminil, e no han barbas ». *Speculum*, p. 30.

cette croissance et ce réchauffement, la volonté est stimulée et le membre est rendu vigoureux. »⁸⁹

D'où la nécessité d'un régime diététique particulier. En fait, l'association implicite — car elle devait aller de soi pour l'auteur — entre certains aliments et la quantité de sperme présuppose sans doute l'idée spermatogénétique affirmée par l'aristotélisme arabe selon lequel le sperme est un résidu des aliments⁹⁰. Aussi les propriétés de ceux-ci agissent-elles directement sur la fabrication du sperme. Comment doit être tout régime qui cherche à augmenter la quantité de sperme? Les trois qualités requises sont chaleur, humidité et ventosité. Les ingrédients idéaux pour fabriquer du sperme sont donc ceux qui contiennent ces trois qualités, comme les pois chiches, les navets et les carottes — que la tradition populaire se chargera, de plus, de relier à des symboliques sexuelles ou phalliques —. A défaut de trouver les trois qualités, on peut se servir d'aliments qui n'en ont que deux — comme les fèves, dont Arnaud de Villeneuve mentionnait déjà les propriétés "magiques" —, combinés à d'autres qui possèdent celle qui fait défaut dans les autres. Inversement, il est des régimes qui réduisent la fabrication du sperme par le biais d'autres qualités opposées. Celles-ci se trouvent dans les aliments secs (ou "asséchants"), subtils, froids et aigres.

Ces principes étant posés, l'auteur du *Speculum* insère une longue liste — une bonne vingtaine — de recettes aphrodisiaques et anaphrodisiaques. Dans ces recettes, l'auteur fait une distinction importante entre des "mets" (*viandes*) qui font partie de l'alimentation générale des hommes et les "médecines", c'est-à-dire des ingrédients aussi naturels mais qui ont directement des propriétés aphrodisiaques, indépendamment des qualités qui ont été annoncées (chaleur, humidité, ventosité...) qui concernent surtout les "mets". Ainsi, par exemple, les pois chiches font partie des "mets", alors que le satyrion est une "médecine". L'importance de ces médecines est capitale. Elle évoque, en effet, le clivage qu'il y aurait entre un simple "régime de santé" et un traité aux implications érotiques. La plupart de ces "médecines" sont devenues les ingrédients classiques des fameux *pocula*, des philtres d'amour, associés aux activités des alchimistes et des sorciers. C'est là que la médecine côtoie les frontières fragiles qui la séparent de l'occultisme.

⁸⁹ « Aytambe dich que'l crexer de la sperma e sa calentura ha son moviment en la rael en la forsa del foder, car la esperma multiplica e se umplen d'ella los vasos e se scalfa; mou-se ladonchs la volentat, e esforça lo membre, e esfora la volentat e el desig del foder, per raho com los vasos de la sperma quan son plen de la semensa e cobeguen-lo buydar, e gita ço que en ells esta, segons que fan les altres umors con crexen, car ab son creximent e ab son escalfament se mou la volentat e se esforça lo membra ». *Speculum*, p. 32.

⁹⁰ Cf. D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 76.

Le *Speculum* présente l'avantage de nous fournir une liste assez complète de ces "médecines" que nous avons pu traduire, non sans quelques difficultés :

« Parmi les médecines, il se trouve : les graines d'orties et l'anis, et le gingembre, et le satyrion, et le safran, la balsamite, la cardamine, le pouliot de montagne, le musc, le poivre long, la graisse de lion, les testicules d'âne sauvage, la verge du veau, le lait de vache qui n'aura pas été marquée au fer incandescent, le poivre, la graine de coton, le castor, les graines de fenugrec et le carvi. »⁹¹

Au fil des recettes apparaîtront d'autres "médecines" dont l'utilisation à de telles fins ne se trouvera que mieux affirmée au XVI^e siècle, comme le montre le traité de Jean Liébault que nous avons cité plus haut⁹². Un des ingrédients aphrodisiaques traditionnels est classé par l'auteur du *Speculum* parmi les mets : les graines de roquette que Liébault et d'autres, jusqu'à Ambroise Paré, citent comme élément fondamental dans les recettes pour augmenter les désirs sexuels.

Mais les pharmacopées du *Speculum* débouchent sur une ambiguïté. Si la mention de certains ingrédients pour favoriser les érections et même *ad excitandam feminam* sont monnaie courante dans les traités de médecine, par exemple le *Lilio* de Bernard de Gordon, le *Speculum* va certainement plus loin. Parmi les recettes on en trouve certaines qui permettent de fabriquer des électuaires, des opiat, voire des clystères et de onguents devant être directement appliqués sur les membres sexuels, non seulement pour stimuler le plaisir mais aussi et surtout pour l'en accroître. Comment justifier médicalement la recherche d'une considérable augmentation du plaisir qui va bien au-delà de la simple réalisation du coït et de l'évacuation du sperme, seule condition du bien-être issu de la sexualité? Rien ne saurait en effet justifier cette recherche du plaisir qui s'accompagne d'ailleurs d'autres recettes permettant de renouveler et de multiplier les actes vénériens. Rien, si ce n'est l'érotisme. De plus certains petits commentaires de l'auteur à la fin de ses recettes montrent bien qu'on est en train de passer de la sphère purement médicale à celle de l'érotisme. De nombreux passages de la pharmacopée du *Speculum* mettent en évidence cette ambiguïté. Il suffira d'en citer quelques-uns :

« ...Prends-en deux onces avec une demi-once d'huile courante et une autre demi-once d'huile de baies, d'huile de laurier, et fais-en un clystère dont tu te serviras pendant dix nuits. Ne fouts pas pendant ces dix nuits : tu verras mille merveilles.

⁹¹ « De les medicines son: la sement de les ortigues e l'anis, e el gingebre, e els satirions, e el safra, el cost, el morritort, e la lengua passarina, el musch, el pebre lonch, el grex del leo, els genitius d'ase salvatge, e l verga del vedell, e la let de les vaques e que sie astinct en ella el ferre calent, el pebre, e la sement del coto, el castor, e la lavor de la alfalba, e les caravins ». *Speculum*, p. 34.

⁹² Cf. *supra*.

Item, prends du fiel de boeuf et du miel écumant et mélange-les. Enduis ta verge de ce mélange et frotte bien : c'est remarquable.

Voici un autre onguent remarquable pour cette affaire : prends du suif de boeuf et fume-le. Mélange-le à de la saxifrage et de la staphisaigre moulue. Enduis de cela ta verge au bout et tout autour. Tu peux aussi l'enduire de graisse de lion; c'est chose très profitable qui rend bien vigoureux le membre. »⁹³

Les jugements à la fin de chaque recette ne cessent d'évoquer la même idée : « Cela stimule le désir et rend le membre très vigoureux », « Cela donne à la verge une force inouïe », « Ce produit, en effet, est incontinent très profitable, et il stimule le désir et donne de la force au membre. Si tu t'enduis la verge de graisse de lion avec des graines de roquette, cela fait aussi du bon travail », « Enduis de cela ta verge; c'est bien efficace ». Parfois même la dimension érotique d'une recherche de plaisir de l'homme et de la femme pendant l'acte sexuel est directement dénotée :

« Voici une médecine dont on doit s'enduire la verge et qui sert à augmenter la jouissance de la fornication : prends du gingembre et moude-le avec du miel. Et quand tu voudras forniquer enduis ta verge de ce produit, car cela donne à la femelle une jouissance merveilleuse ».

Après cela, le "régiment de santé", voire l'hygiène sexuelle nous semblent bien loin. Et si on trouve des textes arabes qui adoptent des perspectives semblables, il s'agit là d'un cas assez exceptionnel dans la production textuelle occidentale. Mais si le *Speculum* s'arrêtait là notre étonnement, quoique réel serait relatif. La suite du texte confirme pleinement ce progressif glissement du médical dans l'érotique que la manière dont l'auteur présente ses recettes suggère déjà.

b) Le savoir pratique : l'érotisme

Les deuxième et troisième parties du *Speculum* laissent entièrement de côté la médecine proprement dite pour s'ouvrir à l'art d'aimer. Mais il s'agit de l'art d'aimer le plus directement érotique qu'ait jamais produit l'Occident médiéval. L'amour est fait pour aboutir à la sexualité et cette sexualité fait l'objet d'un véritable savoir théorique et pratique. La grande nouveauté du *Speculum al foder* en matière d'art d'aimer est précisément le fait qu'à la maîtrise de la séduction, l'auteur ajoute la maîtrise des plaisirs. Plus encore : on ne peut vraiment séduire qu'en offrant à la femme la jouissance sexuelle. Cela exige un savoir, une connaissance que l'auteur se propose de donner à quiconque voudra l'écouter.

⁹³ La pharmacopée du *Speculum* s'étend de la p. 36 à la p. 40.

D'où la nécessité de connaître les particularités des femmes, et, partant, d'un long chapitre consacré aux femmes et à leur sexualité. On ne peut atteindre l'amour des femmes qu'en les faisant jouir et pour ce faire il faut les connaître. Chez l'auteur du *Speculum* de telles affirmations sont une véritable déclaration de principes :

« Je demande à celui qui voudra suivre ce livre que sa volonté soit toujours ferme dans ses principes. Et cette volonté est la volonté de foutre, qui est une chose spirituelle. [...] Elle est d'un degré haut et ferme et longuement aimé des femmes; surtout des méchantes, car nul homme ne saurait conquérir leur amour s'il ne satisfait à leurs désirs, à leurs manières, avec persévérance et savoir-faire et usant d'elles avec de grands soins. [...] Quiconque voudra connaître sans grief l'amour des femmes doit savoir leurs manières et leurs coutumes, en user et les suivre afin de comprendre la femme et ce qui l'asservit le plus au désir. Qu'il soit patient pour qu'il sache gagner avec certitude sa volonté. Sache que tous les hommes et toutes les femmes ont désir et plaisirs. Et l'homme le plus noble, le plus courageux, le plus riche, le mieux élevé du monde qui ignorera ce que la femme désire et ce qui la fait jouir et qui ne se mettra pas à l'oeuvre, celui-là n'obtiendra jamais son amour. Et s'il est le plus laid, le plus vil et grossier mais qu'il suit les désirs de la femme, il sera aimé quand même ce serait le plus sot des hommes. »⁹⁴

On ne doutera pas, après cette profession de foi, qu'on est bel et bien passé dans l'art d'aimer. Il n'est d'ailleurs pas impossible que l'auteur du *Speculum* dans ces lignes parodie une certaine forme d'art d'aimer qu'il érotise à outrance. En effet le *Speculum* reprend certaines qualités de l'amoureux des codifications littéraires, comme la patience — « sia sofferidor » —, la persévérance..., qu'il réadapte au contexte purement érotique de ses propos. De plus, la fin du passage nous semble un clin d'oeil assez flagrant aux conceptions littéraires de l'amour. Cet homme « le plus noble, le plus courageux, le plus riche, le mieux élevé du monde » correspond tout à fait au portrait de l'amoureux galant tel qu'on l'a vu dans différents textes, certes castillans, mais qui ont leur équivalent catalan, même antérieur. Cette figure de l'amoureux galant était déjà entièrement forgée dans la très courtoise Catalogne de Bernat Metge. Or que nous dit le *Speculum*? Toutes ces qualités ne valent rien, si un

⁹⁴ « Prech aquell qui guardara aquest libre, que sia sa volentat en la rael ferma. E aquesta voluntat es la voluntat del foder, cor es cosa espiritual [...]. Lo seu grau es alt e ferm, e amat e durable a les fembres; e com mes a les males, cor null hom no pot aconseguir la amor d'elles si no cumple lurs voluntats, si no lurs maneres, si no ab sobilea e ab manera e usant ab elles e ab grans maneres [...] Aquell qui volra haver amor de les fembres e que no li-n vengua dampnatge, cove que sapia lurs maneres e lurs custumes, e que les maneig e seguescha, per ço que entena ella e que aço que mes la venç a la voluntat. E sia sofferidor per ço que certament sapia entrar en sa volentat. E sapiats que tots los homens e les fembres han voluntat e sabors. E si l'om fos lo pus noble, e lo pus gallart, e el pus rich, e el millor en sos nodriments del mon e no sabia ço de que ha voluntat e sabor la fembra, e si no ho fa de obra, no pora aconseguir sa amor. E si sera lo pus leig, e el pus malestruch, e de mals nodriments, e la volentat d'ella volra seguir, aytals com aquests amaria e amara encara com fos catiu dels catius ». *Speculum*, p. 40-42.

tel homme n'a pas le savoir le plus important en amour pour notre auteur qui est le savoir érotique par lequel on satisfait sexuellement les femmes. La véritable "amabilité" réside dans le savoir érotique, à tel point que ce savoir permet de faire en sorte que les femmes fassent abstraction de la laideur et la grossièreté. Cela signifie aussi que le pouvoir amoureux que donne le savoir érotique n'a que faire des richesses et de la position sociale. N'aurions-nous pas dans de telles affirmations des informations sur les origines de notre auteur? Comme il ressort des affirmations de Drouart la Vache, dans le prologue à sa traduction du *De amore* d'André le Chapelain, la maîtrise des connaissances sexuelles se trouve chez les clercs. Le professionnel du savoir érotique, c'est avant tout le clerc. C'est le clerc, en effet, qui fait l'apologie d'un tel savoir et qui en tire, d'ailleurs, les arguments de sa supériorité séductrice auprès de ces dames. Dès lors, n'aurait-on pas affaire, avec l'auteur du *Speculum*, à un de ces clercs, peut-être même à un de ces archiprêtres qui comme celui de Hita se font les défenseurs d'une conception éminemment érotique de l'amour. Les connexions entre le *Speculum* et les traditions amoureuses sont grandes, comme le prouve certaines remarques au sujet de ce que les femmes n'aiment pas chez les hommes. Mais cette supériorité que notre auteur accorde à la science d'amour, c'est-à-dire à un véritable savoir érotique, sur les qualités qui, par exemple à la Cour, définissent l'homme "aimable" nous renvoient directement à l'érotique cléricale, sans doute aussi la plus perméable au savoir médical dont s'inspirent, comme nous l'avons vu, les considérations érotiques de notre auteur.

L'érotique du *Speculum* fait feu de tout bois. De la médecine, mais aussi des codifications littéraires, comme on l'a rapidement évoqué. En effet, quand l'auteur fait le portrait de l'homme que les femmes aiment, on est frappé par les connexions que cette description présente avec des codifications comme celle d'André le Chapelain :

« ...qu'il soit courageux et fort, au langage châtié, sincère dans ses propos, soigné et bien élevé dans le manger, propre dans le boire, qu'il soit bien portant et sans tare aucune dans son corps, qu'il soit gracieux et élégant, et qu'il aime la compagnie des hommes; qu'il suive et fasse tout ce qui à la femme plaira; qu'il soit riche et que ses vêtements, sa bouche et sa sueur sentent bon. »

De même pour le contre-portrait :

« Item, les hommes que les femmes abhorrent dans leurs coutumes sont ceux qui sont ainsi : celui qui est jaloux, avare et soucieux de garder pour lui ses biens, et celui qui manque de piété, et celui qui est envieux, et malpropre

dans son habillement, dans le manger et dans le boire, et grossier dans le parler, et qui est, en outre, pauvre. »⁹⁵

La trace du *De amore* ou d'autres textes de même nature est ici indéniable. Une telle description, l'auteur du *Speculum* pouvait la trouver dans bien des textes, à commencer par la version catalane du *Facetus*, le *Facet ço es llibre de corteria* que son éditeur, Morel-Fatio, date de la deuxième moitié du XIV^e siècle⁹⁶, donc dans un cadre temporel et spatial qui n'est pas très éloigné de notre *Speculum*. Or ce manuel de courtoisie, dans sa version catalane, s'inscrit dans une lignée de textes amoureux marqués par un fin érotisme dont le *Speculum* serait une espèce d'hyperbolisation⁹⁷. Celle-ci se trouve un peu plus loin, dans le livre, lorsque l'auteur reprend le thème des qualités que l'homme doit avoir pour être aimé des femmes, mais sur un plan strictement sexuel. Le ton est là bien différent, ce qui prouve que l'auteur a pu manier des sources d'origines bien différentes. Dans le cas du texte que nous avons cité, une origine textuelle — un manuel de courtoisie comme le *Facet* — semble s'imposer. Dans le cas des qualités sexuelles, c'est l'expérience, le vécu qui l'emporte. L'auteur avoue tirer ses informations d'une femme qui connaissait bien les hommes :

« Je dis que j'appris par une femme qui était fort expérimentée dans le commerce avec les hommes, ce qu'elles aiment chez l'homme : qu'il ait un bon membre, à savoir une verge grosse et rigide; qu'il ait beaucoup de sperme et soit homme de taille moyenne, ni trop gros ni trop petit. Et lorsqu'il est ainsi, la femme en a plaisir. Et celui qui est fait contrairement à ce qui est dit, les femmes n'ont ni ne trouvent plaisir avec lui, et donc ne le chérissent point. »⁹⁸

L'érotisme revient donc en force, dès lors que la source utilisée passe par l'expérience, n'est plus directement "textuelle".

Mais le petit « llibre de corteria » du *Speculum* se prolonge avec le portrait des femmes que l'on peut aimer :

⁹⁵ « que sia ardots e forts, e de bona paraula, e vertader en son dits, e honorador e nodrit en son mengar, e en son beure net, e que sie deportant, e que no haja en son cors neguna lejura, e que sia adonos e be aparentat, e amador de les companyes, e que seguesca e fassa tot ço que a ella plaura; e que sia rich, e que les sues vestedures, e sa bocha e sa suor olen be » et « Ítem, los homens que les fembres avorrexen per lurs custumes son aytals: cell qui es gelos, e escas e guardador del be que ha, e que es de pocha pietat e enveyos; e sutze en son vestir, e en son menjar, e en son beure, e en son parlar; e que es pobre ». *Speculum*, p. 42.

⁹⁶ Cf. A. MOREL-FATIO, « Le livre de courtoisie », *Romania* 15 (1886), p. 192-235. L'article comprend une introduction et l'édition du *Facet* catalan, dont le manuscrit se trouve à Carpentras, ainsi que la version latine du *Facetus*, dont il est une très libre adaptation.

⁹⁷ Cf. Xavier RENEDO, « De libidinosa amor los efectes », *L'Avenç* 123 (févr. 1989), p. 18-23.

⁹⁸ « Dix que sabe per una fembra qui sabia be los contats dels homens, e son: que'l home haja bon membre; e que haja la verga grossa e regea; que tengua molta sperma; e que sie home entre dues talles, ni molt gros ni molt prim. E con es aytal pren-hi la fembra plaser. E aquell qui es contrari d'aço que sit es, non han plaser les fembres, ni hi troben plaser, ne li volen be ». *Speculum*, p. 46.

« celle qui est très belle et très avisée, et douce; celle qui a la soif du triomphe et raisonne bien; celle qui est propre dans toutes les choses nécessaires qui ont trait à la féminité. Elle ne doit être ni cupide, ni envieuse de ce que les autres femmes ont. En revanche, elle doit être sincère dans ses désirs et ne jamais contredire ce que l'homme dira, voudra faire ou ordonnera, mais au contraire être satisfaite de tout ce qu'il voudra faire. Et, même si ces vertus se retrouvent rarement chez les femmes, les hommes ne peuvent aucunement se passer des femmes, de même qu'ils ne pourraient vivre sans elles. C'est pourquoi il convient que les hommes trouvent la manière d'obtenir d'elles leur amour. »⁹⁹

Le modèle de cette description se trouve en fait dans le contexte de la littérature misogyne. D'abord parce que, outre les premières qualités qui semblent aller de soi — beauté, sagesse... —, le reste du portrait est construit par opposition aux défauts qui sont couramment attribués aux femmes dans les multiples séries anti-féministes des XIV^e et XV^e siècles. Il suffit de songer au Livre II de *Arcipreste de Talavera*. Les femmes y sont cupides, envieuses, fourbes, désobéissantes... Puis, l'auteur considère que de telles femmes idéales — dépourvues des défauts qu'on leur reproche normalement — sont rares. Mais l'apostille finale n'est guère différente de celle, apocryphe, de *Arcipreste de Talavera* : « ¡Guay del que solo duerme! ». On ne peut vivre sans les femmes, conclusion classique des mêmes textes, souvent ironiques, de diatribe anti-féministe. C'est, cependant, dans la toute dernière phrase que l'auteur du *Speculum* retrouve le fil de son propos. Puisqu'on ne peut se passer des femmes, il faut apprendre à les connaître pour mieux avoir leur amour. Nous revoilà dans l'art d'aimer. Les positions d'Ovide, au sujet des femmes, dans ses différentes oeuvres amoureuses, ne sont guère différentes.

Pour bien connaître les femmes, il faut commencer par savoir quels sont leurs différents "âges". L'auteur établit cinq âges des femmes qui sont, en fait, établis par rapport à l'homme, aux services — dans tous les sens du terme — qu'elles peuvent lui rendre. Il y a d'abord l'enfance (jusqu'à l'âge de neuf ans) caractérisée par la sincérité et l'absence de pudeur. Puis, l'âge compris entre les dix et les vingt ans, caractérisé par une plus grande pudeur et une moins grande sincérité à l'égard de l'homme. Vient ensuite l'âge où la femme est "accomplie", entre vingt-et-un et trente ans, car elle sait au sujet de l'homme tout ce qu'elle doit savoir. L'âge suivant, entre trente-et-un et quarante ans, est celui de l'amour : c'est à cet âge que les femmes

⁹⁹ « la que es molt bella e savia, e suau, guanyadora, e be rahonable, e ha nedesa en tot ço que han ops ne's pertany a les fembres; e que no sia cobejadora, ne envejosa, en neguna cosa de ço que les altres fembres han; e que sia sencera en la voluntat, e que no contradiga en neguna cosa que l'om diga e vulla fer o manar, ans sia alegre de tot ço que ell volra fer. E jatsia que aquestes costumes sien atart trobades en les fembres, los homens no les poden escusar ne porien viure sens elles. E per ço cove que guarden los homens manera que hagen d'elles lur amor ». *Speculum*, p. 42.

aiment le plus les hommes. Pour ce faire elles cherchent à se rendre séduisantes, elles soignent leur apparence, leur langage et leurs actions. Le cinquième âge, des quarante ans jusqu'à la ménopause, est l'âge de la déchéance : la vue et la chaleur baissent; les chairs se relâchent. Mais, c'est l'âge où les femmes sont le plus utiles à l'homme car c'est alors qu'elles le servent le mieux, alors qu'elles sont encore désirables. Il est encore un sixième âge, celui qui va de la ménopause à la mort. Le *Speculum* l'appelle "la vieillesse" (« aquella... es veyá... »¹⁰⁰) et il n'intéresse pas vraiment l'auteur dans la mesure où il considère que l'amour, c'est-à-dire la sexualité, en est absent. De telles vieilles femmes, affirme catégoriquement le *Speculum*, personne ne doit les désirer : « e negu no la deu cobejar »¹⁰¹.

Après les âges, vient l'examen des caractères des femmes. La volubilité des femmes est mise par l'auteur en rapport avec les cycles menstruels. Il y a aussi une relation entre les menstrues et le désir¹⁰². Pourquoi l'aborder? La justification nous ramène à la fameuse profession de foi du départ : c'est pour mieux aimer les femmes. L'auteur le dit clairement : « Et si je vous dis tout cela, c'est pour que vous sachiez quel est le moment où elles auront le plus grand plaisir et satisferont le mieux leur volonté et leur désir »¹⁰³. Cela signifie que, pour l'auteur, la sexualité de la femme est totalement conditionnée par ses cycles menstruels. On retrouve là l'idée d'un conditionnement gynécologique qui fait de la femme un être sexuellement dépendant, asservi à sa physiologie, même si l'effet "didactique" d'une telle conception se veut ici une prise en considération du plaisir féminin.

L'art d'aimer du *Speculum* se prolonge avec la description des "signes" par lesquels on peut reconnaître l'amour d'une femme. Les femmes peuvent tomber amoureuses des hommes soit par la vue, soit par les oreilles, c'est-à-dire, en entendant vanter les mérites de quelqu'un. Cette dernière affirmation est aussi, en quelque sorte, une conséquence des discours anti-féministes, selon lesquels les femmes sont plus susceptibles d'aimer un homme en vertu de sa renommée ou des biens extérieurs, comme la richesse. L'amour de la femme peut être soit caché soit manifeste. Or les signes d'un amour caché sont, à peu de chose près, ceux que l'on

¹⁰⁰ *Speculum*, p. 44.

¹⁰¹ Id.

¹⁰² « Si pendant les quatre premiers jours elle est très sensible et chagrinée, cela veut dire qu'elle souhaite le plaisir de l'homme, du fait qu'aucun homme ne l'approche pendant les quatre premiers jours de ses menstrues. Au bout de douze jours, l'homme la rend très joyeuse, et elle lui est fort serviable. Pendant les quatorze jours qui restent du mois elle ne se préoccupera autant de l'homme ni ne s'en satisfera autant, mais quoi que vous vouliez lui donner elle le prendra » (Cf. *Speculum*, p. 44).

¹⁰³ « E yo vos dich aço per ço que sapiats lo temps en que elles prenen molt gran plaser, e cumplen lur volentat e lur desig » (id.).

retrouve dans la pathologie de l'*amor hereos*¹⁰⁴. Ainsi, notre auteur, à la différence de la plupart des théoriciens de la maladie d'amour, non seulement reconnaît la possibilité de cette pathologie chez la femme mais en fait le processus normal chez celle qui ne veut pas avouer son amour :

« la femme devient toute maigre, elle perd l'appétit et la soif, elle pousse des soupirs beaucoup plus souvent qu'elle n'avait coutume avant, et, en outre, elle n'a plus cure de nombre de choses dont elle se souciait auparavant. Et s'il arrive qu'elle aperçoive son amoureux, elle perd toute pudeur de sorte qu'elle rendra manifestes ses sentiments à tous ceux qui seront autour d'elle. Et si quelqu'un l'interroge ou lui demande quelque chose, elle répondra à côté. Et elle n'en fera qu'à sa tête si elle souhaite prendre quelque chose. En somme, elle se trouvera toujours dans une sorte de ravissement. »¹⁰⁵

La description de l'amour extériorisé est bien différente. Il s'agit d'un amour conscient et malicieux, dont la description nous renvoie aux jeux de Cour et de société. En effet, toutes les situations abordées impliquent une forme de sociabilité qu'on assimile à une cour, en songeant au comportement amoureux qui nous vient à l'esprit à la lecture du *Speculum*. Cet amour extériorisé correspond tout à fait à l'attitude du personnage de Carmesina dans *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell, un amour fait de jeux, de signes dérobés et de gestes provocateurs, de doux commerces et de petits courroux, un amour jeune et presque ingénu. Comment est-il décrit, cet amour, dans le *Speculum* ? :

« Lorsque la femme voit son amoureux elle lui montre toutes ses gracieuses manières et tous les gestes dont elle pense qu'ils l'énamoureront. Elle lui témoigne, en outre, son amour, et se sent tout émue quand elle le voit, et bâille souvent, et ne cesse de se regarder elle-même pour s'assurer que son dehors n'a aucun défaut. [...] Elle cherche aussi à rire et à passer du temps avec son amoureux et à parler avec lui, même de choses inconvenantes. Et si d'aventure elle le voit et son ami ne la remarque pas, c'est alors son coeur qui parle et elle fait quelque acte pour qu'il sache qu'elle est là [...]. Et si elle se trouve dans son lit, elle se dressera sur son séant et feindra de jouer avec ses cheveux ou de se caresser ou de tapoter le sol avec les orteils et se mordra la lèvre inférieure tout en regardant son ami du coin de l'oeil. [...] Et lorsque son ami doit la quitter elle en reste fort triste, et quand ils se retrouvent elle lui fait le compte des jours qu'elle ne l'a vu, de manière à ce qu'il comprenne qu'elle ne l'oublie point. De même, elle [...] lui offre tout ce qu'elle possède, même s'il n'en a nul besoin. Elle lui dit aussi qu'elle rêve de

¹⁰⁴ D. JACQUART et C. THOMASSET avaient déjà remarqué cette idée. Cf. *Sexualité et savoir médical...*, éd. cit., p. 189.

¹⁰⁵ « que faça magra la fembra, e que perda lo menjar e lo boure, e que suspir pus sovint que no solia fer, e que no's do cura de moltes coses que solia fer dabans. E si per ventura ve lo seu enamorat, part la vergonya, de guisa que ho dona a entendra en aquells qui y seran. E si hom la enterroga o li demana alguna cosa, respon en altre. E si quer pendra alguna cosa e summa de la raho va tostemp com adessenada ». *Speculum*, p. 44.

lui. Et quand elle le voit elle se montre fort joyeuse. Lorsque l'homme voit toutes ces manières chez une femme, il peut être sûr qu'elle l'aime de bon cœur. »¹⁰⁶

Ces jeux amoureux faits de présences et d'absences, de départs et de retours, d'actes sociaux et d'intimités nous renvoient à l'univers de l'amour chevaleresque. Cela peut nous surprendre dans le cadre du *Speculum* mais les analogies sont tout de même assez grandes, étant donné surtout que le recul nous permet de comparer ce texte aux conceptions de l'amour, ingénu et généreux, que défendent les personnages féminins de *Tirant* — à l'exception de Plaerdemavida, qui est un peu à part —, Carmesina, mais aussi Estefania, toutes deux dames et maîtresses de chevaliers errants.

Le traité sur les femmes ne serait pas complet si l'auteur n'établissait pas ce qu'il considère être les "canons" de la beauté féminine. Ceux-ci sont décrits, dans le *Speculum*, suivant une sorte de taxinomie des parties de la femme, une espèce de quantification en fonction de certains critères auxquels correspondent à chaque fois quatre éléments. La femme doit avoir quatre choses très noires (les cheveux, les sourcils, les cils et les yeux); quatre très rouges (les joues, la langue, les gencives et les lèvres); quatre très blanches (le teint, les dents, le blanc des yeux et les cuisses); quatre très étroites (les narines et les trous des oreilles, la bouche, les mamelons et les pieds); quatre très fines (les sourcils, le nez, les lèvres et les flancs); quatre très grandes (le front, les yeux, les seins¹⁰⁷ et les fesses); quatre très rondes (la tête, le cou, les bras et les jambes) et quatre parfumées (la bouche, le nez, les aisselles et le sexe)¹⁰⁸. Il nous semble que cette description, avec cette disposition quatre par quatre

¹⁰⁶ « la fembra quan veura son enamorat mostra-li totes ses belles maneres e tots los gests que ella enten que ell se apague d'ella. E diu-li sa amor, e estranya-la quan lo veu, e badalla soven, e guarda si matexa miran si res li fall. [...] E fa molt per xuflar e haver raho e occasio ab son enamorat en coses que no cumplen. E si per ventura ella lo veura e ell no l'aguada, son cors parla e fa alcuna cosa que sapia perque esta aqui [...]. E si sera colgada en lo lit, asiura-se e fara pervenses de jugar ab los cabells, o gratar, o picar en terra ab lo dit, e mordra en lo poch dejus, e guarda-lo ab la coa del ull. [...] E quan se partex d'ella roman trista; e quan lo veu altra vegada compta-li los dies que no'l ha vist, per ço que ell entena que no'l oblida. [...]e convida-lo de ço que ha per be que ell no n'haja ops. E diu que'l somnia. E quan lo veu mostrar-s'a molt alegre. E quan l'ome veu aquestes maneres en la fembra, conex que'l ama de bon cor ». *Speculum*, p. 44-46.

¹⁰⁷ Le goût pour les grands seins écarte le *Speculum* des idéaux esthétiques "courtois" et "troubadouresques". Cf. *Facet* : « Per virtut de vostres mameles, / Que feu Deus a grans mereveyles, / Qu'en la ma d'un pauc infant / Cabrien molt verayamant » (v. 760-763, éd. cit., p. 209).

¹⁰⁸ « que haja en la fembra quatre coses molt negres, es a saber: los cabeyls, de les ceyles, e les pestanyes, e lo negre dels ulls; e quatre molt vermelles, es a saber: la color, e la lengua, e les ginyives, e los lambrots; e quatre molt blanques, es a saber: lo color, e les dents, e els blanch del ulls, e les cuxes; e quatre molt estretes, es a saber: los forats del nas e les orelles, e la boqua, e les tetes, e les peus; e quatre molt primes, es a saber: les selles, e les narils, e los lambrots, e les costelles; e quatre molt grans, es a saber: lo front, e los ulls, e los pits, e les anques; e quatre molt rodones, es a saber: lo cap, el coll, e los brassos, e les pernes; e quatre ben odorants, es a saber: la bocha, les narils, les axelles, e el cony ». *Speculum*, p. 46-48.

n'est pas uniquement la bizarrerie d'un fou de la classification. Elle nous semble plutôt revêtir un caractère foncièrement ludique et érotique qui rappelle certains contes des *Mille et une nuits*¹⁰⁹. Chaque fois, l'auteur précise que quatre parties vont être énoncées en fonction d'une "qualité". Le lecteur est alors mis dans une situation d'attente érotique puisqu'il ne peut s'empêcher d'imaginer quelles peuvent être ces quatre parties qui correspondent à une seule qualité. D'autant que, si l'on observe la disposition, il apparaît que l'auteur joue sur cette attente dans la mesure où certaines qualités peuvent suggérer une partie de l'anatomie féminine qui, astucieusement, n'arrive qu'à la fin¹¹⁰. Il s'agit d'un *effet d'énigme*, qui joue sur l'*incitatif* et le *déceptif*, tout à fait cher à la littérature érotique. De même, ce jeu érotique sur l'atomisation du corps de la femme n'est pas sans rappeler le genre des "blasons" qui atteindra son apogée au siècle suivant.

Mais c'est dans la dernière partie du traité que le caractère érotique du *Speculum* atteint un sommet. C'est celle qui aborde l'acte sexuel proprement dit et qui constitue un véritable "art sexuel" : « Et maintenant je veux vous montrer les différentes façons de foutre et les profits et les inconvénients de chacune »¹¹¹. Avant d'attaquer la question des positions sexuelles, l'auteur du *Speculum* fait quelques remarques au sujet de la jouissance des femmes. La belle femme tire un grand plaisir du coït. Elle jouit grandement pendant le sixième mois de la grossesse, après une longue marche ou une course à cheval. Il précise aussi que les femmes ont une sexualité différente en fonction de leur âge et de leur physiognomie. La femme grande ou maigre jouit rapidement alors que la petite et la grosse sont plus lentes à jouir. Il est aussi des femmes dont les désirs sexuels sont tellement forts qu'elles ne peuvent s'accoupler avec les hommes. Alors, elles doivent se servir d'objets en forme de pénis :

« C'est pourquoi certaines de ces femmes utilisent un godemiché fait avec du cuir doux et du coton à l'intérieur, en forme de pénis, et elles s'en servent en l'introduisant dans leur con jusqu'à ce qu'elles soient repues et assouviées dans leur désir. »¹¹²

¹⁰⁹ Cf. en particulier "Le parterre fleuri de l'esprit et le jardin de la galanterie" (nuit 376. Paris : Bouquins, à partir de Fasquelle, 1899-1904).

¹¹⁰ Tel est le cas de l'étroitesse qui est considérée comme une qualité du sexe féminin. On se souvient du fameux poème de Villasandino : « por ser señor de Logroño / non deseo otro prouecho / synon foder coño estrecho / en estio o en otoño » (*Cancionero de Baena*, n°104, éd. cit. p. 210).

¹¹¹ E ara vull-vos mostrar com se fan tots los foders, e de qual guisa, e quin profit e quin dampnatge pot venir de cascun ». *Speculum*, p. 48.

¹¹² « per aquesta raho a y fembres d'aquestes que usen de gedoma si que es fet de cuyr lent e de coto, confeccionat de dins a forma de vit, e usen ab ell e meten-lo en lo cony entro son fartas e perden lo desig ». *Speculum*, p. 48.

On peut se demander si derrière cet exemple ne se cachent pas en fait des pratiques homosexuelles que l'auteur a préféré attribuer à la nymphomanie pour ne pas nuire à sa représentation de la suprématie sexuelle de l'homme.

Le *Speculum* accorde une importance à la suppression des différences de rythme entre les partenaires pendant l'acte sexuel qui va bien au-delà du traitement de ce problème dans les traités médicaux antérieurs. Dans ces traités, la simultanéité des jouissances est envisagée selon le point de vue de la procréation (l'union des deux semences). Chez notre auteur, la question est vue sous l'angle de l'intensité de l'orgasme. Il ira même jusqu'à dire : « la jouissance ne vaut rien si elle ne vient aux deux en même temps »¹¹³, idée profondément ovidienne. Chez Ovide le "but" de la relation amoureuse doit être atteint simultanément, condition *sine qua non* d'une pleine jouissance : « Ad metam properate simul. Tum plena uoluptas... »¹¹⁴. D'où toute une série de "jeux préliminaires" tendant à accorder la sexualité des deux partenaires. Ces jeux concernent d'abord le cas des femmes qui sont « dures à l'éperon », selon l'expression d'Ambroise Paré. L'auteur du *Speculum* donne quelques conseils pour pallier le manque d'ardeur chez la femme. L'un d'eux, le troisième, s'apparente à un véritable manuel d'initiation sexuelle :

« avec la femme qui est lente à vouloir foutre et n'en a pas le plaisir, l'homme doit faire cinq choses : baiser, caresser, pincer, étreindre, griffer avec les mains. [...] Et les endroits que l'on doit baiser sont les suivants : la bouche, les joues, les lèvres, les yeux, le front, les oreilles, les mains, les jambes, et la gorge. Les endroits que l'on doit caresser sont : le bout du nez, les joues, les mamelons, les jambes et le ventre. Les parties à pincer sont : les joues, les oreilles, les lèvres et sous la gorge. Les endroits à froter et à gratter sont la paume des mains, entre les jambes, les mamelles. Et les endroits à griffer avec les mains sont : les jambes, les seins, le nombril et sous le nombril, et les bras. »¹¹⁵

Dans le même esprit, il est aussi question de l'éjaculation. Pour l'auteur du *Speculum*, l'éjaculation précoce est fréquente chez ceux qui ont un sexe "petit et mince", alors

¹¹³ « cor no val res si abdues les sabors no venen ensemps ». *Speculum*, p. 50.

¹¹⁴ *Ars amatoria*, II, 727.

¹¹⁵ « la muller que li ve la volentat atart e no ha talent de foder, que li façe l'om cinc coses: el besar, el palpar, el pessigar, el estrenyer, el farit ab les mans. [...] E los lochs del baysar es: la bocha, e els molls de la cara, e los pots, e los ulls, el front, e les orelles, e les mans, e les pernes, e la garganta. E los lochs del palpar son: lo cap de les narils, e los molls de la cara, e les mamelles, e les pernes, el ventre. E los lochs de pessigar son: los molls de la cara, e les orelles, e los pots, dejus a la garganta. E los lochs del fregar e del gratar son: los lochs de les palmes, e entre les pernes, e les mamelles. E los lochs de farit ab les mans sonles pernes, e los pits, el lombrigol, e dejus lo lombrigol, e els brassos ». *Speculum*, p. 50.

que ceux qui l'ont "grand, rigide et gros" éjaculent tard¹¹⁶. Or, si on se souvient du portrait sexuel de l'homme idéal, on aura vite fait de déceler chez l'auteur du *Speculum* une représentation absolument phallocratique de la sexualité. Le sexe masculin idéal ne peut être que grand et robuste. Lui seul est censé assouvir vaginalement la femme, ce qui explique peut-être qu'on ne fasse aucunement état, dans les jeux préliminaires, de la sensibilité clitoridienne¹¹⁷. Le sexe féminin, en effet, ne figure pas parmi les parties de la femme qui doivent être caressées. Lorsque le contact "manuel" s'applique au sexe féminin, dans certains conseils pour pallier la frigidité, il est exprimé en des termes d'une telle violence (pincer, tordre...) que ce contact semble plutôt s'appliquer à la région du pubis dans son ensemble sans considérer dans le détail des parties spécifiquement érogènes. Cela tend à affirmer l'idée que la jouissance de la femme ne peut être que purement vaginale et par l'entremise exclusive d'un sexe masculin dont la supériorité est définie par ses dimensions et sa rigidité. Pour que l'homme puisse régler son rythme sexuel sur celui de la femme, le *Speculum* ne donne que des conseils psychologiques. L'homme doit soit chercher à prendre conscience de son plaisir et de la beauté de la femme, s'il veut accélérer son rythme, soit, au contraire, s'il veut le retarder, forcer sa volonté en pensant à autre chose. Éviter, dans ce cas, l'éjaculation précoce est quelque chose de très important aux yeux de l'auteur du *Speculum*, car, autrement, comme il l'affirme, « la femme est très déçue »¹¹⁸. Il apparaît donc que le *Speculum* contemple la nécessité de régler les rythmes sexuels de l'homme sur ceux de la femme, davantage que le contraire, ce qui est une position assez exceptionnelle dans le contexte des représentations sexuelles de l'époque.

Enfin, le *Speculum* fournit des informations sur l'attitude à avoir pendant l'acte sexuel, afin d'augmenter le plaisir des deux partenaires, ce qui est encore plus singulier dans le cadre des textes médiévaux, médicaux ou non, qui osent aborder de telles questions. Ainsi, la pénétration fait aussi l'objet de techniques sexuelles bien particulières que notre auteur considère comme des pratiques courantes mais qu'il ose mentionner on ne peut plus explicitement :

« Item, la femelle doit poser ses mains sur la verge quand cette dernière la pénètre, et chercher à soulever ses fesses pour mieux faire face aux coups de la verge de manière à faire coïncider les deux coups. Il faut qu'elle fasse très attention à cela. Qu'elle se mette tout à fait au-dessous de l'homme et le

¹¹⁶ « Aquells qui acaben tost son aquells qui han la verga petita e flacha; e aquells qui acaban tart son aquells qui han la verga gran e regea e grossa ». *Speculum*, p. 50.

¹¹⁷ « La sensibilité clitoridienne n'apparaît pas », précisent D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 191.

¹¹⁸ Cf. pour toutes ces questions, *Speculum*, p. 50.

serre bien, et le tienne par les flancs quand il voudra ôter son sexe, et qu'elle serre les lèvres du con chaque fois que la verge en sortira. Ce sont là les choses que les hommes apprécient chez les femmes, grâce auxquelles tous les deux éprouvent un grand plaisir. »¹¹⁹

Jeux érotiques préliminaires; conseils pour régler les rythmes sexuels et éviter l'éjaculation précoce; techniques de pénétration... Il semble donc que le *Speculum* déploie un savoir complet sur l'érotisme. Mais celui-ci ne saurait être exhaustif sans un « art » des positions sexuelles.

Aussi, le *Speculum* se charge de décrire les principales positions sexuelles (une vingtaine), ce qui est sans doute la plus grande originalité de cette oeuvre, comme le soulignent D. Jacquart et C. Thomasset : « Le *Speculum* est le seul traité connu jusqu'à ce jour qui délivre en clair un art des positions avant la Renaissance »¹²⁰. Et il est vrai qu'en ce sens l'« art sexuel » du *Speculum* aurait fait les délices de Giulio Romano¹²¹. C'est dans l'*Ars amandi* d'Ovide que l'auteur du *Speculum* a pu trouver l'idée de faire état des différentes positions sexuelles, même si la classification ne se fait pas, comme chez l'auteur latin, en fonction des caractéristiques physiques des femmes¹²². Les critères sont bien différents : l'« art sexuel » du *Speculum* reproduit à son tour le même mouvement d'érotisation des contenus médicaux qu'on observe dans le reste de l'oeuvre.

En effet, les premières considérations sur les positions sexuelles reproduisent les prescriptions des médecins. Par exemple, nous retrouvons l'habituelle méfiance par rapport à la position *ille sub illa super*, dont la tradition médiévale est pleine

¹¹⁹ « Item la fembra deu metre ses mans con entra la verga en ella, e acuytar-se molt que alce les anques per ço que resebe be lo colp de la verga, de guisa que avenguen abdos los colps en un; e que faça molt per aço: que's meta tota dejus l'oma, e que lo acost be ab si, e que li tingue les mans desus sos lombles quan voltra trer d'ella la verga, e estregua be l'anca del cony quan ell ne voltra trer la verga cascuna vegada; cor aquestes son les coses que los homens queren de les fembres, e prenen ab aço abdos molt gran plaser ». *Speculum*, p. 52.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 190.

¹²¹ Auteur du bien célèbre *I modi*, collection de seize illustrations de seize positions sexuelles, accompagnées de seize savoureux sonnets de l'Arétin (la première édition, sans les sonnets, est de 1524, la deuxième, qui les incorpore, sans doute de 1525). Cf. Lynne LAWNER, *The Sixteenth Pleasures. An Erotic Album of the Italian Renaissance*. Northwestern University Press, 1988. [éd. espagnole : *Los dieciseis placeres*. Madrid : Ediciones Temas de hoy, 1990].

¹²² En effet, « non omnis vna figura decet » (III, 772). Voir, sur les positions sexuelles, la fin de l'*Ars amatoria* d'Ovide (III, v. 769-791) : les femmes qui ont un beau visage doivent faire l'amour sur le dos. Les laides, en revanche, sur le ventre, comme, d'ailleurs, celles qui ont des rides. Les petites doivent pratiquer la position dite « du cavalier », ce que ne feront, évidemment pas, les grandes qui, elles, seront à genoux sur le lit. Avec celles qui ont une belle poitrine et de belles cuisses, l'homme doit rester debout et la femme allongée perpendiculairement, la chevelure dénouée. Ovide conclut en précisant que la position la plus simple et la moins fatigante est lorsque la femme est à demi-couchée sur le côté droit.

d'anecdotes, comme celle, citée en exergue, de l'homme enceint. La position "médicale" de l'auteur du *Speculum* au sujet de cette position ne fait pas de doutes :

« Je dis que lorsque la femme est au-dessus de l'homme celui-ci, du fait de cette façon de forniquer, peut avoir des plaies dans la vessie et sur la verge, et cette dernière peut se déchirer, de même il est possible que le sperme soit retenu au moment de foutre, et qu'il y ait d'autres maladies de même nature. »¹²³

Le même avis "médical" est porté sur la position debout ou sur le côté. Il est affirmé que ces positions sont mauvaises, d'une part, pour les fesses et les genoux et, d'autre part, pour ceux qui ont des souffrances du côté sur lequel ils s'appuient. Est écartée aussi la position assise qui, soutien-t-on, empêche l'évacuation correcte du sperme et provoque des douleurs aux reins et aux fesses. Cette position peut même provoquer des plaies sur la verge et aux aines¹²⁴.

Quelle est alors la position "médicalement" idoine? Nul doute que la position préférée est la position dite "classique" qui évoque aussi symboliquement la domination de la femme par l'homme :

« La meilleure de toutes les manières est que la femme s'allonge sur un lit mou, plat et doux et que l'homme se trouve au-dessus d'elle et qu'elle soulève ses jambes et relève sa tête le plus haut possible et que l'homme la tienne de sa main gauche sous les épaules, et l'enlace de sa main droite, se serrant contre elle le plus près possible. »¹²⁵

Jusque-là un discours purement médical, si ce n'est les quelques petites fioritures que notre auteur apporte à la position "classique" (jambes relevées...). Mais voilà que les mêmes positions pourront être réhabilitées sur un plan strictement érotique. Qu'importe que l'on risque des plaies sur la verge, ou même que celle-ci se déchire, ou que le sperme soit retenu, semble dire notre auteur, face à une si belle, à une si agréable position que les femmes apprécient tout particulièrement :

« Item, une autre manière : que l'homme se couche et que la femme se mette au-dessus de lui, tout en posant ses jambes sur ses muscles abdominaux. Qu'il la tienne bien étreinte et la serre contre lui autant qu'il le pourra pendant qu'il la fout. Dans cette position, la femme éprouve un grand plaisir,

¹²³ « Dich que en pujar la fembra sobre l'ome, que li ave, per aquell foder, al homa plagues en la vexigua e en la vergua, e es raho de haver crebadura e reteniment de la sperma a la hora del foder, e altres malalties moltes semblans a aquestes ». *Speculum*, p. 48.

¹²⁴ Cf. *Speculum*, p. 48.

¹²⁵ « E allo que es millor de totes les maneres es que s'ajaugua la fembra en lit blan e pla e lent, e que stia l'ome sobre ella, e que tengua ella les pernes alçades, e lo cap alt al mes que pusca, e tenga-li la ma esquerra sots les spatlles e ab la dreta abrassada, e acostar-la açi aytant com pora ». *Ibid.*, p. 48-50.

surtout quand elle voit la face de son ami et qu'il lui fait de beaux ris et lui montre un visage affable. »¹²⁶

Les positions debout, assis, de côté... connaissent de semblables réhabilitations. Il y a donc un double discours qui met bien en évidence, comme on l'a remarqué plus haut, le décalage existant entre les passages qui sont manifestement tirés de sources textuelles, qu'il s'agisse de traités médicaux ou de courtoisie, et d'autres passages qui semblent plutôt relever de l'univers expérientiel de l'auteur. Et, dans ce sens, le *Speculum* est un document précieux pour connaître les pratiques amoureuses à la fin du Moyen Age.

L'auteur du *Speculum* détermine cinq positions principales à partir desquelles un grand nombre de "variantes" est possible. 1. L'homme et la femme sont allongés ensemble. 2. Quand ils sont sur le côté. 3. Assis. 4. Debout. 5. « quand la femelle est courbée et relève ses jambes pour les croiser sur les fesses de l'homme en les serrant bien. Telle est la manière dont on use le plus »¹²⁷.

Au total, nous avons la minutieuse description de 24 positions sexuelles, qui sont des variations des cinq "manières" fondamentales décrétées au début de l'énumération. Il convient de souligner que toutes ces positions ne concernent jamais que les voies dites "naturelles". L'auteur du *Speculum* ne conçoit en aucune manière une émission *hors-vaissel* de la *liqueur précieuse* de l'homme. Et pourtant cela ne saurait être fondé, comme dans les traités médicaux antérieurs, sur une référence explicite à la procréation, étant donné que dans le *Speculum* sexualité et génération sont à ce point dissociés que nulle part il n'est fait référence à l'acte d'engendrer. Seule la dimension salutaire et orgasmique du coït est retenue. Cela explique sans doute la totale absence, surprenante si l'on songe aux autres textes médicaux, de recettes contraceptives ou avortives qui accompagnent souvent les pharmacopées aphrodisiaques, comme dans le *Thesaurus pauperum* de Petrus Hispanus. Mais cette primauté accordée au coït en tant que tel, qui concentre aux yeux de l'auteur l'érotisme dans sa totalité, tout le *foder* dont notre ouvrage est le "miroir", a pour effet de ne faire aucune place, par exemple, à la sodomie dont on ne parle même pas, ce qui peut paraître pour le moins surprenant, vu la liberté de ton de l'ouvrage. Mais nous sommes tenté de penser que, précisément, cette liberté ne peut être justifiée que par le point de départ médical du traité. Or les traités médicaux ont suffisamment

¹²⁶ « Item altra manera: que s'ajugua l'ome, e que li puig la fembra dessus, e que pos ella les sues pernes sobre los musclos del home; e ell que la tingue ben abressada e acostada a ssi aytant com puscha, mentra la foda. E en aquesta manera trobe la fembra gran plaser, specialment quan veu l'ome en la cara, e ell que li face bell ris e bell semblant ». *Speculum*, p. 52.

¹²⁷ Cf. *Speculum*. Il serait évidemment trop long de décrire les vingt-quatre positions mentionnées par l'auteur (voir les pages 52 à 56).

insisté sur l'interdit des relations contre-nature pour qu'elles soient ici reprises. En outre, et dans le même ordre d'idées, on aurait pu s'attendre à des pratiques sexuelles orales, autant de l'homme sur la femme que de la femme sur l'homme. Elles font ici entièrement défaut, même si le caractère profondément érogène de la langue est explicitement énoncé¹²⁸. Enfin, dernière "lacune", si l'on peut dire, du *Speculum* en matière de savoir érotique, il n'y est fait état d'aucune technique de rétention, ce qui semble écarter quelque peu ce texte des pratiques sexuelles qui, au moins en France, faisaient la gloire amoureuse de moines et troubadours. Rien dans le *Speculum* ne suggère le fameux *amplexus reservatus* des troubadours ou, d'une manière générale, les pratiques du *coitus interruptus* dont se réclamaient les milieux cléricaux¹²⁹. Voici sans doute les seules auto-censures que se permette l'auteur anonyme de l'ouvrage. On peut penser qu'elles sont bien minces, même si elles nous étonnent, par rapport à la liberté avec laquelle l'hétérosexualité sous la plupart de ses formes est parcourue et qui fait de cet ouvrage un traité extraordinaire dans le cadre de l'Occident Médiéval.

En effet, le *Speculum* constitue, si on le prend dans sa totalité, un *hapax* au sein de la production textuelle, autant latine que vernaculaire, du Moyen Age occidental. Indépendamment du fait que l'érotisme y soit abordé avec un souci d'exhaustivité, de précision, et un caractère éminemment pratique pour ne pas dire expérimentiel, qu'on ne retrouve pas tout à fait dans les traités de médecine, c'est *l'ensemble* que forme ce traité qui doit retenir notre attention. En fait, on s'est surtout intéressé à la partie la plus surprenante de l'ouvrage qui est l'érotisation du discours médical, en laissant de côté d'autres aspects qui ont moins frappé la lecture critique moderne parce que plus proches de discours connus. Or si nous appréhendons le *Speculum* dans sa totalité, nous sommes conduit à penser qu'il ne s'agit pas uniquement d'un traité médical. La médecine, et le savoir érotique qui en découle, est l'un des thèmes du *Speculum*, certes et de loin le plus important, mais elle n'en est ni le sujet ni la finalité.

Qu'a donc voulu faire l'auteur du *Speculum*? Nous sommes persuadé que l'idée de notre auteur a été de rédiger, pour pallier ce qu'il considère être une lacune de ses prédécesseurs, comme il l'annonce dans le prologue, le plus riche et le plus complet des *artes amandi*. Car le *Speculum*, au-delà du discours médical, est avant tout un art d'aimer. On n'a peut-être pas assez insisté sur cet aspect dans notre développement, mais cet ouvrage répond parfaitement à la question ovidienne première : comment gagner l'amour des femmes? Pour y répondre, l'auteur associe son savoir médical et

¹²⁸ Cf. position 21, p. 56 : « ... que s'assiga la fembra sobre sa verga, e que tengua sos peus sobre les anques e les mans en los musclos, e que li meta sa lengua en sa bocha e que li estrenya ab les dents; mils se'n aci fara ».

¹²⁹ Cf. D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 134 et p. 144 et ss.

ses multiples lectures littéraires à l'expérience des pratiques sexuelles. Dès lors, le traité peut condenser la totalité du savoir "naturel"¹³⁰ sur l'amour du début du xv^e siècle. Sa structure met bien en évidence ce souci de totaliser le savoir érotique. La première partie concerne les dispositions physiques de l'amoureux (qui doit aimer?, et comment?, en fonction de ses complexions) et cherche à les parfaire. Pour cela, on recourt bien entendu à la médecine. Puis vient une deuxième partie, sur les femmes, qui est entièrement placée sous le signe de la séduction. Quelles sont les femmes que l'on doit séduire et surtout comment il faut s'y prendre. D'où les classifications des femmes belles et laides; de celles qui ont des aptitudes à l'amour et de celles qui n'en ont pas. D'où encore les passages qui explicitent les signes de l'amour, autant caché que manifeste, des femmes. Mais d'où aussi une méthode de la séduction sur laquelle nous ne nous sommes pas arrêté dans notre développement mais qui est directement tirée du contexte des *artes amandi*. L'auteur explique que l'amoureux doit envoyer à celle qu'il veut séduire un messenger. Or ce messenger n'est autre que la *vetula* des traités d'amour dont la description évoque directement les « alcahuetas », les *Trottecouvents* de la tradition hispano-arabe¹³¹. Ce « missatger » fer en sorte, par des ruses qui sont aussi explicitées, de convaincre la dame de la nécessité d'aimer un tel. La troisième partie du traité s'impose d'elle-même. Après les considérations physiologiques, après le choix de la femme, après la séduction, cette partie est un "art" de la conclusion de l'amour, le fameux *guerredon* final de toute relation amoureuse bien menée. Pour chacune de ces parties, l'auteur se sert de différentes sources qu'il se propose de mettre ensemble. La médecine pour toute la première partie, l'art d'aimer et le manuel de courtoisie pour la deuxième, un savoir plus ou moins médical considérablement augmenté par le savoir pratique pour la troisième. Le tout est donc un complet *ars amandi* dans le plus grand respect des consignes énoncées par Ovide et que l'auteur semble reprendre dans sa profession de foi du début de la deuxième partie : un art de la séduction à des fins purement érotiques.

Le *Speculum* est donc le seul texte de cette époque dont on puisse dire qu'il est entièrement et absolument un *ars amandi*. Tous les autres apparaissent bien incomplets ou partiels, focalisés sur un point précis, à côté du *Speculum* dont on

¹³⁰ Nous précisons "naturel" car à aucun moment, dans le *Speculum*, il n'est question de forces surnaturelles, comme l'influence astrale ou les pratiques magiques.

¹³¹ « Ce doit être femme répondant à sept conditions : la première, il faut que ce soit une femme discrète. La deuxième, qu'elle soit rusée et sache abuser. La troisième, qu'elle soit de celles qui ont occasion d'être près des femmes. La quatrième, qu'elle ne soit pas mariée. La cinquième, qu'elle ait des manières plaisantes et que les femmes aient plaisir à être avec elle. La sixième, qu'elle soit de celles qui savent entrer dans les logis sans qu'on les soit allé quérir. La septième, qu'elle ne soit pas de ces pauvresses qui quêtent. La huitième, qu'elle pratique six choses : l'entremetteuse, la sage-femme, la vendeuse de bijoux féminins ou de tissus, la matrone et la béguine. » (Cf. *Speculum*, éd. cit., p. 46).

pourrait dire, en paraphrasant les célèbres mots de Guillaume de Lorris, *que c'est li Speculum al foder, ou l'art d'Amors est toute enclose*.

*

L'exemple du *Speculum al foder* prouve à quel point le discours médical est parfois proche de la théorie amoureuse. Mais n'est-ce pas là l'une des caractéristiques de la médecine telle qu'elle a été conçue à la fin du Moyen Age? La référence à la sexualité que contiennent les grands manuels des siècles précédents ne fournit-elle pas aux médecins des XIV^e et XV^e siècles les moyens d'un glissement de la science purement médicale à un savoir érotique dont ils ont pu penser qu'il était indispensable à la société. D. Jacquart et C. Thomasset constatent cette évolution :

« Les médecins accueillent dans leurs ouvrages de nombreux conseils qui s'écartent de la description anatomique ou physiologique pour se rapprocher d'une science érotique. »¹³²

Ne peut-on pas penser alors que les médecins et autres praticiens de moindre envergure ont considéré que la société dans laquelle ils vivaient devait réagir contre cette vague de désespoir que d'aucuns cherchaient à exploiter? Le médecin fait de la vie sa science et on peut imaginer qu'il lui était difficile d'accepter les visions noires et apocalyptiques, l'obsession de la *male mort* et le refus de la vie dans sa dimension sensuelle que développaient prédicateurs fanatiques et moralistes intolérants. Dans ce contexte, les médecins ont pu passer pour les défenseurs de la joie de vivre, ce que Jacques Despars, médecin du XV^e siècle, évoque à partir de l'idée du bonheur d'engendrer :

« Que soient lus devant lui des livres qui traitent de l'amour charnel, des actes vénériens et de leurs figures, afin qu'il ne rougisse ni d'en parler ouvertement, ni d'en entendre parler, ni d'accomplir le coït quand il le désire. »¹³³

Afin de défendre la vie et la joie, la médecine défend l'amour dans un contexte historique précis, celui qui, à la suite des événements dramatiques du XIV^e siècle — guerres et épidémies —, a vu renaître de puissants courants millénaristes, catastrophistes et par là-même répressifs. C'est le retour à l'amour que prône le discours médical.

¹³² *Op. cit.*, p. 191.

¹³³ Cf. le commentaire de Jacques Despars au *Canon* d'Avicenne, l. III, fen 20, tr. 1, c. 12. Le texte est cité par D. JACQUART et C. THOMASSET, *op. cit.*, p. 192.

Cette vision de la médecine met aussi en évidence un aspect crucial qui est la subordination de l'image que l'on se fait de l'amour à un contexte historique donné. Nul doute que la fin du XIV^e siècle en Espagne, conditionnée par la présence obsédante de la mort — épidémies, guerres civiles... —, a aussi façonné une vision du monde qui mettait en crise le sensualisme et le vitalisme d'époques précédentes. L'apparition, au tout début du XV^e siècle, d'un ouvrage comme le *Speculum al foder* pourrait alors être compris, dans le cadre général de la Péninsule, comme le signe de cette réaction des milieux savants en faveur de la vie. Mais plus particulièrement, en Castille cette réaction est manifeste dans l'univers des premières Cours des Trastamares. On a souvent invoqué l'avènement de la présence féminine dans l'éducation et dans la sociabilité de cour pour expliquer le développement du thème de l'amour dans la société courtoise des règnes de Jean Ier et Henri III. Nous pensons qu'à ces arguments il faut sans doute ajouter cette affirmation de la joie de vivre qu'on observe dans les milieux médicaux et ailleurs, soutenue avec de plus en plus de vigueur à l'aube du XV^e siècle. La représentation de l'amour suit donc de très près les contextes idéologiques, sociaux et économiques. Et il serait peut-être possible, si le risque de schématisation n'était grand, de déterminer une espèce de loi selon laquelle les crises produisent une réaction de survie qui pousse les individus à s'accrocher aux données fondamentales de l'existence, comme les plaisirs des sens. Inversement, la "prospérité", avec toutes les précautions que ce terme doit nous inciter à prendre pour ce qui est du Moyen Age, produirait des poussées d'idéalisme qui s'écartent de ce que la vie a de plus matériel, de plus sensuel, de plus physique. Ce schéma, certes trop abstrait et général, devrait nous aider à comprendre l'évolution du problème de l'amour dans l'Espagne du XV^e siècle, comment, à l'affirmation de conceptions purement sensualistes de l'amour, tous milieux confondus — l'université du Tostado ou la galanterie de la cour de Jean II —, succèdent, sans jamais les éliminer, bien sûr, des conceptions idéalistes qui évacuent ou refusent la dimension physique de la relation amoureuse, ou qui, tout du moins, font tout pour empêcher que celle-ci se produise ou soit exprimée.

Pour comprendre les termes de cette évolution, il faut d'abord s'intéresser à la manière dont on a pensé que l'amour devait être exprimé. Chercher à comprendre l'évolution de l'amour au XV^e siècle conduit aussi à analyser les modes d'expression de celui-ci. La problématique de notre recherche doit maintenant se centrer sur l'expression amoureuse. Qu'est-ce que *dire* l'amour dans l'Espagne du XV^e siècle?

III. DIRE L'AMOUR

« Pospuesto todo temor, has sacado de mi pecho lo que jamás a ti ni a otro pensé descubrir. »

La Celestina, X, 3.

Nous avons passé en revue les différents domaines du savoir qui mettent en place des conceptions théoriques de l'amour, tout en essayant d'élucider les répercussions que de telles conceptions pouvaient avoir au sein de la production littéraire. Sur ce dernier point, nous n'avons pas prétendu être exhaustif dans la mesure où nous avons pensé qu'il revenait à la problématique de notre recherche d'établir plutôt la dimension théorique de ces conceptions que de procéder à un dépistage systématique de leur application littéraire.

Mais un autre versant de la problématique de la théorie amoureuse s'ouvre devant nous. Les textes littéraires reproduisent un savoir sur l'amour tiré de différents domaines, mais ne reproduisent-ils pas aussi des "manières" d'exprimer l'amour? S'il est impossible, au xv^e siècle, de se représenter l'amour sans faire appel aux domaines de savoir que nous avons analysés, il est aussi impossible de prendre position sur cet amour sans épouser des schémas et des univers référentiels grâce auxquels il peut être exprimé. Quels sont les modèles et les formes dont se sert le discours littéraire pour exprimer l'amour? L'amour dispose-t-il de formes qui lui seraient propres ou doit-il réadapter des modalités d'expression tirées d'autres domaines? En fait ce questionnement nous conduit à nous demander ce qu'est l'acte de *dire* l'amour au xv^e siècle. Y a-t-il une expressivité propre à ce thème? Quelles sont les conséquences de la prise de parole par laquelle l'amour est dit?

Si l'amour se situe au plus profond de l'être humain, le mouvement par lequel l'individu cherche à l'exprimer ou s'interroge sur ce sentiment ne peut être qu'une sorte d'aveu qui est aussi un appel à l'autre. Et, c'est en ce sens que nous insistons sur le terme *dire* pour qualifier l'expression de l'amour. On ne peut exprimer l'amour sans s'adresser directement à quelqu'un, sans le *découvrir* à quelqu'un, comme le suggère notre citation en exergue. La particularité du discours amoureux est qu'il ne saurait se passer de destinataire. Mais qui est ce destinataire, cet Autre? Logiquement, l'objet de l'amour, l'être aimé. Mais est-il toujours possible de s'adresser à lui? Dans ce cas, un autre destinataire de la parole amoureuse tend à se

constituer, un destinataire oblique, à qui on livre le secret de ses sentiments, dont on espère obtenir l'aide, le réconfort ou simplement les compliments. Quand il ne peut être directement *dit* à l'être aimé l'amour est confessé à un confident ou problématisé auprès d'un "expert". C'est ainsi que le thème de l'amour a pu développer grand nombre de textes inter-subjectifs, de jeux de questions et de réponses, de débats, voire de joutes oratoires car il n'est pas toujours possible de s'entendre sur un sujet aussi ambigu. L'amour définit ainsi l'espace d'une parole commune dont il faudra analyser les formes et les limites.

A. Positions idéologiques et tendances psychologiques

Est-il possible de réaliser une taxinomie des modes d'expression de l'amour dans la littérature espagnole du xv^e siècle? Il semblerait qu'une telle tâche soit d'une terrible complexité, tellement l'amour paraît relever de genres et de formes littéraires différents. Peut-on établir, en revanche, de grands courants de pensée à l'intérieur desquels l'amour trouverait à s'exprimer? Cela paraît beaucoup plus facilement réalisable. Car, pour s'exprimer, le discours sur l'amour reproduit ce qu'on peut appeler des *modèles* qui sont directement liés à une conception générale de l'amour. La détermination de ces modèles est cruciale pour comprendre l'insertion du problème de l'amour dans une histoire des représentations littéraires, car ils impliquent toute une série de déterminations qui nous permettent de comprendre les positions adoptées par les auteurs au sujet de la question amoureuse. Or ces positions présupposent à leur tour une configuration idéologique, culturelle et sociale bien particulière. C'est en ce sens que l'étude des formes nous paraît revêtir un intérêt primordial. L'utilisation de certains modèles en dit long non pas uniquement sur les procédés littéraires mais aussi sur les mentalités.

La recherche sur le savoir théorique qui est véhiculé dans les textes littéraires nous a déjà fourni les critères à partir desquels nous pouvons établir quels ont été les principaux modèles utilisés pour exprimer l'amour à la fin du Moyen Age. A la suite de notre analyse du problème de l'amour dans l'oeuvre d'Alfonso de Madrigal, nous avons dégagé un premier ensemble de critères, en accord avec ce qui nous semblait être deux tendances littéraires clairement définies, que nous avons respectivement appelées "érotique" ou "sensualiste", et "sentimentaliste" ou "idéaliste"¹. Par ailleurs,

¹ Cf. *supra* p. Erreur ! Signet non défini. à Erreur ! Signet non défini..

le problème théorique de la volonté nous a conduit à établir un autre type d'oppositions entre une conception "réaliste", qui prône le volontarisme et le pouvoir de la séduction, et une conception "passionnelle", selon laquelle l'amour est uniquement subi et perçu comme quelque chose de malheureux². On a ainsi une opposition érotique / idéaliste et une autre réaliste / passionnel. Ces deux couples d'oppositions ne recourent pas à la même catégorie de critères. Le premier couple indique ce qu'on peut appeler des positions idéologiques et le deuxième des tendances psychologiques. Chaque couple met en place des critères qui sont déterminés par leur orientation. Le couple idéologique implique des critères culturels, sociaux, politiques, alors que le couple psychologique implique des critères évoquant des attitudes, des comportements, des états d'esprit. Or on remarque qu'à tous ces critères correspond une opposition nette entre les deux couples de "courants" que nous avons définis. Selon ce schéma, nous avons établi une liste de critères. Celle-ci est seulement indicative. Elle ne saurait se vouloir exhaustive dans la mesure où d'autres formulations plus précises de ces critères peuvent apparaître dans des cas précis. On peut les disposer de la façon suivante :

Tableau des POSITIONS IDEOLOGIQUES :

Courant	EROTIQUE	IDEALISTE
Position sur l'amour	charnel	spirituel
Origine de l'amour	naturelle	humaine
Point de vue sur le désir	affirmation	répression
Position sur le mariage	possible	exclu
Représentation politique	mentalité bourgeoise	mentalité féodale
Extension de l'amour	universelle	aristocratique
Projection de l'amour	sociale / économique	individuelle / privée
Aire culturelle	universitaire	courtoise

Tableau des TENDANCES PSYCHOLOGIQUES :

Tendance	REALISTE	PASSIONNELLE
Origine de l'amour	volontaire	involontaire
Détermination de l'être aimé	choix	hasard
Rôle de l'amoureux	actif	passif
Attitude de l'amoureux	séduction	requête
Etat d'esprit	optimisme	pessimisme
Situation psychologique	délectation	souffrance
Orientation (destinataires)	masculine	féminine

Le courant "érotique" définit donc une position idéologique sur l'amour selon laquelle celui-ci est nécessairement identifié à un appétit charnel causé par la nature

² Cf. *supra* p. **Erreur ! Signet non défini.**

et à partir duquel est affirmé le désir comme une force expansive. Il s'agit d'une position qui envisage la possibilité d'une canalisation de cette force naturelle au moyen du mariage. Il apparaît alors que ce courant correspond à une mentalité "bourgeoise", ou anti-féodale, qui prône une vision universelle de l'amour (tous peuvent et doivent aimer) aux indéniables projections sociales et économiques. L'amour se définit dans un espace collectif. Cette position correspond à l'aire culturelle de l'université dans un sens aussi large possible. Inversement, le courant "idéaliste" développe une position spirituelle du sentiment amoureux qui concerne essentiellement le "coeur" de l'homme. Dès lors ce sentiment n'existe que parce que ce "coeur" humain a été touché. Même si le sentiment est intense, on exclut tout désir matériel, qui est de ce fait réprimé au profit d'un pur désir abstrait, platonique. Une telle position est absolument individuelle : elle refuse le mariage et reste enfermée dans la sphère des intérêts privés. Il s'agit d'une représentation aristocratique de l'amour, fondée sur une mentalité féodale et développée au sein de la Cour, selon laquelle seule un minorité de personnes est suffisamment *digne* d'aimer.

Quant aux tendances psychologiques, la tendance "réaliste" est entièrement fondée sur le volontarisme. L'amoureux choisit *qui* il veut aimer et a un rôle actif par la séduction directe de la personne. Un tel amour est optimiste, s'installe dans la délectation et une certaine forme d'insouciance. Enfin, il s'agit d'une représentation de l'amour orientée vers la masculinité. L'amour y est une sorte de "prouesse", de conquête, dont le succès passe par l'affirmation de valeurs relevant de l'image qu'on se fait de la virilité. Les rapports entre cette tendance et un certain univers chevaleresque sont incontestables. Inversement, la tendance "passionnelle" de l'amour déploie au plus haut degré le caractère involontaire, subi, de l'amour. De ce fait, il n'est pas recherché, choisi, mais le fruit du hasard. L'amoureux est alors frappé d'apraxie : il est entièrement passif et, incapable de séduire, il est forcé de *dire* son amour et d'exiger exclusivement par la requête d'être payé de retour. Ainsi, un tel amour ne peut être conçu que d'une manière pessimiste. Il est voué à l'échec, ce qui met l'amoureux dans un radical état de souffrance. Cette vision de l'amour est particulièrement adaptée à ce qu'on peut appeler une "sensibilité féminine", d'autant plus affirmée que la femme est absolument idéalisée, insaisissable. L'univers de réception de cette tendance confirme d'ailleurs cette orientation.

Certes, ces deux tableaux présentent de claires analogies. Le courant idéologique "érotique" s'accommode bien de la tendance "réaliste", de même que l'« idéalisme » présente des traits en commun avec la tendance "passionnelle". Il n'en demeure pas moins qu'ils ne sont pas absolument superposables. L'idéologique ne trouve pas une équivalence directe dans le psychologique. Une oeuvre peut ainsi

témoigner de tendances psychologiques "réalistes" tout en satisfaisant certains (pas tous) critères du courant "idéaliste". C'est pourquoi la tentative d'une typologie des oeuvres littéraires doit prendre en considération les deux domaines de critères successivement. La complexité du phénomène littéraire ne saurait, en effet, se résoudre à de simples antinomies. En outre, ces tableaux présentent l'avantage de nous aider à mesurer le degré de parodie d'une oeuvre littéraire, lorsqu'un texte qui relève manifestement d'un des deux courants introduit des données qui correspondent au courant opposé. Prenons le cas de *La Célestine*. Elle satisfait à la plupart des critères du courant "érotique" et, pourtant, elle se sert de données du courant opposé, comme, par exemple, l'image produite par l'attitude initiale de Calixte, la position sur le mariage ou des considérations sur le rang social des personnages. On aurait là des arguments supplémentaires pour étoffer les thèses de ceux qui prétendent que l'oeuvre de Rojas peut être comprise comme une parodie de la fiction sentimentale ou, même, comme une anti-fiction sentimentale³.

L'application des critères établis dans ces deux tableaux à la production littéraire espagnole du xv^e siècle nous permet de dégager les grands modèles d'expression de l'amour qui ont traversé cette période. En effet, l'examen conjoint des positions idéologiques et des tendances psychologiques façonne, à son tour, des modalités d'expression que le xv^e siècle a emprunté aux productions littéraires antérieures en les actualisant ou en les réorientant. Ainsi peut-on conclure qu'au xv^e siècle l'amour a trouvé à s'exprimer en recourant soit au modèle de l'art d'aimer, soit à celui de l'amour courtois. Ce sont donc ces deux grands modèles que nous devons maintenant analyser.

B. L'Art d'aimer.

1. L'*ars amatoria* d'Ovide

Nous avons fait référence, à plusieurs reprises, dans le fil de notre recherche, à l'*ars amandi*. Mais qu'est-ce véritablement qu'un art d'aimer en tant que modèle d'expression de l'amour? Bien évidemment, ce modèle est constitué par l'*Ars*

³ Cf. María Eugenia LACARRA, « La parodia de la ficción sentimental en *La Celestina* », *Celestinesca* 13,1 (1989), p. 11-29 et C. HEUSCH, « *La Célestine* et la tradition amoureuse médiévale », *Les Langues Néo-latines* 279 (1992), p. 5-24.

amatoria d'Ovide, texte bien connu en Espagne et en France, où il a été traduit, commenté et réadapté, dès le XII^e siècle. Mais qu'a-t-on trouvé dans l'*art* d'Ovide?

a) L'amour comme "art"

Dans les textes médiévaux, l'*ars amatoria* fait figure de modèle selon trois critères : il fournit une conception de l'amour, une attitude à avoir face à l'amour et une pédagogie de l'amour. Donc, une idée, une action et une structure. Commençons par la structure. Selon Ovide, il y a trois phases dans l'amour : 1. Chercher et choisir l'objet de l'amour, 2. Séduire cet objet, 3. S'appliquer à faire durer l'amour⁴. Toutes les adaptations médiévales de l'*ars* reprendront ce schéma tripartite qui implique d'abord des considérations sur les femmes (leur beauté et leur aptitude à l'amour), puis une technique de la séduction fondée sur la persévérance et enfin des ruses pour faire durer les relations amoureuses. Qu'en est-il de la conception de l'amour? Les médiévaux trouvent dans Ovide l'idée que l'amour est un "art" : « Arte regendus Amor »⁵. Un art, c'est-à-dire une technique, un savoir pratique, qu'Ovide assimile à l'art maritime ou à celui du maniement des chars. Il a donc ses règles et ses prescriptions qu'il faut suivre au pied de la lettre. D'où l'idée qui se trouvera dans différents contextes médiévaux, même dans le contexte purement courtois, que l'amour implique une *codification*. Mais cette technique de l'amour, d'où vient-elle? Ovide précise que cet "art" ne vient que de l'expérience : « Vsus opus mouet hoc; uati parete perito »⁶. Le poète de l'amour ne saurait être instruit que par la pratique, que par l'expérience. C'est dans cette affirmation que les littérateurs du Moyen Age ont trouvé la deuxième grande idée sur l'amour : il doit passer nécessairement par la pratique. Un amour qui ne s'exécute pas ne vaut rien. Il n'y a pas d'amour platonique. L'*ars* de l'amour est un art de l'action et, par conséquent, de la volonté. Tout est volontaire dans le traité d'Ovide. Même la figure du dieu Cupidon qui lance aveuglément ses flèches est récupérée pour exacerber le caractère absolument volontaire de l'amour. « Et mihi cedit Amor »⁷, Amour blesse, mais il est subordonné à la volonté humaine. C'est à partir de cette idée que pourra se développer, au Moyen Age, la théorie volontariste de l'amour. Si aimer est avant tout désirer, l'amour ne peut qu'être le fruit de la volonté. Cela explique que d'une théorie du désir et de la volonté on passe à une théorie de l'action. Car l'amoureux ne doit en aucun cas

⁴ Cf. *Ars amatoria*, I, 35-40.

⁵ Ibid., I, 4.

⁶ Ibid., I, 29.

⁷ Ibid., I, 21.

abandonner l'action : il doit toujours prendre les devants (cf. I, 662-720) et ne jamais se montrer paresseux : « Amor odit inertes »⁸. Cela signifie qu'il doit oser; oser demander un baiser, se permettre des caresses... même par la force — mais sans rudesse —, s'il le faut.

b) Une stratégie de la séduction

En tant que modèle d'un comportement en amour, le traité d'Ovide est un art de la séduction, c'est-à-dire un art de la stratégie amoureuse. Et c'est là que réside sans doute le point le plus important, comme le prouve la description qui est faite des doctrines ovidiennes par Egidio Gorra⁹. De même que le marin est avant tout un stratège, l'amoureux doit savoir mettre à la disposition de ses fins tous les moyens possibles, même s'ils ne lui paraissent pas absolument éthiques. La fin justifie donc tous les moyens et, en ce sens, l'amoureux ovidien serait le premier des machiavéliens. Cette idée de stratégie est tellement importante dans l'*art* ovidien qu'elle concerne non seulement la séduction mais aussi la troisième phase de l'amour, sa durée. C'est grâce à la stratégie qu'on conquiert l'amour, mais c'est aussi grâce à elle qu'on le garde.

Ovide déploie alors une série de conseils, de ruses et de moyens par lesquels on pourra gagner et conserver l'amour des femmes : on peut se servir de la complicité des servantes, faire des promesses qu'on ne tiendra pas, envoyer des lettres d'amour, louer toutes les parties de la femme, y compris les laides, faire de faux serments... Tout doit servir la séduction, même l'apparence physique. Il faut que l'amoureux s'attache à paraître tourmenté par son amour et donc qu'il soit pâle et maigre, afin d'inspirer la pitié¹⁰. Il doit s'arranger pour que, s'il n'est pas riche, ses présents paraissent beaucoup plus importants parce que dus à une noble intention. De même il doit paraître toujours empressé, émerveillé par la beauté de la femme, même si ce n'est pas vrai. Et, comble de la fourberie de l'amoureux stratège, il doit toujours nier les infidélités que la femme lui reprocherait et confirmer cette réfutation en redoublant d'ardeur au lit : « concubitu prior est infitianda Venus »¹¹.

⁸ Ibid., II, 229.

⁹ « Tutta la galanteria predicata da Ovidio si riduce ad un'arte se così posso dire esterna; le sue norme sono tale che chiunque voglia, specialmente l'uomo corrotto, può seguirle; egli insegna l'arte del damerino, che non ha altra mira fuori di quella di conseguire il possesso della sua donna con tutti i mezzi, nobili od ignobili, giusti od ingiusti. Egli predica quindi una cinica indifferenza nel caso che la bella rifiuti o si mostri altera e disdegnosa ». E. GORRA, *La teorica dell'amore*, éd. cit., p. 234.

¹⁰ Ibid., I, 735-736.

¹¹ Ibid., II, 414.

Enfin, il lui faut savoir trouver le moyen de faire jouir la femme, qui est le couronnement de ses agissements amoureux : ne pas hâter le terme de la volupté; caresser le point sensible de la femme et, surtout, faire en sorte que le délectable but soit atteint simultanément : stratégie de la séduction et du commerce amoureux qui passe donc aussi par un savoir sexuel. Le Moyen Age trouvera aussi dans l'*ars* d'Ovide l'idée que l'accomplissement de l'amour se trouve dans les ébats charnels. Aucune concession aux bons sentiments : l'amour s'identifie à une pratique maîtrisée de la sexualité, il est un ordre des jouissances; « Tum plena uoluptas... ».

2. Les *artes amandi* au Moyen Age

a) Pour ou contre Ovide?

Le Moyen Age, que pouvait-il apporter de plus à un savoir si complet sur l'amour, sous toutes ses formes? Ovide devait devenir soit un modèle parfait, soit un complet contre-modèle. Ceux qui voulaient s'en écarter, comme les partisans provençaux de la *fin'amors*, allaient systématiser leur pensée sur l'amour en s'opposant point par point aux doctrines d'Ovide. Service désintéressé, loyauté et sincérité absolues ne sont que des exemples parmi d'autres de la radicale opposition à l'amour ovidien qu'ont développé certains secteurs du monde littéraire médiéval. En revanche, ceux qui s'en réclamaient ne pouvaient que suivre scrupuleusement les indications du maître, et s'écrier, comme le souhaitait Ovide lui-même, « Naso magister erat ». C'est pourquoi rarement un texte a été aussi directement contredit et, en même temps, aussi fidèlement suivi. C'est pourquoi, la question de l'*ars amandi* est au coeur de la problématique médiévale de l'amour. C'est par référence aux conceptions défendues par Ovide que sont façonnées les principales doctrines médiévales sur l'amour.

b) Les adaptations hispaniques de l'*ars amandi*

Les traités français du XII^e siècle, par exemple, ne sont, bien souvent, que des vulgarisations légèrement adoucies des idées de Nason. Il en est de même pour les oeuvres espagnoles. La première utilisation hispanique de l'*ars amatoria* d'Ovide directement comme modèle, c'est-à-dire comme source directe d'une conception de l'amour, d'une attitude à l'égard de l'amour et d'une structure pour exprimer l'amour, se trouve sans doute dans le *Libro de buen amor* de l'Archiprêtre de Hita. C'est dans ce texte qu'apparaît la valeur prototypique des enseignements d'Ovide. Don Amor qui dit avoir enseigné à Ovide l'art amoureux est mis, en fait, à la place du « Naso

magister ». L'idée d'une pédagogie amoureuse est évoquée explicitement : « Quisiste ser maestro ante que disciplo ser » (c. 427a). De même, la structure du discours de Don Amor reproduit les trois phases de l'amour que nous avons évoquées précédemment : des conseils pour choisir une femme (c. 430-435), d'autres pour la séduire (c. 436-456 et les *exempla* qui les illustrent), d'autres, enfin pour conserver son amour (c. 528-575). La verve de Juan Ruiz adapte le discours ovidien au contexte de la clergie. L'*ars* est inséré à une vision didactique de l'écrit qui permet l'incorporation d'*exempla* et la digression sur d'autres sujets rattachés à l'amour, comme, par exemple, l'argent, utile adjuvant de l'art amoureux.

L'*ars* ovidien fait également l'objet d'adaptations dans les manuels de courtoisie, tels que le *Facet* catalan qui insiste beaucoup plus que la version latine dont il est tiré sur la partie consacrée à l'*ars amandi*. C'est sans doute de ce contexte que découle la présence ovidienne dans le *Speculum al foder*. Comme on l'a vu, on retrouve tout à fait dans le *Speculum al foder* l'esprit de l'*ars amatoria* mais réintroduit dans le contexte du discours médical. L'art d'aimer n'est plus un passe-temps pour jeunes gens oisifs, comme chez Ovide, mais bien plutôt une nécessité pour sauvegarder la santé de l'individu.

3. L'*ars amandi* au xv^e siècle

a) L'*ars amandi* dans l'idéologie et la psychologie

C'est dans un autre sens qu'Ovide devient un modèle au xv^e siècle. Les leçons de l'auteur de l'*Ars amatoria* sont intériorisées, assimilées. Désormais, elles font corps avec la culture amoureuse des littérateurs. L'*ars amatoria* devient un manuel d'amour directement utilisable. C'est pourquoi il ne vient à l'esprit d'aucun auteur littéraire du xv^e siècle de réadapter le texte d'Ovide. Aussi ne trouve-t-on plus d'*artes amandi* à cette époque comme on pouvait en trouver dans les siècles précédents. L'*ars amatoria* a cessé d'être un modèle textuel, sujet aux palimpsestes, pour devenir un modèle de pensée exploité dans le cadre d'une réflexion théorique et globale sur l'amour. C'est le début de ce qu'on pourrait appeler, si le terme n'était si rude, l'*ovidianisme*. Plus besoin de réécrire Ovide, plus besoin même de s'y référer explicitement; il se transforme en une présence que l'on décèle çà et là, autant dans la prose que dans la poésie. Il est venu s'immiscer dans certains courants littéraires auxquels il a donné la caution théorique, l'*auctoritas* dont ils avaient besoin. Nul doute qu'Ovide ne soit au cœur de la plupart des aspects du courant que nous avons appelé "érotique", de même qu'il tend à justifier grand nombre des tendances psychologiques "réalistes".

Commençons par le courant "érotique". Analysé et commenté dans le cadre de l'étude des *litteræ humaniores*, Ovide demeure tout à fait présent dans les universités, voire avec plus de force que dans les siècles précédents. Il est la *maxima auctoritas* pour les jeunes universitaires qui s'essayaient dans le métier des lettres. A supposer que le *Tratado de amor* ait été, comme le prétend Carlos Alvar, le produit de l'époque universitaire salmantine de Juan de Mena, il est l'un des meilleurs exemples de cet *ovidianisme* du xv^e siècle. Ovide est, en effet, l'auteur le plus cité du *Tratado* et les idées maîtresses — la liberté de choix; le fait de chercher à plaire; la séduction... — sont directement empruntées à l'*Ars amatoria*. Or le cas de Mena prouve bien qu'à la vie universitaire pouvait parfaitement succéder une vie de cour, favorisée par un monarque, Jean II, qui, selon le mot de Pérez de Guzmán¹², avait plus de qualités poétiques que politiques. Ne nous étonnons donc pas de retrouver cet *ovidianisme* au sein de la très littéraire cour de Jean II comme au sein de celle d'Henri IV. Puis, viennent les conceptions de l'amour et du désir. Qui pourrait associer davantage qu'Ovide l'amour aux plaisirs charnels? Qui pourrait affirmer avec autant de force le pouvoir du désir amoureux? Des oeuvres d'Ovide comme les *Héroïdes*, l'*Ars amatoria*, les *Remedia* et les *Métamorphoses* forment le *corpus de amore* dans lequel la plupart des tenants du courant "érotique" vont puiser information et exemples pour appuyer l'identification qu'ils opèrent de l'amour à l'appétit sexuel ainsi que l'idée du désir en tant que « desseo de comixtion carnal ». Le cas du Tostado est un bon exemple. Même si, à aucun moment, il ne cite l'*Ars* d'Ovide dans le *Breuioloquio*, les citations des *Héroïdes*, des *Métamorphoses* et des *Remedia* vont tout à fait dans le sens de cette érotisation de la phénoménologie amoureuse. Enfin, restent les représentations sociales et politiques. Ovide parle d'un amour qui s'applique non pas à une "classe" particulière mais à la totalité des hommes et, tout particulièrement, aux jeunes cultivés sans le sou, ceux qui, à la place de présents, ne peuvent offrir à la bien-aimée que vers et bonnes paroles :

« Pauperibus uates ego sum, quia pauper amaui.
Cum dare non possem munera, uerba dabam. »¹³

Comment ce courant "érotique" dont on a vu qu'il développait des conceptions anti-aristocratiques n'allait pas se retrouver dans de telles affirmations?

De même, les tendances psychologiques "réalistes" se servent de l'*Ars* ovidien. Cela semble aller de soi. Pour ainsi dire, tous les critères de cette tendance sont inspirés de l'auteur latin. Le volontarisme, la liberté de choix, l'empirisme, le pouvoir

¹² Cf. les deux derniers chapitres, auxquels nous avons déjà fait allusion, sur Jean II et Alvaro de Luna, rajoutés en 1455, des *Generaciones y semblanzas* de Pérez de Guzmán.

¹³ *Ars amatoria*, II, 165-166.

de la séduction, l'optimisme, l'amour conçu comme pure jouissance... voilà sans doute la conception de l'amour la plus ovidienne qu'ait déployée le xv^e siècle. C'est bien celle dont se servent des poètes comme Mena, Torroella — aussi en tant qu'auteur présumé des “Leyes de amor” — et son grand admirateur Francesc Alegre¹⁴, Suero de Ribera, Villasandino et tous ceux qui chantent, même s'ils ne le font pas toujours, la joie de l'amour, la délectation d'être aimé et d'aimer qui l'on veut aimer. Pour tous ces auteurs, l'amour est avant tout, comme l'évoque Torroella, un « grat » tout à fait ovidien. Voilà donc les formes qu'adopte l'*ovidianisme* du xv^e siècle.

b) Conséquences de la diffusion de l'*ars amandi*

La diffusion, voire la banalisation, de l'*ars amandi* brouille définitivement les cartes des conceptions amoureuses. Dans les siècles précédents, par exemple dans la France des XII^e et XIII^e siècles, il est des tendances, pour ne pas dire des courants, dont les différences sont claires et nettes. D'un côté se trouvent les ovidiens, Chrétien de Troyes, Maître Elie, Jacques d'Amiens, et même Jean de Meun, qu'on appelle les "réalistes" — nous n'avons donc rien inventé —; de l'autre une série de poètes qu'il serait trop long d'énumérer et qu'on rassemble sous l'égide de la *lyrique provençale*. Or ces deux mouvements sont radicalement contraires, comme le laisse entendre Egidio Gorra :

« Ma prima di questa tendenza che diremo realistica, e accanto ad essa, un'altra era venuta prendendo vigore, la quale era animata da uno spirito affatto diverso, anzi contrario, come quella che mirava ad educare gli animi al rispetto e al culto per la donna. »¹⁵

Un peu plus loin, l'érudit italien précise les termes de cette opposition :

« L'idealismo di questi poeti venne così a togliere alla concezione dell'amore ogni ombra di sensualità e condusse poi [...] all'astrazione da ogni imagine concreta della donna, a un misticismo amoroso, che si perdette nell'adorazione di un tipo ideale che non ebbe quasi più nulla di umano. »¹⁶

Cet "idéalisme" n'est autre que celui de la *fin'amors*. A cette époque donc, l'*ars amandi* ovidien et la *fin'amors* provençale définissent les deux pôles opposés vers lesquels sont, tour à tour, attirés tous les discours amoureux. Mais, dans un certain sens, ils s'excluent mutuellement.

¹⁴ Cf. le *Sermó de amor* publié par P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 205-211.

¹⁵ E. GORRA, *La teorica dell'amore*, éd. cit., p. 216.

¹⁶ *Ibid.*, p. 219.

Au xv^e siècle, cette opposition existe encore, puisqu'on la retrouve, légèrement adaptée aux nouvelles conditions culturelles, dans l'opposition que nous avons établie — en conservant, plus ou moins, la terminologie de Gorra — entre "érotisme" et "idéalisme", et entre "réalisme" et "passion". Mais quelque chose a changé, et c'est précisément le rôle joué par l'*ars amandi*. Au moment où se constitue en Castille un véritable mouvement littéraire sur l'amour, c'est-à-dire dans la première moitié du xv^e siècle, l'*ovidianisme* gagne du terrain sur les représentations courtoises traditionnelles, celles de la *fin'amors* provençale. Le temps est-il au sensualisme, à l'optimisme? Peut-être des données historico-anthropologiques ou simplement culturelles peuvent expliquer le phénomène¹⁷. Mais le fait est que, dans la Castille du début du xv^e siècle, l'*ars amandi*, non comme modèle textuel mais comme modèle de pensée sur l'amour, pénètre dans les fiefs de la lyrique courtoise et semble y conquérir maintes places-fortes. Dès lors, le grand problème de l'expression de l'amour au xv^e siècle est qu'on ne peut plus faire jouer des oppositions tranchées les unes sur les autres. On assiste à l'apparition de conceptions littéraires de l'amour qui mélangent différents courants, qui ne sont ni exclusivement sensualistes ni exclusivement idéalistes. Or de telles conceptions nous amènent à remettre en cause le concept d'amour courtois. Quelle est la validité du modèle courtois dans ce contexte?

C. Le problème de l'amour courtois.

1. "Cet amour que l'on dit courtois"

a) Positions de la critique au sujet de l'amour courtois

Sans doute l'effet le plus pernicieux de la critique moderne sur l'image que l'on se fait de l'amour dans les derniers siècles du Moyen Age a été une complète généralisation et, de ce fait, une complète banalisation du concept d'amour courtois. "Cet amour que l'on dit courtois". Nous saluons la réserve avec laquelle Georges Duby s'est toujours servi de ce concept, même pour parler de l'époque où *a priori* il semble poser le moins de problèmes, le xii^e siècle français¹⁸. Mais l'attitude critique de cet historien est presque une exception. On a plutôt pensé que toute expression

¹⁷ Cf. *supra*, p. 661 et ss.

¹⁸ L'expression "cet amour que l'on dit courtois" se trouve dans bien des passages de l'oeuvre de l'historien cité. Elle constitue même une partie du titre d'un des essais qui ont été recueillis dans *Mâle Moyen Age. De l'Amour et autres essais* (Paris : Flammarion, coll. Champs, 1988) : « A propos de l'amour que l'on dit courtois », p. 74-82.

littéraire de l'amour, tant en poésie qu'en prose, tant au XII^e, au XIII^e, au XIV^e qu'au XV^e siècle, devait nécessairement être identifiée à l'amour courtois. Probablement est-on parti du présupposé que, dès lors que cette expression trouvait à se manifester dans le cadre culturel et social précis d'une "cour", on avait affaire à de la "courtoisie" et donc à l'amour courtois. Cela explique sans doute les difficultés que la critique a rencontrées pour donner une définition de l'amour courtois : la bibliographie sur cette question est essentiellement celle d'une recherche de la *signification* de ce concept, le fameux *meaning of Courtly Love* dont on a tant de fois entendu parler¹⁹. Comment en effet pourrait-on trouver une définition satisfaisante pour rendre compte de phénomènes littéraires aussi divers, car il est bien évident que l'on ne peut assimiler absolument un Juan de Mena ou un Pere Torroella aux troubadours provençaux du XII^e siècle. Comme tout un chacun sait plus on accorde de l'extension à un concept plus sa compréhension est réduite. Voilà justement ce que nous nous proposons de faire, d'essayer de réduire au maximum l'extension du concept d'amour courtois pour tenter d'en appréhender la compréhension.

b) La *signification* de l'amour courtois

Il faut alors commencer par établir ce qui serait les limites minimales de l'amour courtois comme modèle littéraire. Nous n'entrerons donc pas dans le détail des différentes remises en cause que la critique a pu développer à ce sujet, pour ne garder que ce qui semble aller de soi. A proprement parler, l'amour courtois n'est un modèle qu'en fonction de certains fondements établis par la *fin'amors*, qui sont bien connus de tous : une idéalisation absolue de la Dame — c'est-à-dire la *domina*, femme mariée au seigneur — si poussée qu'elle passe par une "déshumanisation"; un asservissement et un dévouement totaux à cette Dame fondé sur la loyauté et la sincérité, et qui se manifeste par un service désintéressé, intime, voire secret; une répression des désirs sexuels, associés à l'animalité, qui produit une spiritualisation du sentiment amoureux; une quête de la perfection de soi par la pratique des vertus et

¹⁹ Parmi les innombrables références à ce sujet nous pouvons citer : BENSON, Larry D. « Courtly Love and Chivalry in the Later Middle Ages », *Fifteenth-Century Studies: Recent Essays*. Hamden (Conn.) : Archon Books, 1984, p. 237-57; BOASE, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love. A critical Study of European Scholarship*, Manchester: University Press, 1977; Id., « Courtly Love in Spanish Literature: A continuing debate », *Journal of Hispanic Philology*, 9 (1984), p. 67-73; DILZENBACHER, P. « Pour une histoire de l'amour au Moyen Age », *Le Moyen Age* (Bruxelles), 93 (1987), p. 223-240; DRONKE, Peter. *Medieval latin and the rise of european love-lyric*. Oxford, 1965; LAZAR, Moshé. *Amour courtois et fin'amors*. Paris : Klincksieck, 1964; MENENDEZ PELAEZ, Jesús. *Nueva visión del amor cortés. El amor cortés a la luz de la tradición cristiana*, Oviedo: Université, 1980; MOLLER, Herbert. « The meaning of Courtly Love », *Journal of American Folklore* 73 (1960), p. 39-52; ROUSSELOT, Pierre. « Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 6 (1908).

la recherche esthétique que permet la poésie comprise comme *gaya ciencia*. On peut se demander, bien entendu, dans quelle mesure un tel programme n'a jamais été que théorique, dans quelle mesure il n'a pas mis en place les règles d'un jeu de société que l'on s'est rapidement chargé de transgresser. La question de l'érotisme en est un bon exemple. L'apparition de pratiques comme l'*amor purus* et l'*amor mixtus* est déjà une déformation de l'idée théorique d'amour courtois. L'obtention du fameux *guerredon* — après un pénible séjour dans la “forêt de longue attente” — répond davantage à une pratique qu'aux règles théoriques tant de fois érigées en *Lois* et *Commandements* d'amour. L'amour courtois ne devient vraiment érotique que par l'influence d'autres représentations, en particulier chevaleresques et cléricales. Le *De Amore* d'André le Chapelain n'est déjà plus un traité de l'amour courtois "chimiquement pur". Il n'en demeure pas moins que c'est cette configuration théorique de l'amour courtois qui a pu faire fonctionner cette codification théorique comme un modèle dans les conceptions ultérieures et, en particulier, à la fin du Moyen Age. C'est la subordination à ce programme, avec plus ou moins de fidélité, qui a poussé la critique à voir de l'amour "courtois" dans toutes les manifestations littéraires "courtisanes"²⁰, issues de la cour. Mais, ces manifestations suivent-elles toujours un tel modèle théorique?

2. La conception galante de l'amour

C'est là que nous devons retrouver les premières cours castillanes du xv^e siècle, celles où est véritablement née la littérature amoureuse proprement castillane, et nous demander : sont-ce des cours "courtoises"? Si on suivait scrupuleusement tout ce qui a été écrit à leur sujet, on devrait répondre immédiatement par l'affirmative. Mais nous préférons interroger les textes. Puisque l'amour courtois de la *fin'amors* nous est surtout connu d'une manière théorique, idéale, cherchons ce qu'a pu être la vision idéale de l'amour pour les littérateurs de la première moitié du xv^e siècle castillan.

a) Ethopée du « galán »

Certains poèmes de *chansonnier* déploient des éthopées de l'amoureux qui enferment ce qu'on pourrait appeler les idéalités des représentations amoureuses de l'époque. Tel est le cas de la fameuse "loi" de Suero de Ribera, recueillie — parmi

²⁰ On voudra bien nous pardonner ce faux adjectif. Quel malheur pour les médiévistes que la langue française ne fasse pas de distinctions, comme l'espagnol, entre « cortesano » et « cortés »!

d'autres localisations —, dans le *Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*²¹. On y trouve une description du parfait amoureux. Il doit être intelligent, élégant, beau, sensé, franc, réservé, honnête homme, rimeur, danseur, beau parleur, fidèle, ferme, courageux, et prudent²². Inversement, il ne doit être ni envieux ni médisant. Jusque-là le portrait s'accorde à celui de l'amoureux courtois "classique", tel qu'il est établi par la lyrique provençale et, dans une certaine mesure aussi, par le *De Amore* d'André. Quelle est, cependant, la finalité de toutes ces qualités? Dans le modèle purement courtois, il n'y en a pas. Elles sont un point de départ qui se suffit à lui-même : ne peut aucunement songer à aimer qui en est dépourvu. Ici, elles deviennent le moyen de la séduction. Il faut cultiver toutes ces qualités uniquement pour plaire aux femmes, pour leur donner ce qu'elles recherchent :

« E assi seredes amados
de las damas virtuosas
si seguís aquestas cosas
gentiles enamorados. » (v. 49-52)

Les qualités s'apparentent à une stratégie de la séduction dont le but est de faciliter l'amour, de le rendre aisé et agréable. Il faut chercher à se faire aimer pour aimer dans l'insouciance, sans peine et sans souffrance. Tel est, d'ailleurs, le point de départ de la "Loi" de Suero :

« Mirat esta ley d'amores
fecha de mi flaquo seso
por la qual medida e peso
deuen yr los altos señores,
tan bien discretos galanes
los qu'entienden en amar
porque puedan desechar
trebaios cuytas e afanes. » (v. 1-8)

Quoi de plus anti-courtois que ce refus des « trebaios cuytas e afanes »? Quoi de plus anti-courtois que la volonté d'obtenir facilement l'amour? Il faut bien le constater : il y a de l'*ars amandi* dans l'air; une théorie de l'apparence au service de la stratégie amoureuse qu'Ovide est le premier à considérer²³. Suero de Ribera fait état dans sa "ley" de ce qui serait la forme idéale d'amour : qu'il suffise d'être en possession de toutes ces qualités pour être aimé. La fin du poème (« que yo perdido me veo... »)

²¹ Cf. "Ley que fizo Suero de Ribera que tales deuen ser los que dessean ser amados", in *Chansonnier d'Herberay des Essarts*, CXXXIII, éd. cit., p. 154-155.

²² Au sujet de ces éthopées on peut aussi se référer à : *Prólogo* de Juan Alfonso de Baena son chansonnier; *Sermón* de Diego de San Pedro; *Diez Mandamientos de Amor* de Rodríguez del Padrón; *Coplas de la Gala* de Suero de Ribera et le *Doctrinal de Gentileza* de Hernando de Ludueña.

²³ Cf. *Ars amatoria*, I, 503-522.

indique une toute autre vision, celle des désirs contrariés. Cette volonté des amours faciles serait-elle seulement une réaction due au dépit amoureux? On pourrait sans doute le penser si on se contentait de ce texte. Mais d'autres développent aussi cette conception de la séduction sans passer par la dimensions subjective.

b) Le badinage de cour

Dans le même *chansonnier*, celui d'Herberay, on trouve un texte auquel nous avons déjà fait référence à plusieurs reprises. Il s'agit des "Leyes de amor", qui pourraient avoir été écrites par Pere Torroella. Dans ce texte, les qualités de l'amoureux sont aussi le moyen pour plaire aux femmes, d'autant plus que, selon une idée assez répandue dans ces textes qui deviendra même l'un des arguments en défense de la féminité, les femmes "jugent" avant d'aimer (« *conociendo ser mejor juzgar ante d'amar* »). Puisqu'on va être jugé avant d'être aimé, il faut à tout prix que toutes ces vertus physiques et morales soient bien manifestes en l'homme. L'amour passe à nouveau par un système de l'apparence. Par conséquent, rien ne sert de s'obstiner si on ne possède pas ce que les femmes aiment chez l'homme. D'où l'impossibilité de l'amour chez les rustres, mais aussi chez les fous. Pas de place dans cette conception de l'amour pour l'amoureux fou, pour l'*amor hereos*. L'amour exige une mesure qui est aussi un détachement, voire de l'insouciance. Il faut chercher à plaire en se montrant joyeux et vertueux. Voilà tout. En revanche, celui qui se morfond dans son amour, qui est triste et maussade, on le fuira, les hommes certes, mais aussi et surtout les femmes. Ainsi autant les uns aiment et son toujours aimés, autant les autres sont abhorrés :

« Otros algunos he visto yo e vos conoçidos assi naturalmente pesados e desauídos que de todos aborreçidos a ninguno pueden parecer agradables. E otros tanto adonados e atractivos que de ninguno sin amor son jamas conoçidos. Assi que es façil cosa, los unos d'aquestos muy presto e los otros jamas poder ser amados. »²⁴

Il est donc aussi facile d'être aimé des femmes quand on paraît plaisant qu'impossible quand on est triste et déplaisant. Un tel amour n'est rien d'autre qu'un badinage de cour, fondé sur une conception particulière de l'*amabilitas*, du *facetus*. Un badinage qui est bien éloigné des terribles professions de foi du service courtois. A vrai dire rien, ou si peu, n'engage l'amoureux. La preuve en est qu'il peut *ad placitum* — « la voluntad del amado » — aimer une telle ou soudain aimer telle autre : « sea d'algun

²⁴ "Leyes de amor", in *Chansonnier d'Herberay des Essarts*, éd. cit., p. 26.

otro amor ocupada »²⁵. L'amour est donc l'« occupation » de la volonté. Pourquoi pas alors le « passe-temps », selon le mot de López de Villalobos? On n'est pas très loin, avec les *Leyes de amor*, de cette « cinica indiferenza » que Gorra reproche à l'amoureux ovidien. Et à quoi bon chercher à être aimé? Il n'est pas uniquement question de meubler les longues soirées dans telle ou telle cour, en chantant, en dansant et en se montrant affable auprès de ces dames. Les pitreries de cet amoureux de cour n'ont plus rien à voir avec un quelconque service désintéressé. La finalité est extrêmement claire : passer des bagatelles du salon à la bagatelle de l'alcôve. Aucun idéalisme donc de l'amour : il est pure délectation — comme chez Ovide — des jouissances communes :

« ...ser forçado tarde o temprano, en el iugo d'amor de consuno domados, aren el terrenyo suyo e sembrando coian aquel sabroso fruto e dulce gusto del qual a ninguna otra delectaçion puede ser comparado. »²⁶

Quelqu'un comme Martínez de Toledo avait donc de bonnes raisons, en visitant la cour de Jean II, de s'inquiéter de ceux qui « entienden en amor »²⁷. Car, il n'est même plus question ici d'abuser les femmes par de fausses promesses ou de vaines paroles. Les *Leyes de amor* ne conçoivent ce sensualisme amoureux qu'au moyen d'une parfaite concorde entre la volonté de l'homme et de la femme : « por agradar el perfecto nombre d'enamorado, concordia de voluntades es necessaria »²⁸. Pour ainsi dire aux antipodes de l'amour courtois, on a ici une totale apologie de l'amour libre. Libre mais pas universel, comme on l'a vu, car cette liberté du « bien amar » est entièrement et absolument limitée au cercle fermé de l'*amabilité* de cour, là où les hommes se montrent et se pavanent pour être choisis des femmes. Et si d'aventure on n'est pas choisi, il suffira d'essayer ailleurs. *Cinica indiferenza?*

Enfin, on retrouve ces mêmes considérations dans le fameux *Tratado de amor* attribué à Juan de Mena, une oeuvre qui nous semble plus proche de ce badinage de cour que de la mouvance purement universitaire, même si l'une et l'autre, comme le prouve l'*amantia* du jeune Tostado, présentent bien des points en commun. On a déjà vu plus haut²⁹ à quel point les représentations amoureuses du *Tratado* sont fondées sur le volontarisme. Aimer est un *habitus* électif, aussi bien chez l'homme que chez la femme. D'où la nécessité d'une stratégie de la séduction que l'auteur du *Tratado* emprunte directement à Ovide. Il faut chercher à plaire par la beauté, l'honnêteté, les

²⁵ Id.

²⁶ Id.

²⁷ Cf. *Arcipreste de Talavera*, éd. cit., p. 63.

²⁸ Id.

²⁹ Cf. *supra* p. **Erreur ! Signet non défini.** à 526.

présents, le rang social, les bonnes paroles, l'anticipation, l'oisiveté, la fréquentation et l'obstination. A nouveau, c'est l'image d'un amour libre et volontaire de l'amoureux *facetus* qui se profile, d'un amour qui relève beaucoup plus de l'*ars amandi* ovidien que des codifications courtoises. Et, pourtant, on est bien à la cour, prétendument dans la sphère de la courtoisie. Certes, il y a bien une "courtoisie", mais ce n'est pas celle de l'amour courtois.

c) Le problème de la terminologie

Nous avons donc affaire à une littérature de cour qui se sert de certains *topoi* que l'on peut associer à l'amour courtois, comme par exemple les qualités morales de l'amoureux, pour développer une conception sensuelle, voire érotique (on se souvient de la *Esparsa* de Guevara), de l'amour dont la "superficialité", ou plutôt l'immanence, le caractère éminemment "réaliste", aux antipodes des formes purement théoriques de l'amour courtois, se place résolument sous le signe de l'*ars amandi*. Il y aurait donc une sorte d'incohérence dans l'obstination à considérer un tel courant de l'amour courtois. On se heurte alors à l'absence d'une terminologie consacrée qui rendrait compte de la spécificité de ce mouvement.

Or les personnages-clé de cette conception de l'amour sont ceux à qui revient la responsabilité d'un tel savoir, c'est-à-dire « los qu'entienden en amar », selon le mot de Suero de Ribera. Celui-ci les appelle « discretos galanes ». De plus, le caractère badineur, tel que le développent par exemple les *Leyes de amor*, nous renvoie à l'univers de la "galanterie" de cour que l'on observe dans les représentations littéraires ultérieures. Il n'est plus tellement question de "servir", au sens courtois, la dame mais de la séduire, de lui faire la cour en faisant preuve de toute sorte de "galanteries". Autant d'éléments qui nous conduisent à voir dans ce mouvement ce qu'on pourrait appeler une conception "galante" de l'amour, et même à l'appeler "la galanterie", ce que nous nommerions en espagnol, en nous fondant sur un titre de Suero de Ribera, « la Gala » (cf. les *Coplas de la Gala*).

Et si de telles appellations peuvent paraître anachroniques, c'est sans doute parce que jusqu'à présent on s'est obstiné à rattacher les formes littéraires de l'amour du xv^e siècle à ce qui les précédait, par exemple l'amour courtois, au lieu de chercher à comprendre en quoi elles étaient fondatrices des mouvements et des figures qui allaient se développer ultérieurement. Nous considérons, à la lumière des textes de *chansonnier* — qui ont, d'ailleurs, été considérablement diffusés au xvi^e siècle — que la figure du « galán de corte » est née dans le contexte culturel, mêlant courtoisie et *ovidianisme*, des règnes de Jean II et Henri IV. Cette figure se maintient, surtout

comme pratique, dans les règnes suivants (cf. López de Villalobos et Juan Sedeño) et est enfin définitivement transformée en "caractère" littéraire au Siècle d'Or. C'est avec la conception galante de l'amour — la « Gala » — que s'initie la transformation des formes médiévales de l'amour vers les représentations sentimentales qui seront celles de la Renaissance.

3. L'amour courtois dans la poésie de *chansonnier*

a) La représentation littéraire de l'amour courtois

Il ne faudrait cependant pas imaginer que l'amour courtois est absent de la sphère littéraire du xv^e siècle. L'amour courtois et l'amour galant s'opposent mais ils ne s'excluent pas. D'autant moins que le statut de l'amour courtois a sans doute évolué. Alors que la galanterie relève d'une pratique de cour aux implications discursives, l'amour courtois présente la particularité d'être au xv^e siècle un modèle littéraire dont les auteurs ont sans doute conscience. On perçoit cette manière de concevoir l'amour comme directement liée à un héritage culturel, à une pratique littéraire et, plus particulièrement, poétique. Les poètes castillans de la cour de Jean II et d'Henri IV sont tout à fait conscients d'être les légataires de l'héritage poétique galaïco-portugais mais aussi provençalo-catalan. Dans les *chansonniers*, ils se dénomment *troubadours*; ailleurs ils s'estiment en mesure d'incarner la *Gaya ciencia* dont ils reproduisent le caractère institutionnel. Et si ces règnes peuvent être dits poétiques, c'est en grande partie grâce à cette auto-conscience littéraire des poètes qui les amène non seulement à se réclamer des traditions littéraires mais aussi à théoriser sur la poésie. Le cas du marquis de Santillane est tout à fait emblématique de cette auto-conscience littéraire des poètes de la première moitié du xv^e siècle.

Or cette tradition poétique dont ils se réclament est essentiellement celle de la *fin'amors*. Il serait donc tout à fait faux de prétendre que l'amour courtois n'a pas sa place dans la littérature castillane du xv^e siècle. En tant que légataires de la lyrique gallégo-portugaise et provençale, les poètes castillans de *chansonnier* sont aussi les continuateurs des conceptions courtoises de l'amour. Mais, dans quelle mesure n'est-ce pas la dimension littéraire de l'amour, comme pure recherche poétique et esthétique, qui l'emporte? L'amour courtois fait partie du jeu de la cour, mais dans son versant éminemment littéraire. Il ne repose pas du tout sur une idéologie courtoise de l'existence mais sur le pur *cercar* poétique, ce que la rhétorique poétique qui se met en place, axée sur de constants jeux formels, tend à montrer. L'amour courtois se transforme donc au xv^e siècle en *sujet* littéraire, et si d'aventure certains ont essayé de vivre leurs amours telles qu'ils les chantaient, c'est parce que, en

quelque sorte, ils se sont pris au jeu. Car, il est bien évident qu'une telle conception de l'amour fascine, envoûte : elle met en place une espèce d'idéal de vie que l'on voudrait bien pouvoir appliquer. Cela ne devrait pas, cependant, voiler les yeux de la critique. Pour la plupart des rimeurs de l'époque, les conceptions courtoises de l'amour sont un pur signe qu'ils exploitent poétiquement.

b) La vision de la femme : de l'adoration à la diffamation

Cela explique sans doute une des particularités de la poésie « amatoria » castillane du xv^e siècle³⁰. Les déclamations « a lo sublime » n'excluent aucunement les chutes « a lo humano », voire « a lo bajo ». Les mêmes poètes qui semblent épouser les idéaux de l'amour courtois dans telle pièce n'hésitent pas, dans d'autres, à fouler aux pieds l'image de la femme, de la Dame prétendument sacro-sainte. Parfois même ils agissent au nom de tierces personnes, comme Villasandino dans le fameux *dezir a manera de disfamacion*, chef-d'œuvre incontestable du genre³¹. La même emphase dont se servent les poètes pour glorifier leur Dame est utilisée, le cas échéant, pour les traîner dans la boue. Une prétendue pureté de sentiments, un apparent dévouement complet jouxtent les dépréciations les plus viles et obscènes. On retrouve les mêmes exercices de style, la même verve, tantôt pour encenser la Dame, tantôt pour la diffamer. Et ce ne sont pas du tout les courtoises critiques, les doux reproches adressés à une *belle dame sans merci*, mais bien plutôt un art sans bornes de la médisance qui a même pu provoquer la stupéfaction des éditeurs modernes³².

Où sont donc passées la constance, la persévérance, la loyauté, la fidélité, la foi de l'amoureux courtois? Nous pensons que la plupart de ces rimeurs ne se sont jamais sentis attachés à une dame par ces liens indestructibles, par cet hommage, par cet asservissement volontaire et total de l'amour courtois. La part de jeu littéraire — la prouesse poétique d'une part et la satire de l'autre — dans les *chansonniers* nous semble revêtir une importance que la critique a peut-être quelque peu délaissée. Les

³⁰ Cf. SALVADOR MIGUEL, Nicasio. « El amor y la poesía cancioneril », in *Amor y sexualidad en España. Historia 16*, XI, 124 (1986).

³¹ Cf. *Cancionero de Baena*, n° 104 : « este dezir a manera de disfamaçion fyzo e ordeno el dicho alfonos aluares de villasandino contra vna dueña d'este reyno por manera de la afear e deshonnar por rruego de vn cauallero que gelo rogo muy afyncadamente, por quanto la dicha dueña non quisso aceptor sus amores del dicho cauallero ».

³² José María AZACETA, par exemple, se montre tout à fait outré par le *dezir* de Villasandino auquel nous avons fait référence : « Composición tremendamente burda y grosera, indigna de aparecer en letras de imprenta [...]. Publicamos, como hace *Mich.*, la totalidad de los versos por considerar que puede ser interesante en algunos aspectos el hacerlo así. ». Quelle sage décision!

commentaires de quelqu'un comme Juan Alfonso de Baena prouvent bien, d'ailleurs, que ses critères de compilateur sont avant tout la virtuosité poétique. Peu importe qu'on vénère la dame ou qu'on la rende grotesque pourvu que ce soit bien dit!

Mais si les poètes se permettent de médire violemment de leur dame dès lors qu'elle n'a pas été sensible à leurs déclarations enflammées, il faut peut-être aussi replacer ces poètes qui reproduisent la littérature de l'amour courtois dans le contexte que nous évoquions plus haut de la « Gala », de la galanterie de cour. Ne devrions-nous pas voir dans de telles pièces une stratégie de la séduction? Ne peut-on pas dire que le poète de cour *joue* l'amoureux courtois, en contrefaisant adoration et souffrances bien courtoises, afin de plaire, de gagner le cœur de ces dames? Recherche purement poétique — pour les plus "sérieux", comme Mena ou Santillane —, d'un côté, art de la séduction — pour les plus "galants", comme Villasandino —, de l'autre, il nous semble que l'amour courtois est véritablement, dans ce contexte, un modèle dont on use et abuse à souhait, qu'on mène et malmène au gré des goûts littéraires et des intérêts personnels. Comment une telle utilisation de la *fin'amors* n'allait pas susciter des réactions?

4. Amour courtois et fiction sentimentale

a) La réaction idéaliste

On peut dire que le dernier quart du xv^e siècle — en particulier à partir de 1474, date de la mort d'Henri IV — est surtout caractérisé en Castille par un retour à la conception traditionnelle de l'amour courtois. La littérature de cour des derniers vingt-cinq ans du *cuatrocientos*, depuis le *Triunfo de amor* de Juan de Flores (1475) jusqu'à la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, publiée en 1492, est placée sous le signe d'un refus du sensualisme amoureux que défendaient autant les tenants des courants "érotiques" que ceux des tendances "réalistes". L'air du temps est à une complète idéalisation de l'amour que les littérateurs vont développer en exacerbant les conceptions de l'amour courtois.

Et c'est en ce sens que l'on peut parler de réaction. Car il ne s'agit pas uniquement de reproduire, comme le faisaient les poètes de Jean II et Henri IV, certains *topoi* de la *fin'amors*, mais d'inventer un genre qui puisse exprimer entièrement toute la grandeur idéale d'un amour nié, refusé. En effet, la poésie ne pouvait guère aller au-delà de la plainte amoureuse. La totale expression que recherche ce nouvel idéalisme amoureux requiert une action et une durée. Seule la prose, avec toutes les libertés formelles qu'elle permet, pouvait satisfaire un tel

propos, en poussant l'analyse psychologique de l'amoureux, en mettant le lecteur dans une situation d'attente et dans l'espoir d'un dénouement heureux qui n'arrivera pas. La prose a pu passer pour la forme d'écriture qui servait le mieux les intérêts des nouvelles tendances. Mais elle satisfaisait aussi les nouveaux goûts des destinataires. Ainsi, elle a pu progressivement rivaliser avec la poésie dans les goûts de la cour. Cela nous permet sans doute de comprendre non pas tellement les raisons de la naissance de la fiction sentimentale mais au moins celles de son immédiate diffusion.

Nul doute que l'amour de la fiction sentimentale est courtois, au sens le plus strict du terme. Bien plus courtois, à la limite, que le *De Amore* d'André le Chapelain et même que bon nombre de troubadours de la lyrique provençale, somme toute friands de baisers, de caresses, voire d'*amor mixtus*. L'évolution des oeuvres sentimentales ne fait, d'ailleurs, que mettre en évidence cette "sur-courtoisie" progressive qui aboutit à la négation même de toute sensualité amoureuse. De Juan de Flores à Diego de San Pedro, l'expression de l'amour ne cesse d'être la mise en évidence d'une croissante distance qui sépare les amoureux. La *fin'amors* peut paraître bien sensuelle, avec toutes ces douces conversations à l'ombre d'un poirier, ces baisers volés, ces mains prises et passionnément embrassées. Rien de tout cela dans la fiction sentimentale. L'amour n'est plus qu'un enfer, que la prison de l'impossible.

b) L'amour impossible

L'aspect le plus important de la réaction idéaliste de la fiction sentimentale se trouve-t-il, cependant, dans le fait que les images les plus caractéristiques de l'amour courtois soient revitalisées? Certes sont réhabilités, après les excès des uns et des autres, le respect de la Dame, l'idée de service, le dévouement amoureux... Ce sont là les termes nécessaires à un retour aux positions idéalistes, mais ils ne constituent pas une véritable nouveauté. Car, paradoxalement, toute réaction est productrice d'idées nouvelles. La grande nouveauté de la réaction idéaliste est d'avoir inventé une narrativité de l'impossibilité amoureuse. On peut penser qu'en évoquant cette idée nous aurions pu nous contenter de dire qu'elle avait inventé l'amour impossible. Nous ne l'avons pas dit comme cela parce que ce ne serait vrai qu'à moitié. Combien de poètes du xv^e siècle n'ont-ils pas chanté les affres d'un amour contrarié? Dans la fiction sentimentale, ce thème s'enveloppe de nouveauté grâce aux nouveautés formelles et structurelles que permet la prose. L'impossibilité amoureuse est mise en narration, sous couvert d'un *auctor* qui est aussi personnage.

Tous les recours formels se mettent au service de l'expression de l'amour impossible. Les techniques narratives, comme le recours au genre épistolaire, mais aussi l'étrange présence du narrateur-personnage. Sa présence n'est justifiée que par la nécessité de témoigner de l'échec. En effet, il apparaît d'emblée comme l'ami de l'amoureux, celui qui va l'aider. Il doit servir d'intermédiaire et on pourrait penser que c'est par lui que l'amour pourra se réaliser. Or cet intermédiaire ne sert qu'à faire le lien, le relais presque exclusivement littéraire — c'est celui par qui l'échange épistolaire se fait — entre l'amoureux et l'objet de sa passion. Mais il ne peut aucunement agir sur eux. L'intermédiaire de la fiction sentimentale n'agit pas; il décrit et se contente de cela. Ces conseils ne sont que de vaines tentatives formelles dont il sait pertinemment qu'elles ne pourront en aucun cas débloquent la situation amoureuse. Il se comporte, par là, véritablement en *auctor* — c'est-à-dire en impassible témoin — et non pas en personnage *réel* — c'est-à-dire celui qui, dramatiquement, lutte pour obtenir quelque chose, pour provoquer un dénouement.

L'idéalisme amoureux que défendent les auteurs de la fiction sentimentale les conduit à envisager toutes les formes de l'impossible. Jusqu'à présent, cette impossibilité n'était justifiée que par le refus de la Dame. Avec la fiction sentimentale l'obstacle ne tient pas au bon vouloir des personnages : il est structurel. Même lorsque la Dame aime, comme dans *Arnalte y Lucenda*, l'amour est irréalisable, inmaîtrisable. S'il n'est pas réciproque, c'est le mur — privé — d'indifférence d'une "belle dame sans merci" qui s'interpose entre l'homme et la femme. S'il l'est, ce sera à l'espace public du politique d'empêcher son accomplissement³³. Et cela, bien entendu, au nom d'un désir tout spirituel qui, de ce fait, ne cessera de grandir, selon le plaisant alexandrin de Corneille, dans *Polyeucte*, « et le désir s'accroît quand l'effet se recule ».

Mais cet amour de l'échec résulte aussi de ce que cet amour idéaliste qu'on pourrait appeler néo-courtois est un amour sans stratégie. Complètement aux antipodes de l'*ars amandi*, si utilisé dans la première moitié du xv^e siècle, l'amoureux de la fiction sentimentale tend à être *iners* — et pourtant « Amor odit inertes » —, incapable d'agir, d'assumer une entreprise directe de séduction³⁴. L'amour naît, de la manière la plus subite, et il se contente de se déclarer, d'être

³³ Cf. *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*. Ed. K. WHINNOM, *Obras completas*, I. Madrid : Castalia, 1985.

³⁴ Nous pensons surtout à des personnages comme Leriano, dans *Cárcel de amor* (Ed. K. WHINNOM, *Obras completas*, II. Madrid : Castalia, 1984). Le cas d'Arnalte est quelque peu différent. Il est tout sauf *iners*, et c'est bien pour cela qu'il arrive à séduire, mais trop. Dans le *Tractado de amores*, c'est le succès excessif de la séduction qui crée un nouvel obstacle résolument infranchissable, celui du politique.

affirmé à qui de droit. Tout en se déclarant, l'amoureux exprime son apraxie, puisqu'il ne prétend aucunement agir de lui-même, mais obliger. Obliger l'Autre — l'être aimé —, ce qui veut dire l'obliger à reconnaître cet amour et à aimer à son tour. L'amour de la fiction sentimentale est aussi énonciatif qu'il est incapable d'être performatif. Nulle séduction donc dans ce retrait de l'amant qui se contente de déclarer sa flamme et sa souffrance, mais un simple chantage passif qui trouve son paroxysme dans la menace de suicide. A la différence de l'amour chevaleresque, fondé sur l'exploit militaire réalisé au nom de la dame (Cf. *Tirant le blanc*), on ne cherche pas même ici à plaire par l'action³⁵. On réclame, on exige, on inflige la reconnaissance de l'amour par le simple fait qu'on déclare en souffrir atrocement, qu'on serait prêt à en mourir. Mais mourir seul, et non pas au combat "à toute outrance", mourir seul et impuissant, enfermé dans les donjons de la prison d'Amour. L'amour n'est plus conçu que comme pénitence, épreuve, comme une démonstration de foi qui espère faire naître l'amour à partir de la pitié.

Deux sources se fondent dans une telle pratique : la religion et la féodalité. La première concerne cette quête mystique — presque erémétique — menée intérieurement, solitairement, de la compassion et donc de la charité de l'être aimé associé au divin. La deuxième, la source féodale, établit la jurisprudence de l'obligation, de la dette (el « deudo ») que contracte nécessairement envers vous celui dont vous vous déclarez le vassal : le seigneur se doit d'aimer quiconque se donne à lui. Par là, les formes de l'idéalisme amoureux rejoignent celles de l'amour politique dans la relation de vassalité, comme nous l'avons évoqué dans le cadre de notre analyse des valeurs politiques de l'amour. Mi-religieux, mi-politique, l'amour de la fiction sentimentale se passe, bien entendu, de toutes les ruses, les astuces et les séductions que déploient à loisir les *artes amandi*, et ceux, comme les poètes galants, qui ont intériorisé les conceptions ovidiennes de l'amour.

Il est difficile de comprendre une telle vision de l'amour. Pourquoi dans la demi-douzaine d'oeuvres qui composent la fiction sentimentale de l'époque des Rois Catholiques aucune ne permet la moindre réalisation de l'amour? Pourquoi, même s'il est réciproque, est-il condamné à être platonique? Cela est d'autant plus troublant que, comme on l'a vu, les conceptions antérieures de l'amour prônent souvent une idée volontariste de l'amour, d'un amour dont le terme n'est autre que la délectation charnelle. Si l'opposition à ces conceptions nous aide à comprendre certains aspects, elle ne nous livre pas toutes les clés du problème. Peut-être alors faudrait-il chercher

³⁵ Là-dessus, *Cárcel de amor* est un cas un peu à part puisque cette œuvre témoigne de certaines influences de la littérature chevaleresque.

une source d'explications dans l'univers de destinataires immédiats de ces oeuvres. La fiction sentimentale, tout particulièrement les oeuvres de Diego de San Pedro, est un genre qui a directement en vue un public, les dames de la cour d'Isabelle. Des auteurs comme Diego de San Pedro auraient-ils alors façonné leurs créations en fonction des goûts de ce public, à une époque où l'écrit commence à prendre en considération les impératifs éditoriaux? Dans ce cas, on aurait affaire à un phénomène radicalement nouveau, selon lequel la théorie amoureuse, telle qu'elle est exploitée littérairement, devient tributaire d'un public. Avec la fiction sentimentale, l'amour commence à ne plus être le fruit d'un savoir, d'un contexte épistémologique pour devenir une pure production littéraire, c'est-à-dire la conjonction d'un génie créateur et de l'attente d'un public³⁶.

* * *

Conclusion : la culture de l'amour

Qu'est-ce que la culture de l'amour au xv^e siècle? Un savoir et un contexte, ou, pour être plus précis, l'utilisation d'un savoir dans un contexte donné qui n'est pas nécessairement celui qui a vu naître ce savoir. Le discours littéraire sur l'amour est au xv^e siècle avide de données théoriques qu'il cherche par tous les moyens à exploiter. Que les philosophes établissent des théories sur l'amour et que les littérateurs — ceux qui, en outre, prétendent aimer — s'en servent!

³⁶ C'est aussi en ce sens que l'oeuvre de Rojas se bénéficiera de l'évolution littéraire initiée par la fiction sentimentale.

L'exemple le plus frappant et le plus synthétique de cette récupération littéraire des doctrines des « theoricos », selon le mot de Fernando de la Torre, c'est-à-dire les gens de l'Ecole, se trouve dans cette très habile condensation du savoir amoureux qu'est le *Sermó de amor* de Francesc Alegre, rédigé entre 1473 et 1475. Dans cet espace textuel volontairement succinct qu'est la parodie du sermon, on trouve les principaux ingrédients du laboratoire théorique des alchimistes littéraires de l'amour. Alegre se sert d'abord des arguments qui servent à expliciter la cause de l'amour. Ces arguments, il va les chercher dans le naturalisme, tel qu'il a été érotisé par des universitaires comme le Tostado et ses descendants spirituels¹. Comme le madrigalais, Alegre procède à une identification de la *vis generativa* à la passion amoureuse. La *passio venereorum* par laquelle l'espèce est conservée n'est autre que l'origine de l'amour :

« Y entre les altres coses a què per conservació de nostre sser ha provehit [Natura], veent, [...] que no podem en nostre sser eternalment durtar, ha volgut per lo camí de generació dar repar al dan que sens ella nos seguiria, e que per ella conservem nostre ésser en spècia per successiva generació. E en açò hun natural appetit nos aporta... [...] De açí ab les forses de natura se cria y nodreix lo amor. »²

Puis, Alegre se sert des doctrines des médecins pour développer une phénoménologie amoureuse : qui aime le plus, parmi les êtres rationnels, et comment? Cette *expositio amoris* passe, comme chez le Tostado, par une analyse du système des passions qu'Alegre emprunte, bien évidemment, au thomisme, ainsi que par des références à la psychologie scolastique. Ainsi l'amour peut-il être incorporé à une philosophie morale, à côté d'autres affections établies par les philosophes comme la "pitié", au sens latin (amour pour la patrie et pour les parents) et la charité, c'est-à-dire l'amour pour le prochain. Le but de cette moralisation de l'amour n'est autre que de pouvoir le définir comme union des volontés : « en aquest unir de voluntats és la amor perfeta »³, mais une union au degré maximal, comme celle que les théologiens — on l'a vu avec Sebond — ont définie entre l'homme et Dieu. Telle est la force unitive de l'amour qui parfois détruit le sujet dans l'objet et inversement.

Mais à la cause naturelle générique, il faut ajouter aussi les causes particulières : toute définition selon l'art de l'Ecole comporte la détermination du genre et de la différence. La "différence" est que, selon les théoriciens, certains sont plus exposés à cette passion. Pour étoffer l'affirmation, Alegre recourt, comme le

¹ Les dates du *Sermó* coïncident d'ailleurs avec celles du *Tratado de cómo al hombre es necesario amar*, sans doute l'une des oeuvres les plus "tostadiennes" du XV^e siècle.

² *Sermó de amor*. Ed. de P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 207.

Tostado dans la *Question de Cupido*, aux *Généalogies* de Boccace : l'amour vient particulièrement de l'oisiveté et des penchants naturels de chacun, de l'influence des astres, influence que les poètes ont rassemblée métaphoriquement dans la figure de Cupidon... Tout cela n'est pas sans nous rappeler, d'une manière synthétique, bien des choses.

Le naturalisme, y compris dans la "différence" de la définition, a, cependant, ses limites. Il faut donc introduire une deuxième partie dans la *divisio* du sermon : la pratique concrète de l'amour pour la femme. Du plus général on va donc vers le plus particulier, d'où l'incorporation des principaux éléments de la déontologie du séducteur, inspirés de la *lettre* du Chapelain, dans l'*esprit* d'Ovide. Naturalisme, médecine, psychologie, morale, les forces de l'univers, d'un côté, et l'*ars amandi* de l'autre. Voilà ce qu'est, en tant que savoir, la culture de l'amour : l'utilisation relative — qu'on pourrait appeler "décontextualisation" — des contenus discursifs théoriques pour justifier les relations amoureuses inter-sexuelles qui se situent entièrement en marge de ce réduit de légalité défini par les liens conjugaux⁴.

Une conclusion s'impose alors. Les théoriciens, comme saint Thomas et les naturiens de la Sorbonne, ou même, en Espagne, le Tostado et ceux de ses disciples qui, après lui, traiteront de morale dans un cadre purement universitaire, comme Pedro de Osma⁵, parlent de l'amour pour chercher à comprendre le mécanisme psychologique, physiologique et moral de la passion en l'homme. Il s'agit donc d'une question purement spéculative. En revanche, la récupération littéraire de ce savoir théorique n'a d'autre finalité que de justifier non pas uniquement la luxure, comme d'aucuns ont pu le faire au XIV^e siècle, mais l'idée que l'on puisse vouer une partie, et non des moindres, au service galant auprès des dames. Service galant, c'est-à-dire la séduction au sens le plus ovidien du terme. Il s'agit donc non pas d'une justification individuelle, comme celle de Juan Ruiz devenu personnage, mais culturelle. C'est la manière d'être, les goûts et les activités de toute une classe de personnes, dans un lieu et un temps donné, que l'on cherche à justifier. Le savoir théorique sur l'amour apporte donc la justification d'un contexte, celui des très amoureuses cours littéraires du XV^e siècle espagnol.

⁴ En affirmant cela, nous nous servons d'une phrase de P. Cátedra, au sujet de l'utilisation par Alegre des arguments naturalistes : « la utilización relativa de las formulaciones teóricas del naturalismo amoroso aplicándolas a una justificación de las relaciones amorosas extra-matrimoniales, en el ámbito del servicio cortés » (*Amor y pedagogía...*, p. 165).

⁵ Pedro de Osma est l'auteur du plus grand commentaire sur la philosophie pratique d'Aristote, qu'il laissa inachevé à sa mort. C'est son disciple, Fernando de Roa, qui mena à terme le projet. Cf. *Super VI libros Ethicorum*. Salamanque, 1496. Nous n'en connaissons que l'exemplaire de la BU de Salamanque. Cf. notre « Index des commentateurs hispaniques médiévaux d'Aristote », *Atalaya* 2 (1991), p. 172.

Car, comme l'affirmait Suero de Ribera — et le critiquait Martínez de Toledo —, ceux qui pratiquent l'amour sont aussi ceux qui s'y connaissent : « los qu'entienden en amor ». Dans les cours du xv^e siècle s'est mise en place l'idée que l'amour devait nécessairement présupposer le savoir-faire. D'où une nouvelle contextualisation du savoir. Après les justifications fournies par les théoriciens des Ecoles — philosophes, médecins, astrologues... — un savoir purement pratique de l'amour peut se développer au moyen d'une *ovidianisation* de toutes les formes médiévales de l'art d'aimer : récupération des *artes amandi* d'inspiration directement ovidienne, mais récupération aussi des *topoi* de l'amour courtois comme ceux définis, par exemple, par André le Chapelain. Savoir théorique et savoir pratique fournissent donc respectivement la *justification* et l'*enseignement* — ce que Pedro Cátedra appelle "pédagogie" — dont avait besoin la culture « cortésana » pour être autre chose que « cortés », pour incarner entièrement et par là même s'approprier dans sa totalité ce que nous pouvons appeler "la culture de l'amour". Désormais, celle-ci se confond avec cet espace d'une étrange sociabilité, nourri de jeux de société et de pratiques littéraires, comme la poésie, aux contours spécifiques assez difficiles à cerner — palais royal?, grande demeure seigneuriale? — que sont les "cours".

Mais cela signifie aussi que les conceptions de l'amour sont tributaires des orientations que l'on veut donner, au sein de la cour, à ce phénomène. D'où l'attention que nous avons portée à l'établissement de critères permettant de rendre compte des différentes tendances qui se sont développées au cours du xv^e siècle, ainsi qu'au passage progressif d'une conception galante à une vision sur-idéalisée de l'amour, avec l'avènement des Rois Catholiques. Ce passage n'est aussi perceptible que si on l'envisage d'une manière schématique, c'est-à-dire en prenant en considération la tendance qui semble avoir pris le dessus, à une époque donnée. Car il va de soi qu'aucune de ces tendances, en dépit du succès qu'elle a pu avoir dans un contexte précis, ne saurait éliminer absolument l'autre. Des oeuvres comme le *Tratado de cómo al hombre es necesario amar* ou la *Repetición de amores* de Lucena, toutes deux postérieures à l'arrivée au pouvoir d'Isabelle et Ferdinand, témoignent de la pertinence que pouvaient encore avoir à l'époque des conceptions dont on a situé l'apogée sous le règne de Jean II. Inversement, l'existence, certes à une époque fort précoce, d'un texte comme le *Siervo libre de amor* de Juan Rodríguez del Padrón, vient mettre en lumière la force que pouvaient avoir, même au sein de l'insouciance galante de l'*ovidianisme* en vogue, les conceptions idéalistes de l'amour. Enfin, il faut préciser qu'au moment de l'apogée des conceptions amoureuses que véhicule la fiction sentimentale, apparaît *La Célestine* qui, à bien des égards, en est une image inversée : d'abord parce qu'on parle de l'amour en revitalisant sa dimension érotique;

deuxièmement parce que tous les obstacles qu'il pourrait y avoir à l'accomplissement de l'amour des héros — et qui sont le point de départ de l'oeuvre — sont systématiquement éliminés par l'intercession célestinesque. Tous les moyens sont bons pour que l'amour puisse se faire, y compris les moyens diaboliques. Tous les moyens sont bons aussi pour accroître dans l'oeuvre sa dimension érotique, comme en témoigne le passage de la *Comedia* à la *Tragicomedia*. Même la modification de la psychologie de Calixte, directement prise en main par Rojas, dans cette deuxième phase créatrice de la *Tragicomedia*, tend à mettre en place l'image d'un amoureux exemplaire, qui a perdu son caractère grotesque et parodique du début; d'un amoureux sincère dont le drame sera non pas de ne pas pouvoir réaliser son amour, mais de mourir au sommet de son bonheur érotique. Sans doute ce dernier Calixte a été, mais brièvement, ce que Leriano aurait souhaité être : un amoureux heureux parce que payé de retour; un amoureux qui a découvert cette "union des volontés" dont parlait Francesc Alegre, dans le « proceso de su deleyte ».

Tout cela nous conduit à penser que la "culture de l'amour" est aussi, dans le contexte « cortesano » qui lui est propre, l'espace d'une éristique. Il force à prendre position et, de ce fait, suscite la controverse, la discorde, la « contienda ». Fernando de Rojas le disait bien dans son prologue à la *Tragicomedia*. L'amour exprime les termes d'un conflit non seulement à cause des savoirs théoriques et pratiques qu'il met en jeu, mais aussi en lui-même. S'il est divinisé par ces cours littéraires, faut-il être à son endroit idolâtre ou iconoclaste? Nombre d'oeuvres « cortesanas » évoquent cette *quæstio*, mais c'est probablement dans le *Triunfo de amor* de Juan de Flores que cette problématique est abordée de la manière la plus directe :

« Y ante ellos pareció Cupido en hábito y parescer no comparable. A unos parecía persona divina, a otros umana; a unos triste y a otros alegre; a unos esforçado y a otros temeroso; a unos el continente airado y a otros amoroso; y tantos semejantes en una semejança parecían, que nunca hombre en el razonar del parescer con otro concertava. Cada uno dizia segunt lo que d'él le pareció, siendo muy desacordadas las opiniones d'este señor y Dios de los amores. »⁶

L'amour provoque le "désaccord" et par conséquent la joute oratoire. Le genre oral de la *disputatio*, repris aux pratiques universitaires, si cher à la littérature médiévale trouve au xv^e siècle avec l'amour un terrain d'exception. On peut d'ailleurs se demander si la plupart des oeuvres médiévales de débat n'avaient pas comme arrière-fonds le thème de l'amour : celui-ci est évident dans la *Razón de amor con los denuestos del agua y el vino*, de même que dans la *Disputa de Elena y María*. On le

⁶ Juan de Flores, *Triunfo de amor*, éd. cit., p. 89.

retrouve implicitement dans les débats entre l'âme et le corps, comme la *Revelación de un ermitaño*, puisque c'est sur le corps que s'exerce la nature peccable de l'homme qui recherche le « talante » et le « sabor » dans le péché de luxure. Au xv^e siècle, l'amour devient le sujet direct du débat, l'un des termes en conflit, l'un des *opponentes*, pour reprendre l'expression scolastique, de la *quæstio disputata*. Il ne fait pas de doute que c'est dans ce contexte que Juan de Flores met en scène le personnage de l'amour qu'il oppose à des figures riches de connotations littéraires, pour disputer une question : « para que en este caso quïstioneasen »⁷. Cette question n'est autre que celle de la légitimité de l'amour, ce qui signifie que le débat porte sur l'existence même de l'amour. Comme on le sait, sa mise hors d'état de nuire aura dans la fiction de Flores des proportions apocalyptiques.

Mais il est aussi d'autres controverses directement en rapport avec la question de l'amour. C'est le cas de la fameuse polémique sur les femmes, si virulente en Espagne, dont les *opponentes* sont bien souvent aussi les tenants de l'une ou l'autre des tendances sur l'amour. Etant donné qu'à la cour cette polémique est surtout motivée par l'attitude des femmes — la prétendue absence de "merci"— face à l'amour, lancent leurs attaques les « galanes » déçus et ripostent pour défendre les femmes les idéalistes complaisants. Au seuil de sa mort d'amour, Lariano continuera à soutenir l'excellence de la gent féminine. Bien entendu, l'ampleur de la polémique dépasse ces schématisations hâtives et, dans la mesure où pendant presque cinquante ans tout un chacun s'est senti plus ou moins obligé d'y faire référence, chaque oeuvre pose les termes de la controverse dans des termes précis qu'il faudrait étudier tout à fait dans le détail. Nous ne l'avons pas fait ici, car il nous semble qu'une telle étude relevait d'une recherche explicitement axée sur les formes littéraires. Si le point de départ de la controverse concerne certes la problématique de l'amour, elle s'écarte dans ses multiples manifestations de ce savoir théorique et pratique qui a fait l'objet de notre étude.

C'est pourquoi nous n'avons pas abordé non plus d'autres controverses au sujet de l'amour dont l'intérêt est davantage littéraire que théorique. C'est le cas de tous ces échanges intersubjectifs, épistolaires pour la plupart, entre chevaliers soudainement pris de quelques vellétés littéraires. Ils sont particulièrement intenses en Catalogne, avec des séries comme celle initiée par Pere Pou⁸, ou d'autres contenues dans un

⁷ Ibid., p. 91.

⁸ Cf. *Lettre de Pere Pou dressade a sos amichs enprant los de ajude e per semblant a las damas*. Barcelone, BC, ms. 125. Le manuscrit est en cours de transcription. Nous remercions infiniment Anton Espadaler de l'Université de Barcelone d'avoir eu la gentillesse de nous faire une copie de sa transcription.

manuscrit qui mériterait une édition complète et critique, le fameux *Jardinet d'Orats*, conservé à la Bibliothèque de Catalogne⁹.

L'amour a donc pu forcer les uns et les autres, aiguillonnés par le débat, à prendre position, parfois d'une manière excessive. Cela explique les différents revirements dont le plus connu est sans doute celui de Torroella qui, après avoir composé les « coplas » célèbres contre les femmes, s'est empressé de faire volte-face dans un « *dezir en deffensión de las dueñas* », bien plus complet et important que le premier texte. Il est vrai qu'il en allait de son succès auprès des dames. Si le revirement de Torroella est en fait le fruit de la morale par provision d'un galant-homme qui n'était pas disposé à dormir seul le restant de ses nuits, l'amour a suscité des palinodies tout à fait inverses. Combien d'auteurs se repentent d'avoir écrit sur l'amour, d'avoir pris sa défense? Combien d'auteurs déploient une auto-critique farouche dès lors qu'ils ont pu être identifiés à cette culture de l'amour? Les enjeux mis en place par la question de l'amour, malgré l'insouciance dont témoignent des auteurs comme celui des *Leyes de amor*, ont dû être très grands pour provoquer de telles palinodies. Les raisons de ces enjeux peuvent difficilement être attribuées uniquement à la conjoncture morale de la *reprobatio amoris* menée de front, par exemple, par la prédication. Saint Vincent Ferrer avait déjà réservé le pire des sorts non seulement aux luxurieux mais aux incitateurs de la luxure. Tous ces auteurs auraient-ils alors reproduit la réaction donjuanesque du « *tan largo me lo fiais* »? Il nous semble qu'il y a peut-être une dimension humaine, individuelle, privée, de l'amour que ni la théorie, ni l'expression littéraire n'arrivent à nous transmettre aujourd'hui. Telle est sans doute la face cachée de l'amour à la fin du Moyen Age, qui restera pour nous voilée à jamais.

⁹ Toutes les éditions que nous avons pu consulter restent fragmentaires. Les textes les plus importants ont été publiés par A. Pacheco dans différents recueils. Il faut noter qu'à côté des échanges poétiques tout à fait circonstanciels, le *Jardinet d'Orats* contient des textes en prose importants sur le plan d'une réflexion théorique sur l'amour, comme, par exemple, les oeuvres de Francesc Alegre.

CONCLUSION GENERALE

La philosophie de l'amour à l'aube de la Renaissance

On a trop souvent soutenu que le xv^e siècle était une période prise entre deux époques pour qu'on ose l'affirmer à nouveau. Et pourtant, le paysage culturel qui se manifeste dans les formes diverses de la théorie amoureuse dans le *cuatrocientos* espagnol ne cesse de nous montrer ce topique comme une réalité. S'il fallait trouver une seule idée qui nous permette de faire le lien entre tous les champs d'application des formes théoriques de l'amour — le religieux, le politique, le social, le littéraire — , celle-ci ne pourrait être que l'affirmation d'une transformation culturelle qui représente autant un point d'arrivée qu'un point de départ dans les représentations de l'amour. L'amour change au xv^e siècle, tantôt pour disparaître, tantôt pour s'affirmer autrement. Et s'il change, c'est, bien entendu, parce que toutes les représentations culturelles dans lesquelles il puise sa dimension théorique connaissent aussi des transformations.

Nous avons essayé de souligner à quel point la nouvelle conception de l'amour sacré apportée par des théologiens comme Raymond Sebond impliquait une sorte d'extension sociale de l'union mystique avec le divin. De plus, la nouvelle éthique amoureuse mise en place par Sebond développe une pensée systématique qui fait table rase des grands systèmes de la théologie médiévale. Une mystique devenue éthique et directement fondée sur les "raisons naturelles", sur l'expérience : voilà ce que la spiritualité postérieure trouvera dans la théologie naturelle de Sebond. La fascination éprouvée pour ce livre ne se limite pas à celle, bien connue, de Montaigne. Il fut l'une des lectures préférées de saint Ignace de Loyola. Ses idées seront reprises par une grande partie de la spiritualité du Siècle d'Or, en particulier le franciscanisme. Fray Miguel de Medina, Fray Bernardino de Laredo, Fray Luis de Granada, Alejo de Venegas, Fray Diego de Estella, Fray Juan de los Angeles, san Juan de la Cruz, Juan de Cardona, Francisco de Osuna et même sainte Thérèse développeront une mystique directement ou indirectement inspirée de l'*amantia*

sebondienne¹. D'ailleurs, bien des passages de la *Theologia naturalis* annoncent le ton de Fray Luis de León dans *De los nombres de Cristo*. En outre, la focalisation sur l'amour comme ordre absolu de l'univers nous suggère un parallélisme entre Sebond et Léon l'Hébreu. Tous deux seront à l'origine des nouvelles conceptions sur l'amour sacré. Par sa théorie de l'amour, Sebond prépare donc le terrain pour l'immense expansion de la spiritualité et du mysticisme du siècle suivant.

La transformation de l'amour sacré est bel et bien tournée vers l'aube des temps. Ce n'est pas le cas de la valeur politique de l'amour. Le xv^e siècle est le moment où, dans la relation de pouvoir, le lien amoureux perd son fondement. Et si on y fait encore référence, à la fin du Moyen Age et au xvi^e siècle, c'est d'une manière purement formelle. Nous ne voulons pas dire que désormais le peuple n'aimera plus son souverain ou que le souverain n'aura plus à aimer son peuple. Une telle affirmation serait évidemment absurde. Il suffirait, d'ailleurs, d'évoquer la dévotion que nombre de sujets ont manifesté à l'égard des Rois Catholiques, et tout particulièrement d'Isabelle, pour s'en convaincre. Mais si cet amour existe, c'est presque exclusivement sur un plan sentimental. C'est là que réside toute la différence avec les formes antérieures. L'amour politique passe désormais par les sentiments et, de ce fait, est contingent. L'amour pour le souverain est subordonné à l'exercice du pouvoir. Pour qu'il soit aimé le souverain doit plaire, ce qui oblige souvent ce dernier à rallier, ne serait-ce que formellement, son action politique aux intérêts et aux aspirations de ceux qui peuvent ou non l'aimer. Or c'est au xv^e siècle que se décide cette configuration du politique. Jusqu'à cette époque, l'amour pour le souverain n'est pas uniquement un sentiment, mais un véritable lien politique. On n'aime pas le roi parce qu'il plaît mais parce qu'il serait contraire à l'ordre établi de ne pas l'aimer. L'amour politique est l'obligation naturelle par laquelle gouvernants et gouvernés sont intimement unis par la grâce de Dieu. C'est l'ensemble du système politique que fissure une remise en cause du principe politique d'amour.

Quelles sont les conséquences de cette transformation? La perte d'influence directement politique de la notion d'amour est contemporaine de la mise en place des nouvelles représentations du pouvoir royal qu'incarnent le règne de François Ier en France et de Charles V en Espagne. Le pouvoir devient une affaire de stratégie et de compétence, de même que la relation au souverain se fait de plus en plus impersonnelle, abstraite, à mesure qu'il devient le représentant d'une nation entière.

¹ Dans sa traduction du Livre III de la *Theologia naturalis*, Ana Martínez Arancón met en lumière les parallélismes doctrinaux qu'elle rencontre au fil du texte entre Sebond et les auteurs que nous avons cités.

Bref, cette évolution de l'amour comme valeur politique ne fait qu'accompagner la disparition de l'état féodal et préconiser la constitution de la royauté nationale, dans laquelle l'amour pour le monarque se confond, d'une manière abstraite, avec l'amour pour la nation.

Peut-on alors trouver un point commun entre l'évolution du religieux et celle du politique qui nous permettrait de définir l'évolution du premier des grands axes théoriques de l'amour tels que nous les avons définis au début de notre recherche? Quelle est donc l'évolution des représentations verticales de l'amour? On observe à la fin du Moyen Age l'éclatement de l'idée d'une hiérarchie directe assurée et garantie par l'amour. L'amour vertical est une ligne droite, une sorte de fil de plomb, à partir de laquelle ont pu se créer des situations de dépendance directe et mutuelle. L'extension des facteurs hiérarchiques transforme la ligne en pyramide, c'est-à-dire en une hiérarchie indirecte. Dans les représentations religieuses, on passe de l'homme aux créatures, à la nature comme un grand corps structuré. La relation au divin devient organique. Dans les représentations politiques, le pouvoir conquiert la transparence que lui donne le partage des tâches et des responsabilités. La délégation asservit d'une autre manière qui est précisément celle qui empêche l'amour de circuler entre les différents degrés. Et c'est sans doute l'une des idées fortes du *Contre Un* de La Boétie : le roi asservit ses sujets les uns par le moyen des autres. La pure verticalité n'est plus de mise, et c'est en cela que l'amour a du mal à retrouver la place que lui avaient assignée les représentations précédentes de l'*ordo*, de l'ordre du monde. La fin du Moyen Age est, en quelque sorte, la fin de l'amour vertical.

Tel n'est pas le cas de la représentation horizontale de l'amour que le xv^e siècle a réhabilitée à partir de la redécouverte des classiques. La théorie de l'amitié formulée par le Tostado, par Alonso de Cartagena et par l'entourage intellectuel du marquis de Santillane et ses descendants, ouvre les portes à une vision "humaniste" de l'amitié. On n'a peut-être pas assez insisté sur l'aspect novateur d'une telle conception de l'amitié ni sur le fait que le Tostado et ceux qui ont cherché à suivre au pied de la lettre l'idée antique de *philia* énoncée par Aristote, Cicéron et Sénèque sont des cas assez singuliers dans la Castille du xv^e siècle. Sans doute les idées aristotéliennes, cicéroniennes et sénéquistes sur l'amitié sont examinées avec attention par les grands seigneurs de l'époque, de plus en plus ouverts aux courants humanistes. Mais elles ne produisent pas immédiatement ce changement dans les mentalités auquel on aurait pu s'attendre. C'est Alfonso de Madrigal qui se charge de remettre sur la voie de l'aristotélisme, de la *philia* antique, la demande de Jean II au sujet de l'amitié. Celle-ci met bien en évidence le fait que le monarque est encore pris dans des représentations "médiévales" de l'amitié, celles qui l'enferment dans une

didactique, dans une casuistique liée à une conjoncture. Le « dicho platónico », tiré des *Bocados de oro*, met bien en évidence l'écart qui sépare, de ce point de vue, une noblesse qui partage encore une conception didactique de la culture, et le milieu universitaire de quelqu'un comme le Tostado, beaucoup plus proche des conceptions humanistes. De même, seule une personne de la taille intellectuelle du marquis de Santillane pouvait, dans la société laïque de la première moitié du xv^e siècle, développer une conception si humaniste de l'amitié. Or ces premières manifestations qu'on pourrait appeler proto-humanistes profilent une conception de l'amitié qui sera appelée à se diffuser et à se généraliser au siècle suivant. Nous avons cité, plus haut, l'auteur du *De la servitude volontaire*, Etienne de La Boétie : est-il nécessaire de rappeler l'amitié tout à fait cicéronienne qui l'a uni à Michel de Montaigne et les mots universellement célèbres que ce dernier employa pour parler de cette amitié²? A la suite de quelques esprits exceptionnels du xv^e siècle, comme Alfonso de Madrigal, la Renaissance a exalté l'amitié comme vertu première de la sociabilité, voire de la civilité. Grâce aux classiques, elle a su donner — comme le prétendait déjà le Tostado — à ce concept un fondement éthique qui venait se substituer aux effets moraux, souvent conçus sous l'angle de la négativité, établis par le didactisme médiéval. L'amitié vertueuse est capable de surmonter toutes les épreuves parce qu'elle n'a pas sa raison d'être dans l'endurance, comme on avait pu le penser auparavant, mais dans la vertu. C'est en ces termes que Shakespeare aborde le sujet dans le *Marchand de Venise*, où l'amour d'amitié est une valeur qui n'a cure des biens matériels comme l'argent, où l'on est prêt à mourir pour sauver son ami. Bien entendu, cette idée de sacrifice n'est pas du tout étrangère à la vision médiévale de l'amitié. Combien d'*exempla*, auxquels nous avons fait référence dans notre développement, font état de semblables amitiés dans l'histoire. L'amitié d'Oreste et Pylade est souvent considérée comme un modèle. Mais la différence avec les discours humanistes, ceux du Tostado et ceux que déploiera la Renaissance, est bien que de telles amitiés ne sont guère plus que des exemples. Elles ne sont pas appuyées sur une théorie générale selon laquelle il ne serait pas possible de concevoir autrement les liens d'amitié. Or tel est bien le propos du Tostado. Son *expositio* des livres VIII et IX de l'*Ethique à Nicomaque* le conduit à établir des distinctions et des règles pour chaque type d'amitié qui épurent la vraie amitié de toute contamination par l'égoïsme des intérêts privés ou l'impertinence des plaisirs. Ce que le Tostado offre à sa postérité, même si elle n'a pas toujours voulu en tenir compte, c'est bien

² « Si on me presse de dire pourquoi je l'aimais, je sens que cela ne se peut exprimer qu'en répondant : parce que c'était lui; parce que c'était moi » (*Essais*, I, 28).

l'individualisation du concept d'amitié sur laquelle se fonderont les conceptions ultérieures.

Mais c'est sans doute au sujet de l'amour inter-sexuel, la direction "oblique" de notre axe d'étude, que le XV^e siècle a été le plus déterminant. A première vue, pourtant, on serait tenté de dire qu'il n'a pas apporté de grands bouleversements aux représentations amoureuses. Après tout, les principales idées sur l'amour dont se servent les théoriciens étaient déjà connues dès le XIII^e siècle, même dans le cadre de la culture universitaire. On l'a vu avec le naturalisme amoureux : ce ne sont pas les antécédents médiévaux qui manquent, comme le prouve le *Roman de la rose* en France et le *Libro de buen amor* en Espagne. De même, le discours astrologique ou médical nous renvoie très souvent à des textes des XIII^e et XIV^e siècles, tels que la traduction du *Libro conplido* d'Aly Aben Ragel ou le *De amore heroico* d'Arnaud de Villeneuve. Enfin, sur un plan "pratique", la présence de l'*ars amandi* dans le *Libro de buen amor* pourrait nous faire dire que le XV^e siècle n'a, sur ce point, rien inventé. Et il est sans doute vrai que le XV^e siècle n'a rien inventé en matière de théorie amoureuse. Mais, invente-t-on jamais quelque chose à ce sujet? Là n'est pas la question. La problématique de l'amour, à n'importe quelle époque, n'est jamais une affaire d'originalité, d'inventivité. De telles considérations nous amèneraient, par exemple, à écarter la lyrique castillane du fait qu'elle est apparue après la provençale, la galaïco-portugaise et la catalane. Notre attention doit plutôt se concentrer sur la configuration particulière d'un phénomène comme l'amour à une époque donnée. Il ne s'agit pas tant de chercher à savoir ce que les castillans ont pu inventer au XV^e siècle que d'identifier ce qu'ils avaient peut-être l'impression d'avoir inventé et ce qui fait que soudainement ils pouvaient avoir une telle impression. Quelque chose de fondamental se constitue en Castille au XV^e siècle au sujet de l'amour, quelque chose qui transforme en précurseurs tous ceux qui, comme Juan Ruiz, ont précédé ce mouvement. Et c'est là que se trouve l'essentiel : le XV^e siècle a vu naître en Castille une "culture de l'amour" au sens où nous avons défini cette notion dans la conclusion à notre étude de l'amour inter-sexuel. Pour la première fois, cette couronne s'est dotée d'un savoir théorique et pratique sur l'amour, concrétisé dans des formes littéraires d'un essor fabuleux qui finiront par éclipser, voire par écraser, la plupart des autres cultures amoureuses de la Péninsule. Le bilinguisme des écrivains de la couronne d'Aragon est un exemple parmi d'autres de la portée de ce mouvement. L'influence politique de la Castille sur les autres royaumes n'est pas une cause mais un moyen. Sans la force des nouvelles formes culturelles développées par la Castille, le pouvoir politique aurait pu ne jamais percer le culturel, d'autant plus que la Catalogne aurait pu se tourner, en suivant l'exemple d'un de ses monarques, vers des centres culturels

comme l'Italie. L'influence italienne n'a fait que rapprocher encore plus les intellectuels catalans des intérêts de la "culture de l'amour" pratiquée en Castille. La langue de l'amour n'est désormais plus ni le galaïco-portugais, ni l'occitan, mais bel et bien le castillan, même au-delà des frontières de la couronne de Castille. Pere Torroella ou Francesc Moner peuvent en témoigner. La "culture de l'amour" peut s'identifier à une espèce de culture nationale, dans la mesure où le thème amoureux est, de loin, le sujet le plus traité par la littérature de l'époque. Dès lors, on pourrait dire, en paraphrasant les mots célèbres que Nebrija adressa à la Reine Catholique, « l'amour, compagnon de l'empire ».

Mais au-delà de cette constitution d'une culture propre à la Castille que permet la "culture de l'amour", quels sont les effets "théoriques" d'une telle union du savoir amoureux aux pratiques littéraires? Des différents phénomènes littéraires mis en place par le savoir théorique et pratique sur l'amour dans l'Espagne du xv^e siècle, il faut retenir deux conceptions fondamentales pour l'histoire des représentations de l'amour.

Il s'agit d'abord de cette réadaptation, à la lumière d'Ovide, des données constitutives de l'amour courtois que nous pouvons appeler « la Gala » ou l'amour galant. C'est le xv^e siècle qui met en place la figure du « galán », du séducteur « lisonjero » qui se sert de tous les moyens fournis par la "courtoisie" médiévale pour parvenir à ses fins et dont le paroxysme se trouve dans la figure de l'« amante fingido » qu'on retrouve, à l'aube du xvi^e siècle, chez López de Villalobos et, dans un certain sens, dans les *Coloquios* de Juan Sedeño. Or toutes ces figures, celles du galant-homme et celle de l'amoureux abuseur, seront reprises et amplifiées dans la prose de divertissement et le théâtre du Siècle d'Or. La galanterie du xv^e siècle a permis de briser le moule courtois en développant une conception réaliste de l'amour qui ne sortait pas des limites sociales et culturelles de la Cour. Jusqu'à l'avènement de cette tendance, les textes qui pratiquaient ce réalisme amoureux étaient voués à une forme de marginalité, comme c'est le cas du *Libro de buen amor*. La galanterie permet de reprendre des idées semblables tout en leur fournissant une base sociale qui assure leur diffusion et, en même temps, leur pérennité. La grande nouveauté du discours amoureux du xv^e siècle se trouve sans doute dans cet *eadem sed aliter* de la galanterie de cour qui conserve certaines formes des traditions médiévales de l'amour tout en les flanquant d'une scandaleuse modernité.

L'autre événement fondamental se trouve dans le retour à des formes idéalistes de l'amour. Nous avons vu à quel point la réaction idéaliste était productrice de formes nouvelles, telles que la fiction sentimentale. Ce seul aspect suffirait à tourner ce mouvement du côté de la modernité. La preuve se trouve sans doute dans la

remarquable diffusion que, pendant près de cent ans, les oeuvres des idéalistes de l'amour vont connaître non seulement en Espagne mais dans d'autres pays européens. Nous devons, cependant, souligner un autre aspect. Si la théorie sentimentale de l'amour se place résolument du côté de la Renaissance, c'est bien parce que son substrat idéologique coïncide avec une nouvelle idéologie de l'amour qui prend corps dans l'Italie de la fin du xv^e siècle et s'étendra à toute l'Europe au xvi^e. Cette idéologie correspond au renouveau du platonisme amoureux.

Les dernières années du xv^e siècle marquent le point de départ d'une source fondamentale pour comprendre l'expression du phénomène amoureux de la Renaissance et du Siècle d'Or. C'est le développement du néoplatonisme italien qui, à travers l'étude du *Banquet* de Platon, a donné lieu à deux oeuvres majeures, le *De amore* de Marsile Ficin, achevé en 1475, et les *Dialoghi d'amore* de Léon l'Hébreu, publiés en 1535 et dont la rédaction probable date du début du xvi^e siècle. Dans l'Espagne du xvi^e siècle, le néoplatonisme, d'une part, et la diffusion imprimée des oeuvres idéalistes du xv^e siècle, comme la fiction sentimentale, d'autre part, tendront à enfermer la théorie de l'amour dans une esthétique. Une esthétique des contenus et des formes, puisque, à la suite du néoplatonisme, l'amour pourra être conçu comme le moyen d'une élévation de l'homme vers l'idée du Beau, de même que l'expression de cette élévation coïncidera, par exemple dans la poésie, avec une constante recherche formelle. La fiction sentimentale disparaîtra, mais l'idée de l'amour qu'elle véhicule restera, affirmée avec plus de force encore par le néoplatonisme de certains poètes comme Aldana. Cette idée est celle de l'*absolu amoureux* par laquelle l'expression de l'amour dans l'Espagne du xvi^e siècle pourra se rallier à l'idéologie et à l'esthétique de la Renaissance. Une nouvelle *philosophie de l'amour* pourra alors se développer³.

Ce dernier point peut nous mettre sur la piste d'une conclusion reliant les différents aspects abordés dans notre étude. Si notre recherche a porté sur l'amour sacré, l'amour parental, l'amour politique, l'amitié et l'amour inter-sexuel, c'est parce que le Moyen Age affirme sans cesse l'idée d'une unité de l'amour. Il est un seul amour dont seuls les objets changent. Raymond Sebond le montre bien. Mais le xv^e siècle marque la fin de cette unité substantielle de l'amour. Après Sebond, l'amour pour Dieu devient mysticisme, l'amour politique s'efface dans le sentimentalisme, l'amitié se dégage de l'amour proprement dit et l'amour inter-sexuel se transforme soit en séduction, soit en idéal esthétique. De plus, le renouveau épistémologique de

³ Cf. Alexander A. PARKER, *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid: Cátedra, 1986.

la Renaissance délimite d'une manière beaucoup plus tranchée les terrains d'application des savoirs au point que la science perdra de son influence dans des questions qui seront réservées à la théologie, à la morale, à la littérature et à la philosophie. L'amour s'émiette à l'aube de la Renaissance dans les fissions culturelles et épistémologiques qu'elle impose. Peut-être alors devrions-nous conclure que le xv^e siècle marque l'apogée et le terme de la philosophie de l'amour.

§

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE DES SOURCES DU CORPUS :

- ALEGRE, Francesc. *Sermó de amor*. Ed. de Pedro Catedra. *Amor y pedagogía...*, ap. IV, p. 205-211. Cf. infra.
- ALFONSO EL SABIO. *Las siete Partidas*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807.
- DIAZ DE TOLEDO, Pero. *Dialogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*. Ed. de PAZ Y MELIA, *Opúsculos literarios e los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892.
- GORDONIO, Bernardo de. *Lilio de Medicina [Lilium medicinae]*. Version espagnole : Séville, 1495. Ed. de J. CULL & B. DUTTON. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- JUAN MANUEL, Infante Don. "De las maneras del amor", in *Libro enfenido*. Ed. J.M. BLECUA. *Don Juan Manuel : Obras completas*, Madrid : Gredos, 1982, t. I. Autre éd. : B.A.E., t. 51, Pascual de GAYANGOS éd., Madrid, 1952, p. 277.
- LEYES DE AMOR, in *Le Chansonnier espagnol d'Herberay des Essarts*. Ed. de Charles V. AUBRUN. Bordeaux : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, XXV, 1951.
- LOPEZ DE MENDOZA, Iñigo, Marqués de Santillana. "Proemio al Bías contra Fortuna". *Obras completas*. Ed. de Angel GÓMEZ MORENO & M.P.A.M. KERKHOF. Barcelona : Planeta, 1988, p. 270-274.
- , "Carta del Marqués de Santillana a su hijo Don Pero Gonçalez, quando estava estudiando en Salamanca", in *Obras completas*. Ed. de Angel GÓMEZ MORENO & M.P.A.M. KERKHOF. Barcelona : Planeta, 1988, p. 455-457.
- , "Respuesta a una pregunta de Fernando de la Torre de la diferencia que ay entre amor y amistad". María Jesús Díez GARRETAS, éd. *La obra literaria de Fernando de la Torre*. Valladolid : Universidad, 1988, p. 115-121.
- LOPEZ DE VILLALOBOS, Francisco. *El Sumario de la medicina*. Ed. de María Teresa HERRERA. Salamanque : Universidad, 1973.
- , *Prologo sobre ciertas sentencias del Autor* ("Tratado de amor"), à la suite de sa traduction de l'*Anfitrión*. In *Curiosidades Bibliográficas, colección escogida de obras de amenidad y erudición*. Ed. d'Adolfo DE CASTRO. B.A.E. t. 36. Madrid : M. Rivadeneyra, 1855, p. 487-493.
- LUCENA, *Repetición de amores*. Ed. de Jacob ORNSTEIN. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1953.
- MADRIGAL, Alfonso de, « El Tostado ». *Breniloquio de amor & amiçia* . Salamanca : B.U., ms. 2178, fols. 2-74r.
- , *Las catorce cuestiones; las otras diez gestiones poéticas...*, Burgos, 1545, et Anvers, 1551 (Sorb.: R ra 209 in 12). Contient les "questions" édit.

- séparément sous le titre de *Cuestiones de filosofía moral*. Ed. d'Alfonso de CASTRO in *Obras escogidas de filósofos*. Madrid : B.A.E., 65, 1913.
- , “Quomodo Sampson semper amabat mulieres philistinas”. Exég. Livre des Juges (16, q. 7). *Opera* (Venise, 1728) X, p. 248-249. Ed. de P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, ap. I, p. 189-190. Cf. *infra*.
- , “Qui malefici dicantur”. Exég. Exode (13, q. 13). *Opera* (Venise, 1728) II, p. 385-386. Ed. de P. CATEDRA, *Amor y pedagogía...*, ap. II, p. 191-193. Cf. *infra*.
- MARTINEZ DE TOLEDO, Alfonso. *Arcipreste de Talavera o Corbacho*. Ed. de Michael GERLI. Madrid : Cátedra, 1981.
- MENA, Juan de. *Laberinto de Fortuna*. Ed. de Miguel Angel PÉREZ PRIEGO. Madrid : Espasa Calpe, col. « Austral », 1989.
- , *Tratado de amor*. Attribué à Juan de Mena. Plusieurs éditions : Ch. V. AUBRUN, « Un traité de l'amour attribué à Juan de Mena ». *Bulletin hispanique*, 50 (1948); María Luz GUTIERREZ ARAUS. Madrid : Ediciones Alcalá, 1975. M. A. PEREZ PRIEGO, cf. *Obras completas*, p. 379-391, et A. del MONTE, « “La disertación sobre el amor” atribuida a Juan de Mena », in *Civiltà e Poesia Romanze*, Bari, 1958.
- NUÑEZ, Ferrán. *Tractado de amiçia*. Ed. de A. BONILLA Y SAN MARTÍN. *Revue Hispanique* 14 (1906).
- RUIZ, Juan, Arcipreste de Hita. *Libro de Buen Amor*. Ed. de Jacques JOSET. Madrid : Taurus, 1990.
- SANCHEZ DE AREVALO, Rodrigo. *Suma de la política*. Ed. de Juan BENEYTO PEREZ. Madrid : C.S.I.C., 1944.
- SEBOND, Raymond. *Theologia naturalis siue liber creaturarum* (Livre III). Lyon, 1526 [Bibl. de la Sorbonne (cote R XVI 1064)].
- SPECULUM AL FODER*. Ed. de Teresa VICENS. Barcelona–Palma de Mallorca : Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorius, 1978.
- , Id. Ed. de M. SOLOMON [*Speculum al foder*]. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986 (microfiches).
- TORRE, Alfonso de la. *Visión delectable*. Ed. de J. GARCIA LOPEZ. Salamanca : Universidad de Salamanca, coll. “Textos recuperados” VI, 1991.
- TORROELLA, Mossèn Pere. “Resposta sobre què és grat”. Réponse à Francesc Ferrer, in Francesc Ferrer, *Obra completa*. Ed. de Jaume AUFERIL. Barcelone : Ed. Barcino, 1989, p. 277-292.
- TRATADO DE AMOR*, attribué à Juan de Mena. Cf. Mena, Juan de.
- TRATADO DE COMO AL HOMBRE ES NECESARIO AMAR*, attribué à Alfonso de Madrigal. Ed. de PAZ Y MELIA, in *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892. Nouvelle édition : Pedro CÁTEDRA, *Del Tostado sobre el amor*. Bellaterra : Stelle dell'Orsa, 1986.
- VALERA, Diego de. *Tratado de providencia contra Fortuna*. Ed. de Mario PENNA, in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. 116, vol. I, Atlas, 1959.

—, *Doctrinal de principes*. Ed. de Mario PENNA, in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. 116, vol. I, Atlas, 1959.

—, *Exortacion de la Pas*. Ed. de Mario PENNA, in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. 116, vol. I, Atlas, 1959.

—, *Tratado de las epistolas*. Ed. de Mario PENNA, in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. 116, vol. I, Atlas, 1959.

BIBLIOGRAPHIE DES SOURCES COMPLEMENTAIRES :

ALEGRE, Francesc. *Somni, recitant lo procés d'una qüestió enamorada*, in *Novel·letes sentimentals del segle XIV i XV*. Ed. de Arseni PACHECO. Barcelona : Ed. 62, 1970.

—, *Rabonament fingit entre Francesc Alegre i Esperança, tramés per ell a una dama*, in *Novel·letes sentimentals del segle XIV i XV*. Ed. de Arseni PACHECO. Barcelona : Ed. 62, 1970.

ALFONSO EL SABIO, *Setenario*. Ed. de K.H. VANDERFORD. Barcelona : Crítica, 1984.

ANDRE LE CHAPELAIN, *De Amore. Traité de l'amour courtois*. Ed. de Claude BURIDANT. Paris : Klincksieck, 1974. [Ed. esp. : *De Amore. Tratado sobre el amor*. Ed. d'Inés CREIXELL VIDAL-QUADRAS. Barcelone : Sirmio, « El festín de Esopo », 1990.

ARISTOTELES. *Ética a Nicómaco (traducción de Pedro Simón Abril)*. Ed. d'Antonio ALEGRE. Barcelone : Ediciones Orbis, col. "Historia del pensamiento" 65-66, 1984.

ARNAUD DE VILLENEUVE. *Tractatus de Amore heroico*. Ed. de Michael R. McVAUGH, in Arnaldi de Villanova, *Opera Medica Omnia*, III. Barcelone : Universitat de Barcelona, 1985.

—, *Regiment de sanitat a Jaume II*. Ed. de Miquel BATLLORI. Barcelone : Barcino, 1947.

CANCIONERO DE BAENA. Ed. de José María AZACETA. Madrid : C.S.I.C., 1966.

CANCIONERO DE OBRAS DE BURLA PROVOCANTES A RISA. Ed. de Frank DOMINGUEZ. Valence : Ediciones Albatros Hispanofilia, 1978.

CANCIONERO DE OÑATE-CASTAÑEDA. Ed. de Dorothy SEVERIN et Michel GARCIA. Madison, 1990.

CARROS PARDO DE LA CASTA, Francesc. *Regoneixença i moral consideració contra les persuasions, vicis i forces d'amor*. Ed. de A. PACHECO & A. BOVER I FONT, *Novel·les amoroses i morals*. Barcelona : Ed. 62, 1982.

CARTAGENA, Alonso de. *Discurso sobre la precedencia del rey catholico sobre el de Inglaterra en el concilio de Basilea*. Ed. de Mario PENNA, in *Prosistas castellanos del siglo XV*. Madrid : B.A.E. t. 116, 1959.

—, *Doctrinal de los caualleros*, Burgos, 1487.

- , *Copilacion de algunos dichos de Seneca*. Valladolid, Biblioteca de Santa Cruz, ms 338.
- , “Respuesta del venerable y sabio señor Don Alfonso, Obispo de Burgos, a la question fecha por el magnifico señor marques de Santillana”, in *Marqués de Santillana. Obras completas*. Cf. López de Mendoza, Iñigo.
- CASTAÑEGA, Fray Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Ed. d'A. de AMEZUA. Madrid : Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1946.
- CASTIGOS E DOCUMENTOS PARA BIEN VIVIR ORDENADOS POR EL REY DON SANCHO IV*. Ed. d'Agapito REY. Bloomington : Indiana University Publications, 1952.
- CHANSONNIER ESPAGNOL D'HERBERAY DES ESSARTS*. Ed. de Charles V. AUBRUN. Bordeaux : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, XXV, 1951.
- CIRUELO, Maestro Pedro. *Reprobación de las Supersticiones y Hechicerías*. Madrid : Colección de Joyas Bibliográficas (VII), 1952.
- EIMERIC, Nicolas et PEÑA, Francisco. *Le manuel des inquisiteurs*. Ed. de Louis SALAMOLINS. Paris–La Haye : Mouton, 1973 [trad. fr. du *Directorium inquisitorum*. Rome, 1578].
- ENCINA, Juan del. *Teatro (segunda producción dramática)*. Ed. de Rosalie GIMENO. Madrid : Alhambra, 1977.
- ENCINAS, Juan de. *Dialogo de amor. Instilado Dorida. En que se trata de las causas por donde puede justamente un amante (sin ser notado de inconstante) retirarse su amor. Nuevamente sacado a luz, corregido y enmendado por Juan de Enzinas*. Varèse : Philippe de Junta/ Juan Baptistam, 1539.
- ESCAVIAS, Pedro de. *Repertorio de príncipes de España*. Ed. de Michel GARCIA. Jaén : Instituto de Estudios Giennenses del C.S.I.C., 1972.
- ESPECULO DE LAS LEYES*. Madrid : B.N., ms. 10123. Ed. de R. A. MACDONALD. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989 (microfiches).
- EL ESPECULO DE LOS LEGOS*. Ed. de J. M. MOHEDANO HERNANDEZ. Madrid : C.S.I.C., Instituto Miguel de Cervantes, 1951.
- FACET ÇO ES LLIBRE DE LA CORTERIA*. Bibliothèque de Carpentras (ms. 377, fols. 223-242). Ed. de MOREL-FATIO, suivie du texte latin (*Facetus*), in *Romania XV* (1886), p. 192-235. Publié aussi par *L'Avenç* en 1912 (Recull de textes catalans antichs, vol. XVIII).
- FENOLLAR, Mossen. *Questio moguda per Mossen Fenollar, prevere, a Moseen Joan Vidal, prevere, a En Verdansa e a En Vilaspinosa, notaris, la qual questio es disputada per tots e d'aquells sentenciats per Miquel Stela*, in *Jardinet d'Orats*. Ed. de F. PELAY BRIZ. Barcelona : Joan Roca i Bros, 1869.
- FERRER, Francesc. *Obra completa*. Ed. de Jaume AUFERIL. Barcelona : Ed. Barcino, 1989.
- , *Lo conhort*. Ed de Jaume AUFERIL. Bellaterra : Stelle dell'Orsa, 1987.
- FERRER, Pere Joan, Mossen. *Pensament*, in *Novel.letes sentimentals del segles XIV i XV*. Ed. de Arseni PACHECO. Barcelona : Ed. 62, 1970.

- FLORES, Juan de. *Triunfo de Amor*. Ed. de Antonio GARGANO. Pisa : Giardini Ed., 1981.
- , Id. Ed. de J. FERNÁNDEZ JIMÉNEZ. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1986.
- FLORESTA DE PHILOSOPHOS. Ed. de R. FOULCHE-DELBOSC, *Revue Hispanique*, 11 (1904).
- JUAN MANUEL, Infante Don. *El conde Lucanor o libro de los enxiemplos del conde Lucanor et de Patronio*. Ed. de José Manuel BLECUA. Madrid : Castalia, 1969.
- MARTORELL, Joanot. *Tirant lo Blanc*. Ed. de Martí de RIQUER. Barcelona : Ariel, 1990.
- LATINI, Brunetto. *Li livres dou tresor*. Ed. de Spurgeon BALDWIN, *Versión castellana de Li livres dou tresor*, Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.
- LIBRO DEL CABALLERO ZIFAR. Ed. de Cristina GONZALEZ. Madrid : Cátedra, 1983.
- LIBRO DE LOS FUEROS DE CASTIELLA. Madrid : B.N., ms. 431. Ed. de K. BARES et J.R. CRADDOCK. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989 (microfiches).
- LLULL, Ramon. *Tractat d'astronomia*. Ed. de Jordi GAYA et Lola BADIA, in J. VERNET, éd., *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Bellaterra : Universidad Autónoma de Barcelona, 1981, p. 205-323 [éd. en lat. : Michela PEREIRA, éd., *Tractatus novus de astronomia*, in *Raimundi Lulli Opera latina*, 17. Turnhout : Corpus christianorum Continuatio mediævalis, 1988] [éd. fr. : Armand LLINARES, éd., Raymond Lulle, *Traité d'astrologie*. Paris : Stock / Moyen Age, 1988.
- LLULL, Romeu. *Lo Despropiament de Amor*. Ed. de A. PACHECO & A. BOVER I FONT, *Novel·les amoroses i morals*. Barcelona : Ed. 62, 1982.
- , Id. Ed. de Jaume TURRÓ. Bellaterra : Stelle dell'Orsa, 1987.
- LORRIS, Guillaume de et MEUN, Jean de. *Le Roman de la rose*. Ed. de D. POIRION. Paris : Garnier-Flammarion, 1974.
- MADRIGAL, Alonso de, « El Tostado ». *De optima politia* (1436). Venise : Liechtenstein, 1529, et Venise : Baptistam/Sessam, 1596, et Venise : Pezzana, 1758. [Trad. esp. : J. CANDELA MARTINEZ, « El *De Optima politia* de Alfonso de Madrigal, El Tostado », *Anales de la Universidad de Murcia. Derecho* 13 (1954-1955), p. 61-108].
- , *Las cinco figurales paradoxas* (1437). Salamanca : B.U., ms. 2178.
- , *Confessional*. Madrid, BN, ms. 4202. Ed. d'Hélène THIEULIN-PARDO. Thèse de doctorat. Paris : Université de Paris III, 1993.
- , *Tractatus super locum Isaiaie : Ecce Virgo concipiet*. Venise : Liechtenstein, 1507-1531.
- , *Contra clericos concubinarios*. Venise : Baptistam/Sessam, 1596. Valladolid, Biblioteca del Colegio de los Ingleses de San Albano (3.102) et Biblioteca del Relá Colegio Mayor de los Padres Agustinos (SD-274).
- , *Tratado sobre el Eusebio de las Cronicas o tiempos*. Salamanca, 1506-1507.

- MATFRE ERMENGAUD. *Perilbos tractat d'amors*, contenu dans le *Breviari d'amor*. Ed. de Peter T. RICKETTS, vol. V. Leiden : E.J. Brill, 1976.
- MENA, Juan de. *Obras completas*. Ed. de Miguel Angel PÉREZ PRIEGO. Barcelona : Planeta, 1989.
- MONER, Francesc. *Retrets a l'amada*. Ed. de Peter COCOZELLA, *F. Moner*, «*Obras catalanes*». Barcelona : Ed. Barcino, 1970.
- , *Comiat*. Ed. de Peter COCOZELLA, *F. Moner*, «*Obras catalanes*». Barcelona : Ed. Barcino, 1970.
- , *Resposta a Jaume de Ribes*. Ed. de Peter COCOZELLA, *F. Moner*, «*Obras catalanes*». Barcelona : Ed. Barcino, 1970.
- , *L'Anima d'Oliver*. Ed. de Peter COCOZELLA, *F. Moner*, «*Obras catalanes*». Barcelona : Ed. Barcino, 1970.
- , *Sermon de Amores*. Ed. de Pedro CÁTEDRA, *Amor y pedagogía...*, ap. III. Cf. *infra*.
- PEDRO ALFONSO. *Disciplina Clericalis*. Ed. de M.J. LACARRA et E. DUCAY. Saragosse : Guara Editorial, 1980.
- PEDRO PASCUAL. *Libro contra las fadas et ventura et oras minguadas*. Bibliothèque du Monastère de l'Escurial, ms. h—iii—3.
- PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán. *Generaciones y semblanzas*. Ed. de Robert Brian TATE. Londres : Tamesis, 1965.
- PETRUS HISPANUS. *Libre de medicina e de cirugia lo qual es apellat Thesaurus pauperum*. Barcelone BC, ms. 864.
- PICCOLOMINI, Æneas Sylvius. *Estoria de dos amantes* [*Historia de duobus se amantibus*]. Salamanque, 1495. Ed. de J.P. LECERTUA in *Travaux et mémoires. Etudes Ibériques*. Limoges : Université, 1975, p. 1-78.
- POU, Pere. *Letre de Pere Pou dressade a sos amichs enprant los de ajude e per semblant a las damas*. Barcelone, B. de Catalogne, ms. 125.
- , *Desaximents que Pou tremet al fals Amor*. B. de Catalogne, ms. 125.
- PSEUDO-ARISTOTELIS. *Secret dels secrets*. Madrid, BN, ms. 1474, fols. 1-55 [trad. cat. du *Secretum secretorum*]
- , *Poridat de las poridades*. Ed. de Lloyd A. KASTEN. Madrid : S. Aguirre Torre, 1957 [trad. cast. du *Secretum secretorum*].
- PULGAR, Fernando del. *Claros varones de Castilla*. Ed. de Robert B. TATE. Oxford : Clarendon Press, 1971.
- RAGEL, Aly Abén. *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*. Ed. de Gerold HILTY. Madrid : Real Academia Española, 1954.
- RODRIGUEZ DEL PADRON, Juan. *Siervo libre de amor*. Ed. de CÉSAR HERNÁNDEZ, *Juan Rodríguez del Padrón*, «*Obras Completas*». Madrid : Editora Nacional, 1982.
- , *Siete gozos de Amor*. Ed. de CÉSAR HERNÁNDEZ, *Juan Rodríguez del Padrón*, «*Obras Completas*». Madrid : Editora Nacional, 1982.

- , *Diez mandamientos de Amor*. Ed. de CÉSAR HERNÁNDEZ, *Juan Rodríguez del Padrón*, «*Obras Completas*». Madrid : Editora Nacional, 1982.
- , *Dezir contra el amor del mundo*. Ed. de PAZ Y MELIA, *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XVI*. Madrid : Sociedad de bibliófilos españoles, 1892.
- ROIG, Jaume. *Espill o Llibre de les dones*. Ed. de M. GUSTÀ. Barcelona : Ed. 62, 1978.
- ROJAS, Fernando de. *Comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*. Ed. de Peter RUSSELL, Madrid : Castalia, 1991.
- SANCHEZ DE VERCIAL, Clemente. *Libro de los exemplos por a.b.c.* Ed. de J. KELLER. Madrid : C.S.I.C., 1961.
- SAN PEDRO, Diego de. *Obras completas*. Ed. de Keith WHINNOM. Madrid : Castalia, I:1985, II:1984, III:1979.
- SEDEÑO, Juan de. *Coloquios de Amor y bienaventuranza*. Ed. de Pedro CÁTEDRA. Bellaterra : Stelle dell'Orsa, 1986.
- TORROELLA, Mossen Pere. *Resposta feta per Mossen Torroella al comendador Rocaberti, castellà d'Amposta, in Jardinet d'Orats*. Ed. de F. PELAY BRIZ. Barcelona : Joan Roca i Bros, 1869.
- TRATADO DE AMORES. Ed. de Carmen PARRILLA, *El crotalón*, 2 (1985), p. 472-486.
- TRISTE DELEYTACION. Ed. de Michael GERLI. Georgetown : University Press, 1982.
- VIANA, Don Carlos, Príncipe de. *La philosophia moral de Aristotel es a saber Ethicas : Politicas & Economicas, en romançe*, Zaragoza : Jorge Coci, 1509.
- , *Epístola a los valientes letrados de España*. Ed. de José YANGUAS Y MIRANDA, *Diccionario de antigüedades del reino de Navarra*, Pamplona, 1840, p. 147-150.
- VILLENA, Enrique de. *Traducción y glosas de la Eneida*. Ed. de Pedro CÁTEDRA. Salamanca : BESXV, 1989.

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE:

- ALATORRE, Antonio. «Algunas notas sobre la *Misa de amores*», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), p. 325-328.
- ALEXANDRIAN. *Histoire de la Philosophie occulte*. Paris : Seghers, 1983.
- ALFONSO DE SALDAÑA María Isabel. « Sobre la *amicitia* en la España medieval », *Boletín de la Real Academia de Historia* CLXX (1973), p. 376-386.
- ALMIÑANA VALLES, Mossèn Josep, éd. et ét., Jaume Roig : *Spill*. Edition facsim. du ms. Vat. València : Del Cenja al Segura, 1990, 3 vols.
- ALPERA, Lluís. « La concepció de l'amor al *Tirant lo blanc* », *Estudis de literatura catalana al País Valencià*. Alicante : Ajuntament de Benidorm-Universitat d'Alacant, 1987, p. 25-36.

- ALVAR, Carlos. « A propósito del *Tratado de amor* atribuido a Juan de Mena », in *Historias y ficciones. Coloquio sobre la literatura del siglo XV*. Valence : Université, 1992, p. 159-165.
- ALZIEU, Pierre & JAMMES, Robert & LISSORGUES, Yvan, éd., *Poesía erótica del Siglo de Oro*. Barcelona : Ed. Crítica, 1984.
- AMASUNO SARRAGA, Marcelino. *La escuela de medicina del estudio salmantino (siglos XIII-XV)*. Salamanca : Université, 1990.
- ANAHORY-LIBROWICZ, Oro. « La sensualidad femenina en el romancero judeo-marroquí », in *Literatura hispánica, Reyes católicos y descubrimiento. Actas del congreso internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el descubrimiento* (éd. M. Criado del Val), Barcelona : PPU, 1989, p. 177-184.
- ANDRACHUCK, Gregory P., « The function of the *Estoria de dos amadores* within the *Servo libre de amor* », *Hispanic Review*, 45 (1977).
- , « The *Question de amor* and the failure of Courtly Love », *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 4 (1979-1980).
- ASIS GARROTE, A. *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (el Tostado)*. Sevilla, 1955.
- AUBRUN, Charles. « Un traité d'amour attribué à Juan de Mena », *Bulletin Hispanique*, 50 (1948).
- AUFERIL, Jaume, éd., *Francesc Ferrer, «Obra Completa»*. Barcelona : Ed. Barcino, 1989.
- AYERBE-CHAUX, Reinaldo. « El concepto de la amistad en la obra del infante Don Juan Manuel », *Thesaurus XXIV* (1969), p.37-49.
- BADIA, Lola. « *E visch de ço que persones no tasten*. De l'ebrietat amorosa en els poemes de *Llir entre cards* », *Estudis de literatura catalana al País Valencià*, Alicante : Ajuntament de Benidorm-Universitat d'Alacant, 1987, p. 11-24.
- BATAILLON, Marcel. *La Célestine selon Fernando de Rojas*. Paris : Didier, 1961.
- BATTESTI PELEGRIN, Jeanne. « Codes amoureux, codes poétiques dans la lyrique du XV^e s. » *Les langues néo-latines*, 252, 1985.
- BEAUJOUAN, Guy. *Manuscrits scientifiques médiévaux de l'Université de Salamanque et de ses « Colegios Mayores »*, Bordeaux: Féret et fils, 1962.
- , « Manuscrits médicaux du Moyen Age conservés en Espagne », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8 (1972).
- BELLOSO MARTIN, Nuria. *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Valladolid : Universidad, 1989.
- , « Perspectivas antropológicas en el humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado », *Cuadernos de Realidades Sociales* 33-34 (1989), p. 111-122.
- BELTRAN, Rafael. « Las "bodas sordas" en *Tirant lo blanc* y la *Celestina* », *Revista de Filología Española* 70 (1990), p. 91-117.
- , « Paralelismos en los enamoramientos de Calisto y Tirant lo Blanc : los primeros síntomas del *mal de amor* », *Celestinesca* 12, 2 (1988), p. 33-53.
- BELTRAN, Vicente. *La canción de amor en el otoño de la Edad Media*. Barcelona : PPU, 1989.

- BELTRAN DE HEREDIA, Vicente. *Bulario de la Universidad de Salamanca*, Salamanca: Universidad, 1966-1967, 3 vols.
—, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca: Universidad, 1970-1973, 6 vols.
- BELLOSO MARTIN, Nuria. *Política y humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*. Valladolid : Universidad, 1989.
- BENSON, Larry D. « Courtly Love and Chivalry in the Later Middle Ages », *Fifteenth-Century Studies: Recent Essays*. Hamden (Conn.) : Archon Books, 1984, p. 237-57.
- BERMEJO CABRERO, José Luis. « Amor y temor al rey. Evolución histórica de un tópico político », *Revista de Estudios Políticos* (1973), p. 107-127.
- BERNDT, Erna Ruth. *Amor, Muerte y Fortuna en « La Celestina »*, Madrid: Gredos, 1963.
- BESSION, P. *Un precursor español de la reforma. El Tostado*. Buenos Aires, 1910.
- BEYSTERVELDT, Anthony, van. « La nueva teoría del Amor en las novelas de Diego de San Pedro », *Cuadernos Hispanoamericanos* 349 (1979), p. 70-83.
—, « Los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan de Flores », *Hispania*, 64 (1981).
- BIESTERFELDT, Hans Hinrich & GUTAS, Dimitri. « The malady of Love », *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), p. 21-55.
- BIRKENMAJER, Aleksander. « Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XII^e et XIII^e siècles », *Etudes d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Age*. Studia copernicana, 1 (1970), p. 73-87.
- BLAZQUEZ HERNANDEZ, Joaquín. « Teólogos españoles del siglo XV: El Tostado. Su doctrina acerca de la justificación », *Revista española de Teología* 1 (1941), p. 211-242.
—, « El Tostado alumno graduado y profesor en la Universidad de Salamanca, in *XV Semana Española de Teología*, Madrid: C.S.I.C., 1956.
- BOASE, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love. A critical Study of European Scholarship*, Manchester: University Press, 1977.
—, « Courtly Love in Spanish Literature: A continuing debate », *Journal of Hispanic Philology*, 9 (1984), p. 67-73.
- BOEHNE, Patricia J. « Guy i Tirant : contagiositat de la malatia d'amor ». *Homenatge a Josep Roca-Pons. Estudis de Llengua i Literatura*, Barcelona : Publicacions de l'Abadia de Montserrat—Universitat d'Indiana, 1991, p. 111-126.
- BRUNDAGE, James A. *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago : University of Chicago Press, 1987.
- BULLOUGH, Vern L. & BRUNDAGE, James A., eds. *Sexual Practices and the Medieval Church*. Buffalo (New York) : Prometheus, 1982.
- BURKE, James F. « Calisto's Imagination and his Grandmother's Ape », *La Corónica* 5.2. (1977), p. 84-90.
—, « Sympathy and Antipathy in *La Celestina* », *Comparative Literature* 39 (1987), p. 19-27.

- CADDEN, Joan. « Medieval Scientific and Medical Views of Sexuality : Questions of Propriety », *Medievalia and Humanistica* 14 (1986), p.157-71.
- CANDANO FIERO, Graciela. « La *Celestina* : libertad o castigo », in *Amor y cultura en la Edad Media*. México : Universidad Autónoma Nacional—Instituto de Investigaciones Filológicas, 1991, p. 123-135.
- CANDELA MARTINEZ, J. « El *De Optima politia* de Alfonso de Madrigal, El Tostado », *Anales de la Universidad de Murcia. Derecho* 13 (1954-1955), p. 61-108.
- CANTAVELLA, Rosanna. « Sobre el *Maldit bendit* de Cerverí », *Llengua & Literatura* 3 (1988-1989), p. 6-40.
- , « Del *Perilhos tractat* al *Conhort* de Francesc Ferrer », *Actes del vuitè Col.loqui internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Toulouse, 1988). Barcelona : Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1989, p. 449-458.
- CARDONER I PLANAS, Antoni. *Història de la medicina a la Corona d'Aragó*. Barcelona : Scientia, 1973.
- CARRERAS I ARTAU, Tomás et Joaquín. *Historia de la Filosofía española*, Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1939-1943, 2 vols.
- CARRERAS I ARTAU, Tomás. « Las repeticiones salmantinas de Alfonso de Madrigal », *Revista de Filosofía*, 2 (1943).
- CASTILLO VEGAS, J.L. « El humanismo de Alfonso de Madrigal, el Tostado, y su repercusión en los maestros salmantinos del siglo XV », *Cuadernos abulenses* 7 (1987).
- CATEDRA, Pedro M., éd. Juan Sedeño, *Coloquios de amor y bienaventurança*, Barcelona: Stelle dell'Orsa, 1986.
- , « La mujer en el sermón medieval », in *La condición de la mujer en la Edad Media* (Actes du colloque de la Casa de Velázquez, 5-7 novembre 1984), Madrid: Casa de Velázquez-Université Complutense, 1986, p. 39-50.
- , *Del Tostado sobre el amor*, Barcelona: Stelle dell'Orsa, 1986.
- , *Amor y pedagogía en la edad Media*. Salamanca: Universidad, 1989.
- , *La Historiografía en verso en la época de los Reyes Católicos. Juan Barba y su Consolatoria de Castilla*. Salamanca : Universidad, 1989.
- , « Un aspecto de la difusión del escrito en la Edad Media : la autotraducción al romance », *Atalaya* 2 (1991), p. 67-84.
- , « Creación y lectura: sobre el género consolatorio en el siglo xv. La *Epístola de consolación, embiada al reverendo señor Prothonotario de Çigüença, con su respuesta* (c. 1469) », *Hommage au Profésor Fraker* [sous presse].
- , « Una Epístola “consolatoria” atribuida al Tostado », *Atalaya* 3 (1992) [sous presse].
- CHECA, Jorge. « *Grisel y Mirabella* de Juan de Flores : rebeldía y violencia como síntomas de crisis », *Revista canadiense de estudios hispánicos* 12, 3 (1988), p. 369-382.

- CHERCHI, Paolo. « El retrato de don Amor », *Revista de filología española* 66 (1986), p. 313-317. Autre éd. : *La Corónica* 16.1 (1987), p. 97-103.
- CHORPENNING, Joseph F. « Rhetoric and Feminism in the *Cárcel de amor*, *Bulletin of Hispanic Studies*, 54 (1977).
- CIAVOLELLA, Massimo. *La « malattia d'amore » dall'Antichità al Medioevo*, Strumenti di ricerca, 12-13. Roma : Bulzoni, 1976.
- , « Métamorphoses sexuelles et sexualité féminine durant la Renaissance », *Renaissance and Reformation* 12 (1988), p. 13-20.
- CICERI, Marcella, éd. *Arcipreste de Talavera*. Madrid : Austral, 1991.
- CLOS, Toni et JUBANY, Joan. « Tirant eròtic blanc? », *Circularart* 21 (mars 1990), p. 14-15.
- COCOZELLA, Peter, éd., *Francesc Moner, «Obres Catalanes»*. Barcelona : Ed. Barcino, 1970.
- COLOMER POUS, Eusebi. « L'Humanisme als països catalans : Sibiuda, Turmeda i Vives », *Anuari de la societat Catalana de Filosofia* 2 (1988), p. 23-44.
- CORFIS, Yvy A. « *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, MS 940 of the Biblioteca Trivulziana, Milan », *La Corónica* 14.1 (1985), p.36-39.
- COULIANO, Ioan P. *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press, 1987.
- D'ALVERNAY, Marie-Thérèse. « Comment les théologiens et les philosophes voient la femme », *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977), p. 105-29.
- DAVID-PEYRE, Yvonne. « Le mal d'amour dans le roman de chevalerie de Montalvo *Amadis de Gaule* (1500), *Crisol* 10 (1989), p. 5-11.
- DAVY, Marie Madeleine. *Un traité de l'amour du XII^e siècle : Pierre de Blois*. Paris : E. de Boccard, 1932. Etude et édition du *De amicitia christiana* de Pierre de Blois.
- , *Initiation à la symbolique romane*. Paris : Flammarion, coll. "Champs", 1977.
- DE ARMAS, Frederick, « *La Celestina*: an example of Love Melancholy », *Romanic Review*, 66 (1975).
- DEBAX, Michèle, « Motivos tradicionales y organización narrativa en *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda* y *Carcel de amor* de Diego de San Pedro », in *Literatura hispánica, Reyes católicos y descubrimiento*. Barcelona : PPU, 1989, p. 279-284.
- DELPECH, François. « Fragments hispaniques d'un discours incestueux », in *Autour des Parentés en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles. Histoire, mythe et littérature* (A. Redondo, éd. "Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles. III. Paris : Publications de la Sorbonne Nouvelle, 1987, p. 77-128).
- DEL PIERO, Raúl A. *Dos escritores de la baja Edad Media castellana (Pedro de Veragie y el Arcipreste de Talavera, cronista real)*. Madrid : Imprenta Aguirre, 1971.
- DEYERMOND, Alan D. « The Text-book Mishandled, Andreas Capellanus and the Opening Scene of *La Celestina* », *Neophilologus* 45 (1961), p. 218-221.
- , « Las relaciones genéricas de la ficción sentimental española », in *Symposium in honorem Prof. M. de Riquer*, Barcelona: Quaderns Crema, 1986.

- , « La sexualidad en la épica medieval española », *Nueva Revista de Filología Hispánica* 36 (1988), p. 767-786.
- , « Santillana's Love-Allegories : Structure, Relation and Message », *Studies in honour of Bruce W. Wardropper*. Newark : Juan de la Cuesta-Delaware, 1989, p. 75-90 [trad. et réimpr. esp. : « Las Alegorías del amor del Marqués de Santillana », in *Historia y crítica de la literatura española 1/1. Edad Media, primer suplemento*. Barcelona : Crítica, 1991, p. 269-273].
- , « Salamanca, ¿centro de gravedad de la literatura castellana del siglo XV? (A propósito de *Amor y pedagogía* de Pedro Cátedra) », *Insula* 531 (1991), p. 3-4.
- DI CAMILLO, Ottavio di. *El humanismo castellano del siglo XV*, Valencia: Antonio Torres Editor, 1976.
- DILZENBACHER, P. « Pour une histoire de l'amour au Moyen Age », *Le Moyen Age* (Bruxelles), 93 (1987), p. 223-240.
- DRONKE, Peter. *Medieval latin and the rise of european love-lyric*. Oxford, 1965
- , « “L'amor che move il sole e l'altre stelle” », *Studi medievali* 6 (1965).
- , « Pseudo-Ovid, *Facetus*, and the Arts of Love », *Mittelalt. Jabrb.*, II (1976)
- DUBY, Georges. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris : Gallimard, 1978.
- , *Mâle Moyen Age. De l'Amour et autres essais*. Paris : Flammarion, coll. « Champs », 1988.
- , « La femme, l'amour et le chevalier », in *Amour et sexualité en Occident*. Paris : Ed. du Seuil, 1991, p. 207-217.
- DUTTON, Brian. *Cancionero del siglo XV*. Salamanca : BESXV, 1990-1991.
- EARLE, Peter G. « Love concepts in *La Carcel de amor* and *La Celestina*, *Hispania*, 39 (1956).
- ESPADALER, Anton Maria. « Les pomes del paradís », *Cultura. Dossier: Tirant lo blanc, cinc-cents anys* (avril 1990), p. 34-36.
- FERNANDEZ VALLINA, Emiliano. « Introducción al Tostado. De su vida y de su obra », *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1988.
- FERRARESI, Alicia C. de, *De amor y poesía en la España medieval: prólogo a Juan Ruiz*, México: El Colegio de México, 1976.
- FERRARI, Angel. « La secularización de la teoría del Estado en las Partidas », *Anuario de Historia del Derecho Español* XI (1934), p. 449-456.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime. « La escuela de nigromancia de Toledo », *Anuario de estudios medievales* 13 (1983), p. 205-68.
- , « Un escándalo para la Iglesia », «1284-1984, Séptimo centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio», *El País*, 4 de abril 1984, p. 11.
- , « Recepción de las éticas y de la política de Aristóteles en las *Siete partidas* del rey sabio », *Glossae : Revista de historia del derecho europeo* 1 (1988), p. 97-133.
- FINOLI, A. M., éd., *Artes amandi. Da Maître Elie ad Andrea Capellano*, Milan-Varèse: Instituto Editoriale Cisalpino, 1969.

- FLANDRIN, Jean-Louis. *Le sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements*. Paris : Ed. du Seuil, 1981.
- FOSTER, D. W., « Some attitudes Towards Love in *La Celestina* », *Hispania*, 48 (1965).
- GARCI-GOMEZ, Miguel. « “Amor impervio” o “amor improuo” », *Celestinesca*, 4 (1980), p. 3-8.
- GARCIA, Michel. « Vivir y morir de amor en la poesía de Jorge Manrique ». *Voces* 2 (1991), p. 39-50.
- GARCIA DE CORTAZAR, A. *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*. Madrid : Alianza Universidad, 1973
- GARCIA DE LA FUENTE, Olegario. « Dos obras castellanas de Alfonso Tostado inéditas », *La ciudad de Dios*, 168 (1955).
- GARROSA RESINA, Antonio. *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Valladolid: Universit , 1987.
- GAUTHIER, Albert. « La Sodomit  dans le droit canonique médiéval », in *L'Erotisme au Moyen Age*. Montréal : Aurore, 1977, p. 109-122.
- GASCON VERA, Elena. « La ambigüedad en el concepto del amor y de la mujer en la prosa castellana del siglo XV », *Boletín de la Real Academia Española*, 59 (1979), p. 119-155
- GERLI, Michael. « Eros y Agape: el sincretismo del amor cortés en la literatura de la baja edad media castellana », *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto: University Press, 1980.
- , « A Late Fifteenth-Century Antifeminist Poem: Fray Antonio de Medina's *Coplas contra los vicios y deshonestidades de las mugeres* », *La Corónica* 8.2 (1980), p. 210-214.
- , « La religión de amor y el antifeminismo », *Hispanic Review*, XLIX 1981, p. 65-86.
- , « A Propos the Pantomime Ox, Sexual Innuendo, and Fuddled Partridges : Yet More on Parmeno's Remark », *Celestinesca* 12,2 (1988), p. 55-59.
- , « Metafiction in Spanish Sentimental Romances », *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*. Liverpool : Univ. Press, 1989, p. 57-63.
- ,  d., *Alfonso Martínez de Toledo, «Arzobispo de Talavera»*. Madrid : Cátedra, 1981.
- GIL FERNANDEZ, Luis. *Panorama social del humanismo español*, Madrid : Alhambra, 1981.
- GILDERMAN, Martin S. « La apoteosis del amante cortés. Hacia una interpretación del *Servo Libre de amor* », *Boletín de Filología Española*, 12 (1972).
- GILSON, Etienne. *Saint Thomas moraliste*. Paris, Vrin, 1974.
- GIROLAMO, Costanzo di & SIVIERO, Donatella. « L'Amore nel *Tirant lo Blanc* », *Belfagor* 46 (1991), p. 275-295.

- GOLDSTEIN-PREAUD, Tamara. « Albert le Grand et les questions du XIII^e siècle sur le *De Animalibus* d'Aristote », *History and Philosophy of the Life Sciences* 3 (1981), p. 61-71.
- GOMEZ, Jesús. « Las «artes de amores», *Celestina* y el género literario de la «penitencia de amor» de Urrea », *Celestinesca* 14 (mai 1990), p. 3-16.
- , « Los libros sentimentales de los siglos XV y XVI: sobre la cuestión del género », *Epos* 6 (1990), p. 521-532.
- GONZALEZ, Aurelio. « De amor y matrimonio en la Europa medieval. Aproximaciones al amor cortés », in *Amor y cultura en la Edad Media*. México : Universidad Autónoma—Instituto de investigaciones filológicas, 1991, p. 29-42.
- GORRA, Egidio. « La teorica dell'amore e un antico poema francese inedito », in *Fra drammi e poemi*, Milan : Ulrico Hoepli, 1900, p. 199-302.
- GREEN, Richard H. « Nature and Love in the Late Middle Ages », *Modern Language Notes*, 79 (1964).
- GRIEVE, Patricia E. *Desire and Death in the Spanish Sentimental Romance (1440-1550)*. Newark : Delaware, Juan de la Cuesta, 1987.
- GUENEE, Bernard. *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les Etats*. Paris : PUF, coll. "Nouvelle Clio", 1971.
- GUENON, Anne-Sylvie. « Gérard de Solo, maître de l'Université de Médecine de Montpellier et praticien du XIV^e siècle », *Ecole Nationale des Chartes, Positions de thèses*. Paris : Ecole des Chartes, 1982, p. 75-82.
- GULSTAD, Daniel E. « Melibea's Demise: The Death of Courtly Love », *La Corónica* 7.2 (1979), p. 71-80.
- GWARA, Joseph J. « The Date of Juan de Flores' *Triunfo de Amor* », *La Corónica* 16.2 (1988), p. 93-96.
- HEUSCH, Carlos. « Entre didacticismo y heterodoxia. Vicisitudes del estudio de la *Ética* en la España escolástica », *La Corónica* 19:2 (1990-1991), p. 89-99.
- , « *La Célestine* et la tradition amoureuse médiévale », *Les Langues Néo-latines* 279 (1992), p. 5-24.
- , « Index des Commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote », *Atalaya* 2 (1991), p. 157-175.
- HINOJOSA, E. *La fraternidad artificial*. Madrid, 1905.
- HISTOIRE DES FEMMES EN OCCIDENT. 2. Le Moyen Age*. Dir. par G. DUBY et M. PERROT. Paris : Plon, 1991
- HORACE NUNEMAKER, J. « Alfonso the Wise on Friendship », *Modern Language Forum* XVIII (1935), p. 97-9.
- HUIZINGA, Johan. *L'automne du Moyen Age*. Paris : Payot, 1975 (nouv. éd. 1989), ch. 5, 8, 9.
- JACQUART, Danielle. « La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Age », *Actes du Colloque « Amour, Mariage et transgressions*

- au Moyen Age » (mars 1983). Göppingen : Kümmerle Verlag, 1984, p. 93-101.
- & THOMASSET, Claude. « Albert le Grand et les problèmes de la sexualité », *History and Philosophy of the Life Sciences* 3 (1981), p. 73-93.
- & —, « L'amour héroïque à travers le traité d'Arnaud de Villeneuve », *La folie et le corps*. Paris : Presses de l'E.N.S., 1985, p. 143-58.
- & —, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*. Paris : P.U.F., 1985.
- JEAY, Madeleine. « Sur quelques coutumes sexuelles du Moyen Age », in *L'Erotisme au Moyen Age*. Montréal : Aurore, 1977, p. 123-139.
- JONES, R.O. « Isabel la Católica y el amor cortés », *Revista de Literatura*, 21 (1962), p. 55-64.
- JOSET, Jacques. *Nuevas investigaciones sobre el «Libro de Buen Amor»*. Madrid : Cátedra, 1988.
- , « Amor de mujer noble : Grieta en el baluarte aristocrático de la sociedad estamental », in *España, teatro y mujeres : Estudios dedicados a Henk Oostendorp*. Amsterdam : Atlanta, Rodopi, 1989, p. 113-122.
- , « Amor loco, amor lobo », in *Historia y crítica de la literatura española 1/1. Edad Media, primer suplemento*. Barcelona : Crítica, 1991, p. 203-208.
- , éd., Juan Ruiz, «*Libro de Buen Amor*». Madrid, Taurus, 1990.
- KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Irwin; SAXL, Fritz. *Saturne et la mélancolie*, Paris: Gallimard, 1989.
- LACARRA, María Eugenia. « Notes on Feminist Analysis of Medieval Spanish Literature and History », *La Corónica* 17.1 (1988), p. 14-22.
- , « La parodia de la ficción sentimental en *La Celestina* », *Celestinesca* 13,1 (1989), p. 11-29.
- LACARRA, María Jesús. « Algunos datos para la historia de la misoginia en la edad media », in *Studia in Honorem Prof. M. de Riquer*, II, Barcelone: Quaderns Crema, 1986.
- , « Amor, música y melancolía en el *Libro de Apolonio* », *Actas del I Congreso de la A.H.L.M.* (Santiago, 1985). Barcelona : PPU, 1988, p. 369-379.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. *Sobre la amistad*, Madrid : Espasa-Calpe, 1972.
- LAPESA, Rafael. « Cartas y dezires o lamentaciones de amor : desde Santillana y Mena hasta Don Diego Hurtado de Mendoza », *Symbolae Pisanae. Studi in onore di Guido Mancini*. Pisa : Giardini, 1989, I, p. 295-310.
- LAWNER, Lynne. *The Sixteenth Pleasures. An Erotic Album of the Italian Renaissance*. Northwestern University Press, 1988. [éd. esp. : *Los dieciseis placeres*. Madrid : Ediciones Temas de hoy, 1990].
- LAWRANCE, Jeremy. « The Audience of the *Libro de buen amor* », *Comparative Literature* 36-3 (1984), p. 220-237
- , « Nuevos lectores y nuevos géneros: apuntes sobre la epistolografía castellana en el primer renacimiento español », *Actas de la VII Academia Literaria Renacentista*, Salamanca: Universidad, 1988.

- , « La Autoridad de la letra : un aspecto de la lucha entre humanistas y escolásticos en la Castilla del siglo XV », *Atalaya* 2 (1991), p. 85-105.
- , « Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media », *Atalaya* 2 (1991), p. 135-155.
- LAZAR, Moshé. *Amour courtois et fin'amors*. Paris : Klincksieck, 1964
- LECERTUA, Jean Paul. « La Dame des troubadours au XV^e s. espagnol : un thème savant, un mythe chrétien, un mythe archaïque (exploration d'un champ de recherches) », in *Mythes, images représentations*. Limoges: Université, 1981.
- , éd. *Historia de dos amadores*.
- LECLERCQ, Jean. *L'amour vu par les moines au XII^e siècle*.
- LECOY, Félix. *Recherches sur le « Libro de buen amor » de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita*. With supplementary material by A. D. DEYERMOND. Farnborough : Gregg International, 1974 [1ère éd. : Paris : Droz, 1938].
- LE GENTIL, Pierre. *La poésie lyrique espagnole et portugaise à la fin du Moyen Age*. Rennes, 1949.
- LE GOFF, Jacques. « Le refus du plaisir », in *Amour et sexualité en Occident*. Paris : Ed. du Seuil, 1991, p. 177-192.
- LEMAY, Helen Rodnite. « Human Sexuality in Twelfth-Through Fifteenth-Century Scientific Writings », *Sexual Practices and the Medieval Church*. Buffalo (New York) : Prometheus, 1982, p. 187-205.
- LEWIS, C.S. *La alegoría del amor. Estudio de la tradición medieval*, Buenos Aires: Eudeba, 1969. [*The allegory of Love*. Londres, 1953]
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa. *La Idea de la Fama en la Edad Media Castellana*. México : Fondo de Cultura Económica, 1952.
- LIEBOWITZ, Michael R. *The chemistry of Love*. New York : Berkley, 1983.
- LOMAX, Derek. *El Catecismo de Albornoç*, in *El cardenal Albornoç y el Colegio de España, Studia Albornoçiana* vol. XI, 1972.
- LOPE, Monique de. « De l'amour : représentation de Juan del Encina », *Juan del Encina et le théâtre au XV^e siècle*. Aix en Provence : Univ. Provence, 1987, p. 79-92.
- LORENZO GRADIN, Pilar. *La canción de mujer en la lírica medieval*. Santiago de Compostela : Universidad, 1990.
- LOWES, John Livingstone. « The Loveres maladye of Hereos », *Modern Philology* XI (1913-1914), p. 491-546.
- MACPHERSON, Ian. « Amor and don Juan Manuel », *Hispanic Review* 39 (1971), p. 167-182.
- MACKAY, Angus. « Courtly Love and Lust in Loja », in *The Age of the Catholic Monarchs, 1474-1516. Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*. Liverpool : Univ. Press, 1989, p. 83-94.
- MANSELLI, Raoul. « Vie familiale et éthique sexuelle dans les pénitentiels », *Famille et parenté dans l'Occident Médiéval*. Rome : Ecole Française de Rome, 1977.

- MARIMON LLORCA, Carmen. *Prosistas castellanas medievales*. Alicante : Publicaciones de la Caja de Ahorros, 1990.
- MARTIN, Georges. « Le mot pour les dire. Sondage de l'amour comme valeur politique médiévale à travers son emploi dans le *Poema de mio Cid* », in *Le discours amoureux (Espagne, Amérique Latine)*. Paris : Publications de la Sorbonne nouvelle, 1986(?), p. 17-59.
- MARTIN, José Luis. « Matrimonio cristiano y sexualidad medieval », in *Amor y sexualidad en España. Historia 16*, XI, 124 (1986).
- MARTIN, June H. *Love's Fool : Aucassin, Troilus, Calisto and the parody of the Courty Lover*, Londres: Thamesis, 1972.
- MARTINEZ ARANCON, Ana. Ed. et trad. de Ramón Sibiuda, «*Tratado del amor de las criaturas*». Madrid : Tecnos, 1988.
- MARTINEZ CASADO, Angel. « Aristotelismo hispano en la primera mitad del siglo XIII », *Estudios Filosóficos* 33 n°92 (1984).
- MARTINEZ TORREJON, José M. « El *Libro de Buen Amor* y un manual de cortesía : el *facetus moribus et vita* », *Anuario de letras* 25 (1987), p.65-90.
- MASTERS; R.E.L. *Eros and Evil : The Sexual Psychopathology of Witchcraft*, New York : The Julian Press, 1962.
- MATULKA, Barbara. *The Novels of Juan de Flores and their European Diffusion : A Study in Comparative Literature*, New York : Institute of French Studies, 1931 (réimpression: Genève : Slatkine, 1974).
- , « An Anti-Feminist Treatise of Fifteenth Century Spain : Lucena's *Repetición de amores* », *Romanic Review*, 22 (1931).
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in *Sociologie et anthropologie*. Paris : P.U.F., 1980 (7ème éd.).
- McPHEETERS, D.W. « Influencias del Tostado en Salamanca a fines del siglo XV », *Actas del Séptimo Congreso Internacional de Hispanistas*, Roma: Bulzoni, 1982, II
- McVAUGH, M.R., éd., *Arnau de Vilanova, «De amore heroico»*, in *Opera Medica Omnia*, III, Barcelone: Universitè, 1985.
- MENENDEZ PELAEZ, Jesús. *Nueva visión del amor cortés. El amor cortés a la luz de la tradición cristiana*, Oviedo: Universitè, 1980.
- MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles* [réimpr. Buenos Aires : Emecè, 1945].
- MIRALLES, C. « «Mas no les obres...» Remarques sobre la narració i la concepció de l'amor en el *Tirant lo Blanc* », *Eulàlia. Estudis i notes de literatura catalana*. Barcelona : Edicions del Mall, 1986
- MOLLER, Herbert. « The meaning of Courty Love », *Journal of American Folklore* 73 (1960), p. 39-52.
- MONTERO CARTELLE, Enrique, éd. et trad., « *Constantini Liber de Coitu* ». *El tratado de Andrología de Constantino el Africano*, Saint Jacques de Compostelle: Universitè, 1983.

- , éd. et trad. *Anónimo salernitano : Liber minor de coitu*. Valladolid : Universidad, 1987.
- MORREALE, Margherita. « La *Repetición de amores* di Luis de Lucena : alcuni aspetti della prosa spagnola del Quattrocento », *Quaderni Ibero-Americani*, 3 (1955-1956), p. 177-181.
- NARDI, Bruno. « L'amore e i medici medievali », *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Modena : Società tipografica editrice modenese, 1959, II, p. 517-542.
- NELLI, René. *L'érotique des troubadours*. Toulouse : Privat, 1963.
- NEPAULSINGH, Colbert I. « Juan Ruiz, Boccaccio, and the Antifeminist Tradition », *La Corónica* 9.1 (1980), p. 13-18.
- NIETO SORIA, J.M. *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)*. Madrid : Eudema, 1988.
- NYGREN, A. *Eros e agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 1944.
- ORNSTEIN, Jacob. « La misoginia y el profeminismo en la literatura castellana », *Revista de Filología Hispánica*, 3 (1941).
- , éd., Luis de Lucena, *Repetición de amores*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1953.
- PACHECO, Arseni. « L'Anàlisi de la passió amorosa en alguns texts del segle XV. Anatomia d'un genre en embrió », *Miscel·lània Pere Bohigas 3. Estudis de Llengua i Literatura catalanes VI*. Abadía de Montserrat : Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 1983, p. 25-38.
- & BOVER I FONT, August, éd., *Novel·les amoroses i morals*. Barcelona : Ed. 62, 1982.
- PAGES, M.A.. « Le thème de la tristesse amoureuse en France et en Espagne du XIV^e au XV^e siècle », *Romania* 58 (1932), p. 29-44.
- PANOFKY, Erwin & KLIBANSKY, Raymond & SAXL, Fritz. *Saturne et la Mélancolie*. Paris : Gallimard, 1989.
- PARKER, Alexander A. *La filosofía del amor en la literatura española (1480-1680)*, Madrid: Cátedra, 1986.
- PARRILLA, Carmen. « El *Tratado de amores*. Nuevo relato sentimental del siglo XV », *El crotalón*, 2 (1985), p. 472-486.
- , « Dos cartas inéditas en la Biblioteca Colombina », *Epos* 2 (1986), p. 341-350 [Teresa de Cartagena : « carta de buena nota consultando un punto de amores con Gómez Manrique y la respuesta de éste"].
- , « El *Tratado de amores* en la narrativa sentimental », *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 64 (1988), p. 109-128.
- , éd., Juan de Flores, «*Grimalte y Gradisa*». Santiago de Compostela : Universidad, 1988.
- PELLEGRIN, Elisabeth. « Les *Remedia amoris* d'Ovide, texte scolaire médiéval », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* 115 (1957), p. 172-179.
- PEREZ PRIEGO, Miguel Angel, éd., *Poesía femenina en los Cancioneros*. Madrid : Instituto de la Mujer / Castalia, 1989.

- PERIÑAN, Blanca. « *Sermon de amores* nuevamente compuesto por el Menor Aunes. A los galanes y damas de la Corte », *Studi Ispanici* 1986 (=1988), p.181-225.
- PICCUS, Jules. « La *Misa de amores* de Juan de Dueñas », *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14 (1960), p. 322-325.
- PIERCE, F. « The role of sex in *Tirant lo Blanc* », *E.R.X.*, Barcelona, 1962, p. 291-300.
- PRIETO BANCES, Ramón. « Los «amigos» en el fuero de Oviedo », *Anuario de Historia del Derecho Español*, 23 (1963 ou 1953 vérifier) , p. 209-246.
- PUIG I OLIVER, Jaume de. « Sant Anselm i Ramon Sibiuda », *Arxiu de textos Catalans antics* 7/8 (1988-1989), p. 255-263.
- PUJOL, Josep. « *L'esperiment molt perillós* i la vida moral de l'amant tímid. A propòsit del poema LIX d'Ausiàs March », *Serra d'Or*, maig 1991, p. 56-59.
- QUILLET, Jeannine. *Les clefs du pouvoir au Moyen Age*, Paris : Flammarion, coll. "questions d'histoire", 1972.
- RABY, R.J.E. « Amor and Amicitia: a Medieval Poem », *Speculum* XL (oct. 1965), p. 599-610.
- RECIO, Roxana. « Alfonso de Madrigal (El Tostado): la traducción como teoría entre lo medieval y lo renacentista », *La Corónica* 19.2 (1991), p. 112-131.
- RENEDO, Xavier. « De libidinosa amor los efectos », *L'Avenç* 123 (févr. 1989), p. 18-23.
- REYES TUDELA, José Enrique, éd. et ét., *Las obras de F.C. Pardo de la Casta*. Valencia : Albatros, 1987.
- RIBERA LLOPIS, Joan, éd. et ét., *Narrativa breu catalana (segles XIV-XV)*. València : Tres i Quatre, 1990 [Eiximenis, Vicent Ferrer, Romeu Llull, Francesc Moner, Roig de Corella...].
- RICO, Francisco. « «Por aver mantenencia». El aristotelismo heterodoxo en el *Libro de Buen Amor* », *El Crotalon* 2 (1985), p. 169-198.
—, *El pequeño mundo del hombre*. Madrid : Alianza, col. Universidad, 1986.
- RIQUER, Martí de. *Aproximació al Tirant lo Blanc*, Barcelona : Quaderns Crema, 1990.
—, éd., *Joanot Martorell, «Tirant lo Blanc»*. Barcelona : Ariel, 1990.
- RODRIGUEZ PUERTOLAS, Julio. « Sentimentalismo 'burgués' y amor cortés. La novela del siglo XV », in *Essays on Narrative Fiction in the Iberian Peninsula in honour of Frank Pierce*. Oxford : The Dolphin Book, 1982, p. 121-139.
—, « La mujer nueva en la literatura castellana del siglo XV », in *Literatura hispánica, Reyes Católicos y descubrimiento. Actas del congreso internacional sobre literatura hispánica en la época de los Reyes Católicos y el descubrimiento*. Barcelona : PPU, 1989, p. 38-56.
- ROHLAND DE LANGBEHN, Regula. « Desarrollo de géneros literarios : la novela sentimental española de los siglos XV y XVI », *Filología* 21 (1986), p. 57-76.
- ROMANO, David. « Obras astrológicas de Abraham Ibn Ezra en catalán », in *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, actes du symposium international (février, 1989), Asociación Internacional de Orientalistas, 1990, p. 259-267.

- ROUBAUD, Sylvia, « La forêt de Longue Attente : amour et mariage dans les romans de chevalerie », in *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris : PSN, 1985, p. 251-267.
- ROUGEMONT, Denis de. *L'Amour et l'Occident*. Paris : PLON, 1972
- RUSSELL, Peter. « La magia tema integral de *La Celestina* », in *Temas de La Celestina y otros estudios del Cid al Quijote*. Barcelone : Ariel, 1978.
- ROUSSELOT, Pierre. « Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age », *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 6 (1908).
- ROY, Bruno. « L'humour érotique au xv^e siècle », in *L'Érotisme au Moyen Age*. Montréal : Aurore, 1977, p. 153-164.
- , éd, *L'art d'amours*. Leiden : Brill, 1974.
- RUIZ PEREZ, Pedro. « Caballeros y amantes. Mundos conflictivos en el «Roman» y la novela sentimental », *Investigación Franco-española. Estudios* 2 (1989), p. 109-125.
- SALA MOLINS, Louis. *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, Paris–La Haye : Mouton, 1974.
- SALVADOR MIGUEL, Nicasio. « El amor y la poesía cancioneril », in *Amor y sexualidad en España. Historia* 16, XI, 124 (1986)
- SAVOYE-FERRERAS, Jacqueline. *La situation ambiguë de la femme au xv^e s.*. Paris: Ediciones Hispanoamericanas, 1966.
- SAXL, Fritz. Cf. KLIBANSKY ou PANOFSKY.
- SCAGLIONE, Aldo, *Nature and Love in the Late Middle Ages*. Berkeley–Los Angeles : University of California Press, 1963.
- SCHIFF, Mario. *La bibliothèque du marquis de Santillane*. Paris, 1905.
- SCHOLBERG, Kenneth R. « A Half friend and a Friend and a Half », *Bulletin of Hispanic Studies* 35 (1958), p. 187-98.
- SEEZ, Emilio. « Un diploma interesante para el estudio de la fraternidad artificial », *Anuario de Historia del Derecho Español* XVII, 1946, p. 751-752.
- SERES, Guillermo. *La traducción parcial de la Iliada del siglo XV*. Estudios complementarios. Bellaterra : Univ. Aut. de Barcelona, 1987 (thèse en microfiches) [estudio de la transmisión medieval de la materia troyana, en especial Pier Candido Decembrio y las diversas traducciones hispanas como El Tostado y Juan Librija Cano. Estudio especial de los materiales lit. acarreados: tratadística sobre el amor...].
- SOLE, Jacques. « Les Troubadours et l'amour passion », in *Amour et sexualité en Occident*. Paris : Ed. du Seuil, 1991, p. 95-103.
- LE SOLEIL, LA LUNE ET LES ETOILES AU MOYEN AGE. Colloque organisé par le CUER MA, Université d'Aix-en-Provence, février 1983. Marseille : Publications du CUER MA, 1983. *Sénéfiance*, 13 (1983).
- SOLOMON, Michael. « Alfonso Martinez's Concept of *Amor desordenado* and the Problem of *Usus Inmoderatis Veneris* », *La Corónica* 18.2 (1990), p. 69-76.

- SOT, Michel. « La genèse du mariage chrétien », in *Amour et sexualité en Occident*. Paris : Ed. du Seuil, 1991, p. 193-206.
- STONE, Marilyn. *Marriage and Friendship in Medieval Spain : Social Relations According to the Fourth Partida of Alfonso X*. New York-Berne-Frankfort-Paris : Peter Lang, 1990, American University Studies, Series II, Romance Languages and Literature, vol. 131, 187 p.
- THOMASSET, Claude. Cf. JACQUART, Danielle.
- TILLIER, Jane Y. « The Devout Lover in the *Cancionero de Herberay* », *La Corónica* 12.2 (1984), p. 265-274.
- TORRES-ALCALA, Antonio. « El *Libro de Buen amor* y el *Roman de la Rose* : algunas analogías », *Anuario Medieval* 2 (1990), p. 172-183.
- TRICOT, J. Ed. de *l'Ethique à Nicomaque* d'Aristote. Paris : Vrin, 1987.
- TURON, Mercedes. « La enmienda de *El arcipreste de Talavera* escrita por Martínez de Toledo », *RILCE, Revista del Instituto de Lengua y Cultura Españolas* IV, 2 (1988), p. 99-128.
- TURRO, Jaume, éd. et ét., Romeu Lull, *Lo despropiament de amor*. Bellaterra : Stelle dell'Orsa, 1987.
- ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelone : Ariel, 1983.
- VALDEON, Julio. *Los conflictos sociales en el Reino de Castilla en los siglos XIV y XV*. Madrid, 1983.
- VAN BEYSTERVELDT, Anthony. *La poesía amatoria del siglo XV y el teatro profano de Juan del Encina*. Madrid : Insula, 1972.
- VASVARI, Louise O. « Chica cosa es dos nuezes : Lost Sexual Humor in the *Libro del arcipreste* », *Revista de Estudios Hispánicos* (janv. 1990), p. 1-22.
- VICTORIO, Juan, éd., *El Amor y el erotismo en la literatura medieval*. Madrid : Editora Nacional, 1983.
- VIAN HERRERO, Ana. « El pensamiento mágico en *Celestina*, 'instrumento de lid o contienda' », *Celestinesca* 14 (1990), p. 41-91.
- VIGIER, Françoise. « Remèdes à l'amour en Espagne aux xv^e et xvi^e s. ». *Travaux de l'Institut d'Etudes hispaniques et portugaises de l'Université de Tours*, II, 1979.
- , « Aspiration au mariage et amours illégitimes dans la «novela sentimental» (xv^e-xvi^e s.) », in *Amours légitimes, amours illégitimes en Espagne*. Paris : PSN, 1985, p. 269-284.
- WACK, Mary Frances. *Lovesickness in the Middle Ages : The Viaticum and Its Commentaries*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1990.
- WALDE MOHENO, Lilian, von der. « El episodio final de *Grisel y Mirabella* », *La Corónica* 20.2 (1992), p.18-31.
- WEISS, Julian. « Alvaro de Luna, Juan de Mena and the Power of Courtly Love », *Modern Language Notes. Hispanic issue* 106 (1991), p. 241-256.
- WEISSBERGER, Barbara. « Role-reversal and Festivity in the romances of Juan de Flores », *Journal of Hispanic Philology* 13 (1989), p. 197-213.

- WHINNOM, Keith. *La poesía amatoria de la época de los reyes católicos*. Durham : University, 1981.
- , *The spanish sentimental romance (1440-1550) a critical bibliography*. Valence-Londres : Grant & Cutler, 1983.
- , éd., *Diego de San Pedro, «Obras Completas, II»* [“Cárcel de Amor”]. Madrid : Castalia, 1984.
- , éd., *Diego de San Pedro, «Obras Completas, I»* [“Tractado de Amores de Arnalte y Lucenda” y “Sermón”]. Madrid : Castalia, 1985.
- & SEVERIN Dorothy S., éd., *Diego de San Pedro, «Obras Completas, III»* [Poesías], 1979.
- WHITBOURN, Christiane J. *The « Arcipreste de Talavera » and the Literature of Love*. Hull : University of Hull, 1970.
- WISE, David. « Reflections of Andreas Capellanus's *De reprobatione amoris* in Juan Ruiz, Alfonso Martínez and Fernando de Rojas, *Hispania*, 63, n° 3, 1980.
- YNDURAIN, Domingo, « Las cartas de amores », *Homenaje a Eugenio Asensio*. Madrid : Gredos, 1988, p. 487-495.
- ZAHAREAS, A.N. & PERIRA, Oscar. *Itinerario del Libro del Arcipreste : glosas críticas al Libro de Buen Amor*. Madison : Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990.
- ZAVALA, Iris M. « Burlas al amor », *Nueva Revista de filología hispánica*, XXIX, 2 1980.

INDEX

DES OEUVRES ANONYMES ET DES NOMS CITES

- Abélard, 473
 Abulafia Abraham ben Samuel, 589
 Aelred de Rielvaulx, 167; 168; 180;
 187; 198; 417
 Al Farabi, 424
 Albert le Grand, 100; 130; 187; 425;
 435; 438; 450; 504; 619; 620; 627;
 631; 632; 635
 Alegre Francesc, 548; 620; 621; 687;
 690
 Alfonso de Zamora, 366
 Alî ibn 'Abbâs, 611
 Alphonse d'Aragon, 249
 Alphonse X, 15; 18; 26; 75; 84; 95;
 116; 130–132; 136–140; 142–145;
 149; 154; 157; 161; 176; 182; 183;
 186–190; 192–196; 198–200; 205;
 208; 210; 211; 214–217; 220; 224;
 226; 238; 242; 261; 266; 268; 275;
 281; 282; 291; 326; 418; 436; 534;
 587; 598
 Alvar Carlos, **457; 502; 671**
 Alvarez de Toledo Fernand, comte
 d'Albe, 18; 151
 Alvarez de Villasandino Alfonso, 499
 Alvaro de Luna, 257; 259; 263; 316;
 317
 André le Chapelain, 19; 178; 222;
 232; 424; 464; 465; 481; 510; 525;
 528; 548; 597; 615; 646; 688; 689
 Aristote, 5; 6; 13; 64; 68; 81; 82; 94;
 101–104; 108; 113; 130; 150; 157;
 162; 185; 189; 192–199; 210–215;
 217; 223; 224; 228; 229; 237; 239;
 241–245; 248; 249; 251; 255; 258;
 264–266; 268; 269; 274; 275; 277;
 278; 281; 283; 290; 291; 293; 294;
 298; 299; 307; 322; 324; 334; 336;
 337; 418; 424; 425; 433–435; 437;
 444; 449; 450; 454; 455; 463; 488;
 495; 496; 557; 614; 695
 Arnaud de Villeneuve, 17; 439; 589;
 594; 602; 614; 616; 617; 619; 622;
 626; 630; 638; 642; 697
 Auferil Jaume, **552**
 Augustin, 35; 97; 138; 166; 198; 212;
 223
 Auziàs March, 44; 627
 Averroès, 187
 Avicenne, 424; 607; 612; 616; 617
 Ayerbe-Chaux Reinaldo, **220; 226;**
230
 Bacon, Roger, 187
 Baena Juan Alfonso de, 540; 682
 Barrientos Fray Lope de, 590
 Basin Bernard, 590
 Bataillon Marcel, **604**
 Beaujouan Guy, **636**
 Belloso Martín Nuria, **13**
 Benavente, Juan Alfonso de, 273
 Bernard de Clairvaux, 25
Bocados de oro, 696
 Boccace Giovanni, 472; 544; 548; 688
 Boèce, 175
 Bonaventure, 35; 42; 45
 Bonilla y San Martín A., **18**
 Borges Jorge Luis, 66
 Brunetto Latini, 187; 192; 199
 Bruni Leonardo, 5; 239; 245; 248;
 249; 272; 366
Cancionero de Baena, 499
Cancionero de Palacio, 499
 Cardona Juan de, 693
 Caro Baroja Julio, **599**
 Carreras i Artau Tomás et Joaquín, **34**

- Cartagena Alonso de, 144; 245–249; 273; 274; 341; 348; 365; 695
 Castañega Fray Martín de, 590; 601
Castigos e documentos, 16
 Castro Américo, **558**
 Catalina de Lancaster, 532
 Cátedra Pedro, **13**; **14**; **247**; **251**; **253**; **255**; **433**; **442**; **443**; **446**; **448**; **450**; **469**; **475**; **476**; **478**; **499**; **546**; **552**; **595**; **601**; **605**; **624**; **689**
 Cavalcanti Guido, 21; 546; 611
 Cervantes Miguel de, 578
 Chrétien de Troyes, 672
 Cicéron, 175; 185; 197; 198; 210; 211; 213–215; 217; 224; 228; 245; 248; 274; 281; 283; 339; 418; 695
 Ciruelo Pedro, 590; 591
Clavicula Salomonis, 589
 Clément d'Alexandrie, 539
 Constantin l'Africain, 451; 474; 608; 612–614; 622; 632; 633; 638
- Davy Marie Madeleine, **351**
De Arte notoria, 589
 Denys l'Aréopagite, 35; 53; 115
 Descartes René, 53
 Despars Jacques, 660
 Di Camillo Ottavio, **243**; **245**
 Díaz de Toledo Pero, 16; 18; 185; 271; 283; 366; 368; 369; 374; 375; 382–384; 414; 415
 Dominicus Gundisalvi, 424
 Dronke Peter, **20**
 Drouart la Vache, 646
 Duby Georges, **25**; **27**; **118**; **120–122**; **161**; **511**; **673**
- Eimeric Nicolas, 531; 596; 600
 Elie Maître, 672
 Encina Juan del, 513; 527
 Escavias Pedro de, 160
Especulo de los legos, 75; 85
 Estella Diego de, 693
 Eugène IV, 587
- Ferdinand III, 137
 Fernández de Velasco, 245
 Fernando de Antequera, 532
 Ferrer Francesc, 566
- Ferrier Vincent, 34; 692
 Ficin Marsile, 42; 699
 Flandrin Jean Louis, **98**
 Flores Juan de, 518; 527; 682; 683; 690; 691
 Foucault Michel, 214; 325; 626
 Fraisse J. C., **18**
 Fraisse Jean Claude, **214**; **352**; **358**
 Freud Sigmund, 71
- Galien, 435; 454; 639; 640
 Garbo Dino del, 21; 546; 611
 García de Cortázar J.A., **148**; **159**
 Garcia Michel, **160**
 Garcilaso, 249
 Gargano Antonio, **527**
 Gérard de Berry, 614
 Gilles de Rome, 110; 130; 161
 Gordon Bernard de, 17; 439; 507; 551; 577; 608; 617–622; 625; 638; 639; 641; 643
 Gorra Egidio, **20**; **668**; **672**
 Granada Luis de, 693
 Grégoire le Grand, 24
 Guenée Bernard, **137**; **147**; **162**
 Guevara, 679
 Guillaume de Lorris, 418; 486
 Guzmán Nuño de, 366
- Henri III, 661
 Henri IV, 149; 150; 157; 160; 518; 590; 671; 679; 680; 682
 Hermann le Dalmatien, 187; 196
 Hexter, J H., **250**
 Hildegarde de Bingen, 569
 Hippocrate, 108; 454; 581; 639
 Huarte de San Juan Juan, 94
 Hugo de Urries, 21; 469; 566
 Huizinga Johan, **35**
 Huss Jean, 34
- Institor Henry, 592
 Isidore de Séville, 84; 424; 506
- Jacquart Danielle, **452**; **631**; **660**
 Jacques d'Amiens, 672
 Jacques II, 145; 635
 Jean de la Croix, 34
 Jean de Salisbury, 130

- Jean Ier, 531; 532; 661
 Jean Ier d'Aragon, 19
 Jean II, 16; 95; 125; 149; 150; 151; 154; 156; 157; 240; 244; 245; 250; 251; 252; 254–257; 262; 263; 273; 283; 315; 317; 319; 320; 426; 446; 447; 485; 498; 500; 532; 554; 567; 575; 661; 671; 679; 680; 691
 Jérôme, 475
 Johan Micer, 636
 Johannes Avendhaut, 424
 Johannitus, 627
 Juan de la Cruz, 693
 Juan de los Angeles, 693
 Juan Manuel, Infant Don, 16; 18; 169; 172; 173; 177; 178; 213; 218–236; 254; 313; 314; 315; 590
- Kasten Lloyd, **582**
 Klibansky Raymond, **626**
- La Boétie Etienne de, 91; 160; 695; 696
 Lando Ferrant Manuel de, 537; 540
 Laredo Bernardino de, 693
 Lawrance Jeremy, **245; 246; 250; 532; 584**
 Lecoy Félix, **554; 557; 570**
 Léon l'Hébreu, 6; 39; 42; 694; 699
Leyes de amor, 21; 469; 513; 552; 553; 566; 575; 621; 672; 677–679; 692
Libro del Caballero Zifar, 16; 169; 172; 174; 178; 180; 431; 561
 Lida María Rosa, **230; 598**
 Liébault Jean, 595
 Llibre de Poridat, 589
 Lombard Pierre, 97; 102
 Lope del Monte, Maestro Fray, 537; 540; 541
 López de Mendoza Iñigo, marquis de Santillane, 5; 16; 18; 151; 249; 269; 274; 283; 319; 366; 418; 499; 500; 528; 564; 680; 682; 695; 696
 López de Villalobos Francisco, 17; 466–468; 472; 482; 487; 505; 508; 510; 513; 529; 616; 622–625; 680; 698
 Lorris Guillaume de, 660
- Loyola Ignace de, 693
 Lucena (*Repetición de amores*), 14; 475; 476; 478; 479; 510; 519; 520; 564; 625; 691
 Lucena Juan de, protonotario, 476
 Luis de León, 694
 Lulle Raymond, 25; 34; 35; 37; 39; 42; 49; 52; 97; 254; 307; 309; 531; 532; 534; 535; 536–540; 544; 553; 572; 626
 Luna Alvaro de, 151; 157
 Luna, Pedro de, 238
- Madrigal Alfonso de, 5; 13; 14; 16; 20; 26; 63–70; 77–136; 152; 155; 239; 240–286; 288–313; 315; 317–321; 323–328; 334; 366; 418; 426; 427; 430; 435; 437; 439; 440–455; 460; 462–465; 468; 470–481; 483; 484; 486–488; 494–502; 506–509; 512–514; 516; 519; 520; 522; 526; 528; 541–545; 548–551; 553; 554; 560; 563; 566; 568; 573; 592; 593; 595; 597; 598; 600; 602; 605; 608; 611; 616; 617; 619; 624; 626; 627; 640; 641; 661; 663; 671; 678; 687; 688; 695; 696
 Manrique Jorge, 516
 Maravall José Antonio, **530**
 Marsile de Padoue, 125; 130; 161
 Martín de Córdoba, 247
 Martin Georges, **74; 126; 127; 128; 129; 534**
 Martin V, 239
 Martínez Casado Angel, **433**
 Martínez de Toledo Alfonso, 16; 19; 29–33; 56; 70; 181; 232; 447; 460; 461; 483; 522; 554–556; 558; 560; 561; 570–572; 574; 575; 577; 578; 580; 583; 599; 600; 618; 627–634; 678
 Martorell Joanot, 156; 202; 650
 Matfré Ermengaud, 44; 52; 53
 Matthieu, 473; 476; 522; 641
 Mauss Marcel, **80**
 McVaugh Michael, **618**
 Medina Miguel de, 693

- Mena Juan de, 20; 479; 486; 499; 502;
521; 523; 564; 567; 601; 602; 605;
671; 672; 674; 678; 682
- Menéndez Pidal, 202
- Menéndez y Pelayo Marcelino, **432**;
589
- Metge Bernat, 646
- Meun Jean de, 429; 432; 672
- Mio Cid*, 126; 127; 128; 207
- Moner Francesc, 698
- Montaigne Michel de, 15; 91; 693;
696
- Montoro Antón de, el Ropero, 499
- Morel-Fatio Alfred, **647**
- Nardi Bruno, **611**
- Nebrija Antonio de, 478; 698
- Nelli, René, **11**; **165**
- Nider Jean, 595; 597
- Nieto Soria J.M., **154**
- Núñez Ferrán, 16; 18; 108; 110; 113;
270; 271; 274; 285–288; 368; 369;
390; 392–415; 419
- Núñez Hernán, 602
- Núñez, Ferrán, 286
- Origène, 473; 474; 522
- Osma Pedro de, 34; 688
- Osuna Francisco de, 693
- Ovide, 178; 425; 443; 447; 456; 480;
486; 487; 520; 523; 602; 617; 625;
640; 648; 653; 667; 668–670; 678;
688; 698
- Pacheco Juan, marquis de Villena, 151
- Padilla Juan de, 499
- Palencia Alonso de, 274; 324
- Panofsky Erwin, **626**
- Paradinas Alfonso de, 32; 442; 584
- Paré Ambroise, 588; 595; 643; 653
- Pascual San Pedro, 560
- Paul, 25; 97; 473
- Paz y Melia Antonio, **14**
- Peña Francisco, 594; 596; 599; 600
- Pérez de Guzmán Fernán, 499; 531;
671
- Pérez Joseph, **157**
- Pero Gonçalez, fils du marquis de
Santillane, 249
- Petrus Alphonsi, 16; 170; 173; 219
- Petrus Hispanus, 589; 609; 657
- Pierre de Blois, 197; 198
- Pierre IV, 145
- Pistoia Jacobo da, 611
- Platon, 18; 176; 239; 244; 251–255;
260; 262; 284; 290; 291; 308; 325;
435; 486; 699
- Plaute, 483
- Pline, 437
- Plotin, 53
- Porphyre, 53
- Pou Pere, 692
- Prieto Bances R., **202**; **203**; **209**
- pseudo-Aristote, 580
- Ptolémée, 547; 550; 553
- Pulgar Hernando del, 245; 250; 541
- Quiñones Suero de, 499
- Ragel Aly Aben, 532; 538; 539; 547;
550; 553; 572; 578; 697
- Ribera Suero de, 447; 499; 513; 575;
676; 679; 689
- Rico Francisco, **32**; **433–436**; **438**;
439; **441**; **471**
- Rodríguez del Padrón Juan, 499; 690
- Rois Catholiques, 150; 162; 476; 590;
685; 689; 694
- Rojas Fernando de, 17; 427; 466; 510;
574; 577; 587; 599; 604; 605; 616;
622; 690
- Rufus d'Ephèse, 614
- Ruiz Juan, Archiprêtre de Hita, 29;
31–33; 177; 433–438; 440; 441;
449; 465; 480; 504; 555; 557–559;
584; 669; 689; 697
- Russell Peter, **592**
- Sabuco de Nantes Miguel, 94
- Salomon, 140; 211
- San Pedro Diego de, 682; 686
- Sanche IV, 16; 170; 178; 219; 226;
271; 431
- Sánchez de Arévalo Rodrigo, 15; 153;
157–161; 163
- Sánchez de las Brozas Antonio, el
Brocense, 34

- Sánchez de Vercial Clemente, 597; 598
Saxl Fritz, **626**
Scot Erigène, 53
Sebond Raymond, 15; 35–66; 68–70; 76; 181; 286; 490; 523; 688; 693; 694; 699
Sedeño Juan, 468; 479; 510; 680; 698
Semiphoras, 589
Sénèque, 243; 245; 274; 275–277; 283; 294; 337; 339; 340; 443; 447; 456; 471; 487; 496; 506–508; 516; 695
Shakespeare William, 696
Siger de Brabant, 432
Simón Abril, Pedro, 339
Solo Gérard de, 622
Solomon Michael, **628**
Speculum al foder, 17; 474; 595; 625; 632–661; 670
Sprenger Jacob, 592
Sterne Laurence, 108; 541
- Tello de Buendía, 249
Tempier Etienne, 6; 429; 431
Thérèse d'Avila, 34; 35; 693
Thomas d'Aquin, 6; 44; 78; 130; 131; 136; 223; 224; 425; 429; 432; 435; 454; 455; 460; 463; 481; 488–495; 498–500; 502; 573; 688
Thomas de Cantimpré, 108
Thomasset Claude, **452; 631; 660**
Torre Alfonso de la, 246; 247; 356; 533; 535; 536; 554; 562; 569; 570
Torre Fernando de la, 244; 269; 366; 367; 687
Torroella Pere, 469; 499; 552; 565; 566; 592; 620; 672; 674; 677; 692; 698
Tratado de amor, 457; 479; 486; 502; 510; 521; 523; 524; 567; 575; 602; 605; 671; 678
Tratado de cómo al hombre es necesario amar, 14; 21; 100; 474; 510; 690
- Valera Diego de, 15; 150–156
Venegas Alejo de, 693
Vian Herrero Ana, **593; 599**
Viana Carlos, Prince de, 247; 249; 269; 382; 415
Villena Enrique de, 585–587; 590; 591
Virgile, 443; 447; 456; 460; 515; 625
Virgilio Cordobés, 431
- Wack Mary Frances, **618**
Whinnom Keith, **20**
- Zorita Antón, 366

TABLE DES MATIERES

VOLUME 1

REMERCIEMENTS	3
AVANT-PROPOS	5
SOMMAIRE	8
INTRODUCTION.....	9
Problématique générale	9
Etablissement du corpus de textes étudiés et état de la question.....	13

PREMIÈRE PARTIE

L'ORDRE AMOUREUX :LE POUVOIR STRUCTURANT DE L'AMOUR.....	23
--	----

I. L'AMOUR ET LE SACRÉ.....

29

A. Les deux amours et les deux archiprêtres, Juan Ruiz et Martínez de Toledo	29
--	----

B. L'amour de Dieu et l'amour pour Dieu.....	33
--	----

1. L'amour du créateur et des créatures : la théologie naturelle de Raymond Sebond.....	35
---	----

a) L'homme et le monde	38
------------------------------	----

b) Les fondements philosophiques de la “science d'amour”	39
--	----

c) De la science d'amour à la théologie amoureuse.....	46
--	----

2. L'amour pour soi et l'amour pour Dieu	54
--	----

a) Retour aux deux amours : l'impossible dualité.....	54
---	----

b) L'homme divin et l'homme-dieu	56
--	----

c) Amour de soi et amour pour Dieu selon Alfonso de Madrigal	63
--	----

II. L'*AFFECTUS NATURALIS* : RÉAFFIRMATION DES MODÈLES

PARENTAUX.....	71
----------------	----

Introduction. Les deux “affects”	71
--	----

A. Parents et fils.....	78
-------------------------	----

1. Du bien à l'obligation	78
---------------------------------	----

2. La dette des fils : la théorie des trois “biens”.....	80
--	----

a) L'être.....	82
----------------	----

b) Le « <i>mantenimiento</i> »	84
--------------------------------------	----

c) L'éducation	85
----------------------	----

d) La dette est-elle résiliable?.....	87
---------------------------------------	----

3. L'amour des parents	89
------------------------------	----

a) L'unité naturelle de l'amour des parents	89
---	----

b) L'amour en soi. Analogies entre l'amour des parents et le patriotisme.....	91
c) Implications politiques de l' <i> affectus naturalis </i> dans le <i>Breuilquoio</i>	95
B. L'amour dans le régime économique : les conjoints.....	97
1. De l'égalité à l'inégalité.....	97
a) « <i>Amiçicia de igualdad</i> ».....	98
b) « <i>Amiçicia de desigualdad</i> ».....	101
2. Paternité et maternité.....	106
a) Les conceptions médicales.....	107
b) La position du Tostado sur la maternité : le triomphe de l'amour maternel.....	110
III. L'AMOUR POLITIQUE.....	115
A. L'imaginaire féodal.....	118
1. <i>Senior</i> et <i>vassalus</i> : les parentés artificielles.....	118
a) Du service à l'amour.....	118
b) Le modèle de la <i>domus</i>	120
2. Royauté et vassalité : à la recherche du sacré.....	123
a) Du vassal au chevalier.....	123
b) Amour du roi et système social.....	124
c) Le système mis en oeuvre : le Cid.....	126
B. Le projet d'Alphonse X : le naturalisme politique.....	130
1. L'amour politique dans les <i>Partidas</i> : Dieu, le roi, la terre.....	132
a) Le roi.....	134
b) Le peuple.....	137
2. Les conséquences du naturalisme.....	141
a) Politisation des liens de parenté.....	141
b) La double vassalité.....	144
c) Le roi et les "naturels".....	146
C. L'amour politique a-t-il encore un sens à la fin du Moyen Age?.....	147
1. La situation des liens politiques à la fin du Moyen Age.....	147
a) Concrétisation des données nouvelles.....	147
b) Le problème du "pacte" politique.....	148
2. L'amour politique selon les auteurs du xv ^e siècle.....	150
a) Amour et Fortune. Le monarchisme de Diego de Valera.....	151
b) Le bon roi de Sánchez de Arévalo.....	157
Conclusions. La fin de l'amour politique médiéval.....	161

DEUXIÈME PARTIE

AMOUR ET AMITIÉ : ESPACES D'UN COMPROMIS.....	164
---	-----

I. LA VALEUR DE L'AMITIÉ MÉDIÉVALE.....	165
---	-----

A. La représentation littéraire de l'amitié : la tradition didactique.....	165
1. L'amitié spirituelle.....	165
2. De l'amitié spirituelle à l' <i>exemplum</i>	168
3. Les récits didactiques.....	170
4. Substrat théorique de la vision didactique de l'amitié.....	175

B. Une relation normée : les fondements juridiques de l'amitié dans les <i>Partidas</i> d'Alphonse X et le droit médiéval	183
1. L'amitié comme "debdo"	183
2. Analyse de l'amitié.....	186
3. Amitié et sociabilité	189
4. Les formes d'amitié.....	194
5. L'amitié artificielle.....	200
6. Les "amis" selon le droit.....	205
7. Les <i>praecepta</i> de l'amitié	210
C. La synthèse de Don Juan Manuel	219
1. Définition absolue de l'amour:.....	221
2. Les quinze formes d'amitié	223
II. AMIÇIÇIA OU LA DÉCOUVERTE DU MÊME : LE <i>BREUILOQUIO DE AMOR & AMIÇIÇIA</i> D'ALFONSO DE MADRIGAL	237
A. Le nouveau discours sur l'amitié : un cadre institutionnel nouveau	237
1. Le renouveau universitaire.....	237
2. Des destinataires nouveaux.....	243
3. Le <i>Breuilquoio</i> dans son contexte.....	251
B. De l'Autre au Même : l'amitié idéale des vertueux	264
1. <i>Philia</i> et <i>agapè</i>	264
2. Amour et « amiçiçiã ».....	271
a) Le terme « amiçiçiã »	271
b) « Amiçiçiã » et « amaçiõn ».....	275
c) De la morale à l'éthique; de l'éthique au politique	279
3. Du prochain au proche : « semejança » et « igualdad ».....	282
a) L'égalité dans l'amitié.....	282
b) L' <i>alter ego</i>	283
4. Amitié et vertu	288
a) L'amitié honnête	289
b) Théorie de la vertu	289
c) Un modèle de vie passant par l'amitié.....	298
d) La vertu plus forte que la vie, plus forte que la renommée.....	308
C. Règles et préceptes de l'« amiçiçiã ».....	320
1. Une nouvelle conception de la "communication"	320
a) Le concept de communication.....	322
b) Communication et rapports humains	326
c) Communication et "communisme"	328
d) La communication comme amitié "en acte"	333
e) Le choix de l'ami en fonction de la communication.....	339
f) Les "communications" particulières.....	349
2. Les règles des trois formes d'amitié.....	357
III. L'AMITIÉ HUMANISTE DANS LES NOUVEAUX IDÉAUX SOCIAUX	363
A. La figure emblématique du marquis de Santillane	365
1. L'amitié selon le marquis de Santillane	366
2. L'amitié exemplaire : le Marquis et le comte d'Albe	372
a) Le "Prohemio" du <i>Bías contra Fortuna</i>	372

b) L'amitié exemplaire du Marquis et son cousin dans le <i>Diálogo e razonamiento</i>	374
3. La valeur de l'amitié selon Pero Díaz de Toledo	382
a) Le contexte idéologique du <i>Diálogo e razonamiento</i>	382
b) Un retour à l'amour	384
B. La synthèse juridique de Ferrán Núñez	392
1. Ferrán Núñez et son traité	392
2. Une "nouvelle" théorie de l'amitié et sa finalité	395
3. Implications juridiques de l'amitié	400
a) Le rationalisme amoureux	400
b) La hiérarchie des amours	404
c) Amitié et casuistique	408
d) Amour et amitié comme service : Núñez et son maître	412
CONCLUSIONS : l'amour, l'amitié et la femme	417

VOLUME 2

TROISIÈME PARTIE

LES CONFLITS DE L'AMOUR	422
Introduction	423
I. LE NATURALISME : LA PASSION AMOUREUSE SELON LE TOSTADO	429
A. Le point de départ : nature et conservation	429
1. Les antécédents médiévaux	429
a) Naturalisme et "idéologie artienne"	429
b) Le naturalisme dans le <i>Libro de buen amor</i>	433
2. La présence de l'amour dans le <i>Breuioloquio</i>	441
a) Le traité sur l'amour charnel et la structure du <i>Breuioloquio</i>	442
b) Pourquoi l'amour dans le <i>Breuioloquio</i> ?	446
3. L'adaptation des arguments naturalistes : conservation et plaisir amoureux	448
a) Le naturalisme empirique	448
b) Erotisation du discours sur l'amour	450
c) L'« aguijon de delectaçion »	458
B. L'amour humain	462
1. La beauté de la femme et la foudre de l'amour humain	462
a) Amour et beauté	462
b) Le plus haut "lignage" d'amour	468
c) Universalisation de l'amour humain : désir et chasteté	471
2. Les <i>praecepta</i> de l'amour humain	480
a) Le zèle et la jalousie	480
b) L'illicite	483
c) <i>Remedia amoris</i>	486
3. Amour et passion	488
a) Le système des passions	488
b) Analyse de l'amour comme passion : l'amour et l'ordre de la Nature	494
4. Les entrailles d'amour	501

a) L'énigme de l'amour	501
b) Amour de désir et amour de plaisir	505
Conclusion : perspectives ouvertes par la pensée d'Alfonso de Madrigal sur l'amour	509
II. LES FORCES DE L'AMOUR.....	514
A. La question de la liberté : amour, volonté et Fortune	515
1. L'amour tout-puissant	515
a) Dieu et seigneur sur les volontés	515
b) Les emblèmes de Cupidon	519
2. L'amour et la force de la volonté	523
3. Amour et Fortune.....	526
a) Le pouvoir de l'inversion.....	526
b) L'amour et les biens de Fortune	528
c) Amour et fatalité.....	529
B. Savoirs, croyances et superstitions	531
1. Les principes de l'astrologie amoureuse	531
a) La situation de l'astrologie. Méfiances et récupération officielle.....	531
b) Le fonctionnement du déterminisme astral	535
c) L'influence de Vénus : portrait de l'amoureux	537
d) Amour et astrologie selon Alfonso de Madrigal	541
2. Limites de l'influence astrale : déterminisme et libre-arbitre	555
a) Le problème du déterminisme amoureux dans le <i>Libro de buen amor</i>	555
b) La perspective morale et eschatologique	560
c) Déterminisme astral et conception galante de l'amour.....	563
3. Amour et philosophie de l'homme	568
a) L'amour et les complexions de l'homme	568
b) Le système de l'apparence.....	578
4. Science et superstition : la <i>philocaptio</i>	585
a) La magie amoureuse en Espagne à la fin du Moyen Age	585
b) Les principes de la <i>philocaptio</i>	592
c) Attitudes face à la magie amoureuse.....	599
C. Du savoir médical à la sexualité	607
1. Le discours médical sur l'amour	611
a) Du corps à l'âme : la maladie d'amour.....	612
b) Les effets pathologiques de l'amour.....	627
2. De la médecine à l'érotisme : le <i>Speculum al foder</i>	635
a) Sexualité et discours médical	637
b) Le savoir pratique : l'érotisme.....	644
III. DIRE L'AMOUR.....	662
A. Positions idéologiques et tendances psychologiques.....	663
B. L'Art d'aimer.....	666
1. L' <i>ars amatoria</i> d'Ovide	666
a) L'amour comme "art"	667
b) Une stratégie de la séduction.....	668
2. Les <i>artes amandi</i> au Moyen Age	669
a) Pour ou contre Ovide?.....	669

b) Les adaptations hispaniques de l' <i>ars amandi</i>	669
3. L' <i>ars amandi</i> au xv ^e siècle.....	670
a) L' <i>ars amandi</i> dans l'idéologie et la psychologie	670
b) Conséquences de la diffusion de l' <i>ars amandi</i>	672
C. Le problème de l'amour courtois.	673
1. "Cet amour que l'on dit courtois"	673
a) Positions de la critique au sujet de l'amour courtois	673
b) La signification de l'amour courtois.....	674
2. La conception galante de l'amour	675
a) Ethopée du « galán »	675
b) Le badinage de cour	677
c) Le problème de la terminologie.....	679
3. L'amour courtois dans la poésie de <i>chansonnier</i>	680
a) La représentation littéraire de l'amour courtois.....	680
b) La vision de la femme : de l'adoration à la diffamation.....	681
4. Amour courtois et fiction sentimentale.....	682
a) La réaction idéaliste.....	682
b) L'amour impossible	683
Conclusion : la culture de l'amour	687
CONCLUSION GÉNÉRALE	
LA PHILOSOPHIE DE L'AMOUR A L'AUBE DE LA RENAISSANCE	693
BIBLIOGRAPHIE	701
Bibliographie des sources du <i>corpus</i> :.....	701
Bibliographie des sources complémentaires :	703
Bibliographie critique:	708
INDEX	725