

Quelques remarques sur Tertulien et la corporéité de l'âme dans *Providencia de Dios* de Quevedo

Samuel FASQUEL
Université d'Orléans, RÉMÉLICE

Résumé : Le présent article entend contextualiser un passage d'une œuvre tardive de Quevedo, *Providencia de Dios*. Quevedo s'y oppose à une thèse soutenue par Tertullien, selon laquelle l'âme serait dotée d'une sorte de corps. Nous nous employons à comprendre cette corporéité et à interpréter les motifs de la réfutation quevédiennne.

Mots-clés : Quevedo, Tertullien, corporéité de l'âme, Providence

Abstract: This article contextualizes a passage from a late work of Quevedo, *Providencia de Dios*. The author opposes an idea of Tertullian in which he proposed that the soul had its own particular physical form. We will try to understand this corporality and consider the reasons behind Quevedo's rejection of this idea.

Keywords: Quevedo, Tertullian, Corporality of the soul, Providence, Quevedo, Tertuliano, corporeidad del alma, Providencia.

La dernière étape de la vie de Francisco de Quevedo est marquée par une longue période d'emprisonnement à San Marcos de León (décembre 1639-juin 1643), pendant laquelle l'auteur vieillissant s'adonne à une activité essentielle à sa trajectoire vitale depuis le début du siècle : l'écriture¹. Parmi les œuvres datant de cette période figure *Providencia de Dios*, rédigée en 1641-1642 et organisée en deux parties, consacrées respectivement à l'âme et à la Providence. Il s'agissait alors de deux thèmes d'actualité sur lesquels Quevedo a pu disserter en réponse au développement du scepticisme et de l'athéisme, comme l'a démontré Sagrario López Poza dans la récente édition qu'elle a produite de cette œuvre².

Dès les premières pages, Quevedo mentionne divers auteurs ayant écrit sur l'âme et son immortalité. Parmi eux figure Tertullien, auteur d'un *De anima* dont Quevedo citera plusieurs fragments et pour qui il semble professer une véritable admiration. Ainsi, il est possible de retrouver dans diverses œuvres de Quevedo des éloges de cette figure éminente de la chrétienté³, dont l'œuvre naît à Carthage au tournant des deuxième et troisième siècles, et qui va peu à peu se détourner de l'Eglise officielle au profit du mouvement montaniste⁴. S'inspirer de Tertullien revient donc à puiser dans le corpus théologique d'une source faisant autorité mais qu'il convient de manier avec précaution. Quevedo, qui par ailleurs suit Tertullien de près dans plusieurs passages de *Providencia de Dios*, va d'emblée marquer son désaccord⁵ sur un point précis :

Escribió Tertuliano un libro *De anima*, donde su elocuencia centelló más vivas luces, empero mancilladas con algunos errores, y principalmente con afirmar que el alma tiene un género de cuerpo, mal persuadido de un verso de Lucrecio. En nuestros tiempos siguió esta opinión errada el doctísimo poeta y filósofo Torcuato Tasso en el diálogo que intitula *El mensajero*, en boca de su genio, habiéndose cautelado en la dedicatoria con estas palabras: «Permítaseme discurrir como

¹ Voir JAURALDE 1982 et 2004 et MATAS CABALLERO, 2009.

² L'introduction de S. LOPEZ POZA à Quevedo, 2015 examine notamment la datation de l'œuvre, sa structure, son contenu, sa transmission et son interprétation. On trouvera une étude fouillée dans ALONSO VELOSO, 2014. Pour l'insertion de l'œuvre dans son contexte polémique, voir également le récent article de Villanueva, 2014.

³ Voir les résultats des recherches menées par Sagrario LOPEZ POZA, 1992, p. 222-224.

⁴ On trouvera une bonne synthèse de la vie et l'œuvre de Tertullien dans TERTULLIEN, 2001, p. 13-24. Sur Tertullien et le montanisme, voir BRAUN, 1992, 43-55 et les précisions des éditeurs de Tertullien, 1997, quant à la nature de l'évolution de l'auteur vers le montanisme (p. 20-22). Sur la notion de schisme en rapport avec le montanisme de Tertullien, voir les mises en garde de Mattei, 1990.

⁵ «La ambivalencia que suscita en Quevedo este Padre (admira su estilo y agudeza, pero como católico de la Contrarreforma rechaza las opiniones desviadas de la ortodoxia) queda clara en *Providencia* [...]» écrit López Poza, 1992, p. 223, en se fondant sur le passage que nous allons commenter, tiré de Quevedo, 2015, p. 104-105 (voir ses notes 33-35).

filósofo, creyendo como cristiano». Pudiera discurrir mejor como cristiano filósofo, y ennobleciera más su tratado la verdad que Platón, si tomara el consejo de Aristóteles tan repetido: «Amigo Platón, empero la verdad más amiga».

Quevedo affiche donc un désaccord avec Tertullien, coupable d'avoir soutenu que l'âme serait dotée d'une sorte de corps, ce que Quevedo réfute, y voyant une « opinion erronée » qui serait également celle du Tasse. Dans son dialogue intitulé *Le Messenger*, on pouvait ainsi lire cette déclaration formulée par l'esprit auquel l'auteur italien s'adresse :

[...] hai tu a sapere che difficilmente l'anima vostra, pura e semplice e immortale, si potrebbe accompagnare con coteste miste e caduche membra terrene, s'ella co'l mezzo d'un corpo più puro e più lieve e sottile non s'accompagnasse [...]⁶.

La corporéité de l'âme figure bien dans ce dialogue, et la citation du Tasse traduite par Quevedo provient d'une adresse au dédicataire dans laquelle l'auteur italien s'emploie à orienter la lecture de façon à justifier ce qui dans cette œuvre semble provenir des philosophies profanes (« Vostra Altezza dunque il legga come opera d'uomo che scrive come filosofo e crede come cristiano, e come tale vorrei che fosse veduto da gli altri [...] »). Cette philosophie qui inspire le Tasse est le platonisme, comme il le déclare lui-même avant de s'en expliquer : « Egli è scritto secondo la dottrina de'Platonici, la quale in molte cose è diversa da la verità cristiana »⁷. On comprend mieux, dès lors, l'allusion de Quevedo à la fin de notre citation, lorsqu'il considère que Le Tasse eût été bien inspiré s'il avait choisi de préférer la vérité à Platon, comme Aristote le recommande. Dans la suite de *Providencia de Dios*, Quevedo opposera les doctrines d'Aristote et Platon, voyant dans l'une la source de la scolastique et dans l'autre celle des hérésies, la filiation Platon-hérétiques provenant d'ailleurs de Tertullien⁸.

Je souhaite consacrer cette brève étude à la citation quévédienne en revenant sur la thèse défendue par Tertullien et sur sa réception, afin de pouvoir ensuite situer cette déclaration initiale de Quevedo dans *Providencia de Dios*.

Tertullien et la corporéité de l'âme : quelques remarques sur cette thèse et sa réception

Le Carthaginois défend dans son *De anima* la thèse de la corporéité de l'âme en des termes suffisamment explicites pour que Quevedo tienne à s'en démarquer. Ainsi peut-on lire sous la plume de Tertullien que l'âme « est née du souffle de Dieu, immortelle, corporelle, ayant une forme, simple dans sa substance, intelligente par elle-même [...] » (XXII, 2)⁹. Dans les premiers chapitres, Tertullien soutient que si, après la mort, l'âme peut souffrir, c'est nécessairement qu'elle est dotée d'un corps :

L'incorporéité est affranchie de toute espèce de prison, libre de toute peine, étrangère à toute récompense : ce par quoi elle est punie ou récompensée, c'est le corps [...] Par conséquent, si l'âme a éprouvé quelque supplice ou quelque rafraîchissement dans le cachot ou l'hôtellerie des bas lieux de la terre [...], sa corporéité est démontrée (VII, 3-4).

⁶ Tasso, 1959, p. 13 et traduction dans Tasso, 2012, p. 33 : « [...] tu dois savoir que votre âme, pure, simple et immortelle, pourrait difficilement s'accoupler à vos corps, caduques et de nature composée, si elle ne le faisait au moyen d'un corps plus pur, plus léger et plus subtil ». Dans les deux versions, c'est moi qui souligne.

⁷ TASSO, 1959, p. 3-5 ; cette dédicace n'est pas reprise dans Tasso 2012.

⁸ « Permitted la Majestad eterna que por las plumas de los filósofos se deslizasen algunos resplandores de la verdad [...] lo que se reconoce en Aristóteles, cuya doctrina es prólogo admitido de la teología escolástica [...] sirviendo de antídoto a la doctrina de Platón, con la cual, al opuesto, todos los herejes informaron sus errores. Censura es esta del severo juicio de Tertuliano, lib. *De anima*, cap. XXIII: “Doleo bona fide, Platonem omnium haereticorum condimentarium factum” », QUEVEDO, 2015, p. 157.

⁹ Pour ne pas alterner constamment le français, le latin et l'espagnol, je citerai directement la traduction française de Genoude mentionnée en bibliographie, mais je localiserai à partir des subdivisions en chapitres et paragraphes que l'on retrouve chez Waszink et qui est d'usage dans les éditions de Tertullien publiées par les éditions du Cerf.

Dans le cinquième chapitre, l'argumentation de Tertullien part des stoïciens, et notamment de Cléanthe pour qui « les affections des êtres corporels et incorporels [...] ne communiquent pas entre elles. Or, l'âme sympathise avec le corps ». Et cette sympathie est réciproque : l'âme endure les souffrances du corps, qui ressent également celles de l'âme. « L'âme est donc un corps, puisqu'elle participe aux affections corporelles » (V, 5). Chrysippe est ensuite invoqué par Tertullien dans un passage qui est celui que Quevedo incrimine en évoquant l'influence de Lucrèce¹⁰ :

Mais voilà que Chrysippe tend la main à Cléanthe, en établissant qu'il est absolument impossible que les êtres corporels soient abandonnés par les êtres incorporels, parce qu'ils ne sont pas en contact avec eux. De là vient l'adage de Lucrèce : « Rien ne peut toucher ni être touché, à moins que ce ne soit un corps. »¹¹ Or, aussitôt que l'âme abandonne le corps, il meurt. Donc l'âme est un corps, puisqu'elle ne pourrait abandonner le corps si elle n'était pas corporelle (V, 6).

Les souffrances de l'âme dans l'au-delà, sa participation aux affections du corps, et le fait même qu'elle soit en contact avec lui induisent sa corporéité. Pour mieux comprendre ceux de ces arguments qui marquent l'influence du stoïcisme, nous disposons d'une étude lumineuse de Jérôme Alexandre, qui consacre à la corporéité plusieurs pages indispensables à la compréhension des fragments qui ont retenu notre attention. On y lit notamment que cette corporéité de l'âme n'implique nullement sa matérialité, qui supposerait une forme d'inertie :

L'image couramment utilisée, et pas seulement chez les stoïciens, pour conférer à l'âme l'idée de réalité, est celle du *pneuma*. Le mot signifie le souffle, le vent, le déplacement d'air. Il caractérise ainsi la dimension dynamique, très concrètement agissante, de l'âme, en total contraste avec la dimension inerte de la matière¹².

Nous l'avons dit, Quevedo se confronte à une conception de la corporéité affichée explicitement. On pouvait par exemple lire, parmi les textes que nous venons de commenter : « *definimus animam...corporalem* » (f. 254v), « *probata erit corporalitas animae* » (f. 251v)¹³. Quelles réactions ces déclarations de Tertullien pouvaient-elles susciter ? Les témoignages qui suivent montrent que la corporéité de l'âme est perçue comme une opinion erronée que Tertullien a eu tort de défendre.

Ainsi, dans son édition des œuvres de Tertullien, Pamelius offre une liste des thèses de l'auteur qu'il convient de rejeter et que l'éditeur entend réfuter. Pamelius énonce l'affirmation incriminée, la localise dans les écrits de Tertullien, puis disserte sur ce qu'il faut en penser. Parmi ces *Paradoxa Tertulliani cum antidoto Jacobi Pamelii* on peut ainsi lire une longue page dédiée à *de anima corporea*¹⁴. Quant à Francisco Suárez (1548-1617), il écrivait au neuvième chapitre du *De Anima. Liber primus. De substantia, essentia, et informatione animae rationalis* que l'âme est bien spirituelle en dépit de ceux qui, comme Tertullien, la disent corporelle, et même pour certains, mortelle – ce que Tertullien

¹⁰ LOPEZ POZA, 1992, p. 149.

¹¹ BRAUN commente ce passage de Tertullien et précise, sur une remarque de Tibiletti, que « c'est [Sénèque] qui a établi une liaison entre le vers de Lucrèce et la doctrine stoïcienne de la corporéité de l'être. L'influence de Sénèque sur Tertullien est indéniable : il est plusieurs fois cité dans le *De anima*, il y est presque annexé au christianisme par l'expression bien connue que ce traité lui applique (« *saepe noster* ») [...] ». Braun, 1992, p. 102 et n. 26. Voir également Quevedo, 2015, n. 332 et Alexandre, 2001, p. 243, n. 1.

¹² Alexandre, 2001, p. 242 ; sur ce sujet, voir ses pages 241-256 et 335. La conception stoïcienne de la corporéité de l'âme est également examinée par Gourinat, 1996, p. 17-21. Voir notamment p. 18 pour le *pneuma* : « Pour les stoïciens, l'âme est ce qu'ils appellent un *pneuma*. Le terme a été traduit par le latin *spiritus*, qui est à l'origine du mot français *esprit*. Or, par "esprit", nous entendons généralement une substance incorporelle. En fait, le *pneuma* stoïcien correspond plutôt à l'usage que nous faisons du terme dans le mot composé "esprit-de-vin", par lequel nous désignons la partie volatile d'un corps que l'on distille. Les stoïciens disent en effet du *pneuma* de l'âme que c'est une "exhalaison" du sang [...]. Il faut donc se représenter une substance extrêmement volatile, qui ne serait pas plus consistante qu'une fumée, un gaz ou même un souffle ». Fredouille, 1972, p. 350, écrit à propos des chapitres 5-7 du *De anima* : « Pour Tertullien, l'âme possède une sorte de corps particulier. A l'appui de sa thèse, il expose les divers arguments des stoïciens. Dans un second temps, il réfute la théorie platonicienne. Enfin, il énonce les arguments bibliques en faveur de sa thèse ».

¹³ Je cite ici par une édition que Quevedo a pu consulter, celle de Beatus Rhenanus (Paris, 1545). Voir sur ce sujet Quevedo, 2015, n. 299 ainsi que López Poza, 1992, p. 224. Je n'ai pas pu consulter l'édition de Juan Luis de la Cerda (voir Fortuny Previ-Moya del Baño, 2002).

¹⁴ TERTULLIEN, 1598, p. 51-52 (dans le tome initial). Pamelius renvoie ainsi à *De anima*, 5-9, 22, 36, 37. Dans le tome 3 de cette édition, les notes de Pamelius relatives à ces chapitres commencent p. 607. Voir également Tertullien, 1545, f. 303r.

rejetait. Suárez écrit ainsi « contra Tertull. Anaxag. Lucret. Stoicos philosophos, etc, qui senserunt eam esse corpoream ac mortalem »¹⁵. L'opposition à la thèse de la corporéité réapparaît plus tard, dans un texte essentiel pour retracer la réception de Tertullien dans l'Espagne du dix-septième siècle : la préface à l'édition de l'*Apologétique* produite par Pedro Manero. Publié en 1644, ce texte était prêt dès 1642 puisque l'un des paratextes est daté du 12 septembre de cette année. La préface en question occupe 86 pages abondamment annotées dans les marges. Nous ne pouvons ici retenir que les fragments qui évoquent la corporéité. Manero discute par exemple une interprétation donnée à un passage de l'*Apologétique* selon laquelle Tertullien défendrait l'impossibilité pour l'âme séparée du corps de souffrir. Manero s'oppose à cette interprétation du texte qu'il édite, en alléguant deux fragments tirés d'autres œuvres, dont le *De Anima*, avant d'ajouter :

Ni obsta decir que en aquellos libros puso las almas capaces de estas penas porque enseñó que eran corporales; porque de esto ya se infiere que no erró en negar la pena a las almas separadas sino en darles cierta manera de cuerpo sutilísimo, que es otro linaje de error menos torpe, que S. Agustín llama expresamente material.

La corporéité est donc perçue comme une erreur, mais dont la gravité est relativisée. Le commentaire marginal transcrit l'opinion d'Augustin : « Tertul. animam dicit corpoream ; non ideo fuit haereticus »¹⁶. De manière générale, Manero s'emploie à délimiter le champ des erreurs commises par Tertullien et à en définir la nature afin de lever toute ambiguïté quant à sa propre position : les thèses de l'auteur, une fois condamnées par l'Église, ne sauraient trouver grâce aux yeux de son éditeur. Il mentionne ainsi les volumes de Tertullien condamnés par Saint-Jérôme, parmi lesquels on ne retrouve pas le *De anima*. Et, lorsqu'il énumère les thèses erronées, il ajoute :

No digo que no erró en otras cosas Tertuliano, que ya leo sus obras salpicadas con otros materiales errores, sino que la Iglesia no condenó sino estos, como originados de la secta de Montano, ni condenó otros por heréticos la censura del grande Agustino.

Et on lit une fois de plus en marge de cette déclaration que pour Augustin la corporéité ne fait pas de Tertullien un hérétique¹⁷. L'auteur des *Confessions* réapparaît plus loin (p. 63) lorsque Manero veut démontrer que Tertullien est condamnable avant tout pour son adhésion au montanisme. On pourrait résumer la position de l'éditeur sur la corporéité de l'âme en affirmant qu'il y voit une erreur – également relevée par Isidore de Séville, cité en marge¹⁸ –, mais d'une nature qui n'en fait pas une hérésie. Quant au *De anima*, il s'agit pour Manero d'un ouvrage écrit sous l'influence du montanisme et à classer parmi les livres suspects de Tertullien, dont la production est répartie par son éditeur en quatre classes : ouvrages païens, catholiques, suspects, hérétiques¹⁹.

Les différents témoignages que nous venons d'apporter portent à considérer que dissenter sur l'âme à partir du *De anima* de Tertullien implique, à l'époque de Quevedo, de se positionner face à une thèse, la corporéité, considérée comme une erreur, mais pas d'une nature telle qu'elle disqualifie l'ouvrage et son auteur. Quevedo marque d'emblée son opposition à la corporéité ; par la suite il ne fera que la récuser en creux, lorsqu'il soutiendra que l'âme est dénuée de corps.

Cette âme sans corps que le corps envie. L'orthodoxie quévédienne

Revenons à présent au texte de Quevedo et aux passages où il rappelle sa foi en une âme incorporelle. Cette thèse réapparaît alors qu'il entreprend de réfuter l'argumentation de ceux qui prétendent l'âme

¹⁵ SUAREZ, 1732, p. 206. On retrouve à la fin du chapitre des objections à la thèse de la corporéité qui rappellent les arguments à partir desquels Tertullien la défend. L'édition critique de *Providencia de Dios* produite par Sagrario López Poza montre l'importance de Suárez dans Quevedo, 2015. Je n'ai pu consulter le texte de Suárez qu'à travers une édition tardive.

¹⁶ TERTULLIEN, 1644, p. 28 et commentaire D.

¹⁷ *Ibid.*, p. 51-52 et commentaires D et E. Pour l'interprétation de ces passages de Jérôme et Augustin, tenir compte des mises en garde des éditeurs de Tertullien, 1997, p. 18.

¹⁸ TERTULLIEN, 1644, p. 66, commentaire X : «S. Isidoro l. 8 Orig. c. 5. no atribuye a Tertul. otros errores sino estos, que la alma pésima del pecador después de la muerte se vuelve en demonio, y que la alma es cuerpo tenuísimo».

¹⁹ *Ibid.*, p. 47, commentaire K et p. 76.

mortelle. Voilà qui semble bien commode à Quevedo, car défendre la mortalité de l'âme, c'est poser qu'il n'y a pas de châtement après la mort. Dans ces conditions, autant s'adonner librement au vice. Quevedo est convaincu de la mauvaise foi de son interlocuteur fictif, qui prétend croire l'âme mortelle mais manifeste bel et bien, face à un danger imminent, sa peur de la mort, et donc, pour Quevedo, d'un châtement *post mortem* :

¿qué responderás a quien viéndote de miedo de la muerte huir en una pendencia [...] te preguntare que por qué temes la muerte, aborreciendo la inmortalidad ? Responderás que temes la del cuerpo que ves, y que niegas la de la alma²⁰, que no es visible. Por dos causas no la puedes ver: porque *no tiene cuerpo* y porque la aborreces²¹.

Cette incorporéité de l'âme invisible réapparaît par la suite tout aussi explicitement : « No puedo enseñarte tu alma, que ni es visible *ni tiene cuerpo* [...] »²². On comprendra mieux, à partir des fragments suivants, l'enjeu d'une telle insistance. Tertullien prétend que l'âme est corporelle et soutient qu'elle est immortelle. Quevedo s'adresse à ceux qui remettent en cause cette immortalité. Pour lui, la corporéité de l'âme est une thèse erronée dont l'exploitation par des athées s'avèrerait dangereuse : si le corps humain vieillit puis disparaît, comment la corporéité de l'âme pourrait ne pas impliquer sa mortalité ? Quevedo s'oppose à cette déduction strictement intuitive : le temps ravage le corps, n'en déplaît à la coquette ou au vieillard qui tentent d'en masquer les effets. Ces corps qui se fardent, qui veulent s'embellir, nier leur mortalité, prouvent que le corps a des présomptions nourries par un sentiment qui devient un argument : l'envie. Le corps envie l'âme, parce qu'elle est belle, parfaite. Mais si ce corps mortel envie l'âme, c'est bien la preuve qu'il y a une différence de nature qui fait naître cette envie : l'âme est donc nécessairement immortelle et non soumise à la dégradation des corps, donc incorporelle. Poser la corporéité de l'âme peut entrer dans un raisonnement niant son immortalité, déduction aux conséquences vertigineuses qui remet en question l'idée même d'une vie après la mort:

Obligarete ahora que conozcas que *cuando tú pretendes que la alma racional sea cuerpo*, el cuerpo se engríe en presunciones de ser alma [...]
¿Ves la locura de tu cuerpo y aquel entonamiento soberbio que te he referido [...] ? Pues si lo adviertes, no es otra cosa sino una invidia desaprovechadamente competidora de la hermosura, perfecciones, inmortalidad y grandeza de su alma²³.

On retrouvera encore ce thème de l'incorporéité en rapport avec l'âme à travers l'évocation de ses différentes opérations :

Pensamientos y imaginaciones y deseos, y las demás operaciones de la alma racional no constan de materia y forma, que son disposición caduca y mortal y corruptible; como, sin excepción, las cosas que de ellas se componen. Luego son espirituales.
[...]
...no sólo el discurso es espiritual, sino también sus operaciones; porque estas (como dice Aristóteles en el lib. 7, *Ethicorum*, cap. 11) siempre siguen la naturaleza. Y lo que para ti importa más que su autoridad, aunque se la dio la ventaja de su razón, es que *no solamente la inteligencia y discurso son cuerpo ni le tienen*, sino que, a serlo, no pudieran hacer alguna de sus operaciones²⁴.

Un dernier exemple précisera la relation qui unit le corps et l'âme, et fonde l'incorporéité de cette dernière. Quevedo part d'un argument reposant sur l'expérience : un malade ne peut ressentir l'amertume tant son palais est déjà amer. C'est un principe de discernement. Par ailleurs, en droit, un juge trop proche d'une partie doit être récusé. C'est ce que l'on pourrait appeler un principe

²⁰ Quevedo procède ici par ellipse des substantifs précédents : « responderás que temes la [muerte] del cuerpo que ves, y que niegas la [inmortalidad] de la alma ».

²¹ QUEVEDO, 2015, p. 106. Dans ces fragments, c'est moi qui souligne. Voir l'interprétation de ce passage proposée par Martínez, 2000.

²² QUEVEDO, 2015, p. 117. Sur cette invisibilité, voir Fasquel, 2015, p. 231.

²³ QUEVEDO, 2015, p. 126 et 131. Voir également n. 109.

²⁴ QUEVEDO, 2015, p. 143-144. Pour la référence à Aristote, voir note 141. J'interprète « no solamente... son cuerpo ni le tienen » comme « no solamente... no son cuerpo ni le tienen ». On lira un commentaire approfondi de ces pages dans Martínez, 2000.

d'empêchement. L'entendement, une des puissances de l'âme, ne peut donc pas être corporel : ni en vertu du principe de discernement, puisque l'entendement distingue et ressent les douleurs du corps, ni en vertu du principe d'empêchement, car l'entendement, s'il était corporel, ne pourrait juger le corps. Leur relation ne va pas au-delà d'une simple affinité, ou d'une forme d'amitié sans familiarité, propre à marquer une différence de nature entre corps et entendement :

[...] necesario es que nuestro entendimiento, que es árbitro de toda la naturaleza corpórea, *carezca totalmente del impedimento de ser cuerpo.*

[...] si la razón prudente, que es autora de las leyes, da por recusado al juez pariente o deudo del que litiga, o con quien tenga familiar amistad o haya tenido enemistad alguna, ¿cuánto más incapaz sería de la judicatura el entendimiento que no sólo tuviese afecto a una de las partes, sino todos los mismos afectos de todas? Y ¿cuánto más justa sería la recusación en el entendimiento, ser cuerpo para juzgarle, que tener afinidad con él o conversación, y ser de una propia naturaleza, que ser amigos?²⁵

Cette différence de nature entre corps et entendement nous semble également fonder, pour Quevedo, l'incorporéité de l'âme. D'ailleurs, l'amitié qu'il évoque dans le fragment que l'on vient de citer réapparaît lorsque Quevedo fait de l'amitié²⁶ le lien par lequel le corps et l'âme, en dépit de la résurrection, se séparent avec tristesse.

On a en quelque sorte un retournement de l'argument des stoïciens relevé par Tertullien : cette proximité qui unit le corps et l'âme fondait la corporéité de cette dernière, incapable de ressentir les maux du corps sans être corporelle. Au contraire, pour Quevedo, la corporéité supposerait un au-delà de l'amitié avec le corps par lequel l'âme ne pourrait ressentir ses peines, ni les juger.

Le désaccord de Quevedo avec Tertullien, lorsqu'au début de *Providencia de Dios* il s'oppose à la corporéité de l'âme, peut donc s'expliquer à la fois par la réception qu'a suscitée cette thèse et par les arguments qu'elle semble fournir à ceux qui prétendraient que l'âme est mortelle. Les limites inhérentes à cette étude ne nous permettent pas d'examiner plus avant l'influence de Tertullien sur Quevedo dans *Providencia de Dios*. Nous aurions notamment pu revenir sur les citations explicites, pour lesquelles nous disposons par ailleurs des recherches fondamentales de Sagrario López Poza²⁷. Je voudrais terminer en signalant quelques rapprochements possibles, et en pariant que d'autres pourraient être retrouvés. Ainsi, l'évocation de la tour qui, vue de loin, semble ronde (« Ves desde muy lejos una torre o edificio (que perfectamente es cuadrado) redondo, y no puedes decir ni afirmar otra cosa creyendo a los ojos, a quien se le torneó la distancia, donde llegó su fuerza limitada ») rappelle le *De Anima*, XVII, 2 (« on accuse donc la vue de mensonge [...] parce qu'elle affirme qu'une tour carrée de loin est ronde ») et 6 (« pour que la forme de la tour se joue de la vue, il faut comme condition une certaine distance dans une plaine [...] »)²⁸. Peu après, Quevedo transcrit en latin une citation de Tertullien (XVII, 4). Son commentaire, en espagnol, reprend également une phrase de l'auteur du *De Anima*, cette fois sans le préciser : « peligro más en la vergüenza que en la prueba », « denique ut adhuc verecundia magis periclitari quam probatione » (XVII, 6)²⁹. Vers la fin de la première partie, Quevedo suit le *De anima* et renvoie ouvertement à Tertullien (« Hasta aquí Tertuliano... ») ; « yo solamente proseguiré el donaire referido con que empezó, sin apartarme dél en los asuntos ». De fait, lorsqu'il évoque brièvement Simon Mage, Hélène et Carpocrate, c'est vraisemblablement sous l'influence de *De anima*, XXXIV et XXXV³⁰.

²⁵ QUEVEDO, 2015, p. 162-163. Ces propos sur la justice et la récusation du juge sont tenus alors que notre auteur est lui-même enfermé à San Marcos de León (voir Fasquel, 2014).

²⁶ QUEVEDO, 2015, p. 188.

²⁷ Outre ses notes dans Quevedo 2015, voir López Poza, 1992, p. 147-160 et 268-269, pour la présence du *De anima* et du *De patientia* dans *Providencia de Dios*. S. López Poza propose également une précieuse liste des citations de Tertullien dans l'ensemble des œuvres de Quevedo, p. 254-257.

²⁸ QUEVEDO, 2015, p. 116. Mais Quevedo ne suit pas le raisonnement de Tertullien sur cette image qui pourrait également venir d'ailleurs. Voir Braun, 1992, p. 104 ; Alexandre, 2001, p. 304-307 et Fasquel, 2015, p. 231.

²⁹ QUEVEDO, 2015, p. 118.

³⁰ Voir QUEVEDO, 2015, p. 201-202 pour les citations qui précèdent ; pour Simon Mage et Carpocrate, p. 207-209 et n. 325-326 (voir également les notes de Ramos Pasalodos dans Tertullien, 2001, p. 124-129). « Afirmó la reincorporación Carpócrates » pourrait reprendre « reincorporari animas asseveraverit » (XXXV, 1).

Bibliographie

- ALEXANDRE, Jérôme, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.
- ALONSO VELOSO, María José, « Escritura y transmisión de *Providencia de Dios* de Quevedo », *Analecta Malacitana*, XXXVII, 1-2, 2014, p. 39-82.
- BRAUN, René, *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- FASQUEL, Samuel, « Entre plaidoyer et consolation : *La Caída para levantarse* de Quevedo », *e-Spania* [en ligne], 18 | juin 2014, Publié le 01 juin 2014, consulté le 19 octobre 2016. URL : <http://e-spania.revues.org/23528> ; DOI : 10.4000/e-spania.23528
---, « Quevedo et les énigmes de la Providence », dans *Double(s) sens / Doble(s) sentido(s) : Espagne-Amérique Latine / América Latina-España*, éd. C. Pélagé, S. Fasquel et B. Natanson, Orléans, Paradigme, 2015, p. 219-233.
- FORTUNY PREVI, Filomena et MOYA DEL BAÑO, Francisca, « Juan Luis de la Cerda y el *Liber de Pallio* de Tertuliano », dans *Humanismo y pervivencia del mundo clásico*, éd. J. M. Maestre Maestre, L. Charlo Brea, J. P. Barea, III. 2, 2002, p. 929-942.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1972.
- GOURINAT, Jean-Baptiste, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, PUF, 1996.
- JAURALDE POU, Pablo, « Obras de Quevedo en la prisión de San Marcos », *Hispanic Review*, 50-2, 1982, p. 159-171.
---, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 2004.
- LÓPEZ POZA, Sagrario, *Francisco de Quevedo y la literatura patristica*, A Coruña, Universidad, 1992.
- MARTÍNEZ, Maricarmen, « Dualismo metafísico e immortalidad del alma en *Providencia de Dios* de Francisco de Quevedo », *Especulo. Revista de estudios literarios*, 2000, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero16/dualismo.html>, [consulté le 11 novembre 2016].
- MATAS CABALLERO, Juan, « Un paisaje de la literatura carcelaria: San Marcos de León en la obra de Quevedo », *La Perinola*, 13, 2009, p. 281-297.
<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/22177/1/19.%20Matas.pdf> [consulté le 08 novembre 2016]
- MATTEI, Paul, « Le schisme de Tertullien. Essai de mise au point biographique et ecclésiologique », *Autour de Tertullien. Hommage à René Braun*, II, Nice, Faculté des Lettres, 1990, p. 129-149.
- QUEVEDO, Francisco de, *Providencia de Dios (Tratado de la immortalidad del alma y Tratado de la divina Providencia)*, ed. Sagrario López Poza, A Coruña, Sialae, 2015 (disponible en ligne sur <http://www.janusdigital.es/anexo.htm?id=8>).
- SUÁREZ, Francisco, *Theologiae [...] summa seu compendium. Pars prima*, Cologne, Sumptibus fratrum de Tournes, 1732, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000005031&page=1>, [consulté le 26 octobre 2016].

- TASSO, Torquato, *Prose*, ed. Ettore Mazzali, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1959.
- *Le Messenger*, trad. Michel Orcel, Lagrasse, Verdier, 2012.
- TERTULLIEN, *Opera [...]*, ed. Beatus Rhenanus, Paris, chez J. Roigny, 1545.
- *Opera [...]*, ed. J. Pamelius, Paris, Michaellem Sonnum, 1598.
- *Apología de Quinto Septimio Florente Tertuliano [...] contra los gentiles en defensa de los christianos*, trad. Pedro Manero, Saragosse, Diego Dormer, 1644.
- *De l'Âme*, trad. Eugène Antoine de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852, consulté sur http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm [consulté le 12 octobre 2016]
- *De anima*, ed. J. H. Waszink, consulté sur http://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm [consulté le 12 octobre 2016]
- *Le voile des vierges*, ed. Eva Schulz-Flügel, Paul Mattei, Paris, Cerf, 1997.
- *Acerca del alma*, ed. J. Javier Ramos Pasalodos, Madrid, Akal, 2001.
- VILLANUEVA, Jesús, « Quevedo y los ateístas: aproximación al contexto polémico de la *Providencia de Dios* (1642) », *La Perinola*, 18, 2014, p. 215-232.

Notice biographique

Samuel Fasquel est MCF à l'Université d'Orléans depuis 2011 ; ses recherches portent sur l'Espagne du siècle d'or, et avant tout sur l'œuvre de Quevedo. Après un doctorat consacré à la poétique du burlesque (*Quevedo et la poétique du burlesque au XVIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011), il s'est consacré aux œuvres rédigées par Quevedo à la fin de sa vie, notamment *Providencia de Dios*. Il travaille actuellement sur la réception de Tertullien dans l'Espagne du siècle d'or.