

Jean-Paul COUJOU

PHILOSOPHIES DU SIÈCLE D'OR ESPAGNOL

Figures de la pensée
juridique et politique



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2022

www.honorechampion.com

INTRODUCTION

Lorsqu'on considère l'histoire de la pensée politique à partir de deux courants spécifiques du Siècle d'Or espagnol¹, celui de l'École de Salamanque au XVI^e siècle et celui de la seconde scolastique qui en constitue le prolongement, il est traditionnellement nécessaire d'invoquer², pour en rendre raison, l'entrecroisement d'une multiplicité de facteurs : la rénovation de la sphère théologique articulée à l'émergence des valeurs humanistes destinée à répondre aux défis historiques posés par la colonisation et l'évangélisation du Nouveau Monde, la mondialisation progressive des échanges et l'avènement d'une éthique économique³, la reformulation de la question juridique de la souveraineté, du droit de la guerre ou la constitution des principes du droit international. Cette rénovation s'inscrit indubitablement dans un contexte complexe d'intrication de crises : 1^o) politique et social, avec les revendications nationalistes et la recherche d'un équilibre des forces européennes⁴, 2^o) juridique et métaphysique, avec l'interrogation renouvelée sur la loi naturelle, sur la justification de l'obéissance à la loi civile, sur les fins de la raison pratique et le fondement de la justice, 3^o) ecclésiastique, avec le Conciliarisme⁵ et la perte d'autorité des ordres religieux, 4^o) spirituel et religieux, avec la Réforme et le mouvement luthérien et, enfin, 5^o)

¹ La périodisation du Siècle d'Or selon E. R. Curtius, dans *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. par J. Bréjoux, Paris, PUF, 1956, réédition Paris, Presses Pocket, 1991, p. 419, s'étend de 1536 (mort de Garcilaso de la Vega) à 1681, (mort de Calderón) ; ce siècle correspond à un moment intense de création littéraire et artistique.

² J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, B.A.C., 2000. M. A. Pena González, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, B.A.C., 2009.

³ A. del Vigo, *Economía y ética en el siglo XVI*, Madrid, B.A.C., 2006.

⁴ Voir P. Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint*, 2 vol., Paris, S.E.D.E.S., 1973. B. Bennassar, *Un Siècle d'Or espagnol. 1525-1648*, Paris, Robert Laffont, 1982. J. Pérez, *L'Espagne du XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1973. J. Delumeau, *La civilisation de la Renaissance*, Paris, Arthaud, 1984.

⁵ Selon le Conciliarisme, qui désigne un mouvement de pensée multiforme, la *plenitudo potestas* (voir Jean de Paris, 1241 ?-1306, Guillaume Durand, 1270 ?-1334) réside dans l'Église, non en la personne du Pape. Ce courant refuse de reconnaître une souveraineté juridictionnelle au concile général et pose que le pontife suprême n'est ni infaillible, ni à l'abri de toute déposition.

théologique, avec la décadence de la théologie scolastique traditionnelle et les transformations théoriques résultant notamment du thomisme, du scotisme et du nominalisme.

Et si l'on porte, au regard de ces considérations préliminaires, son attention sur la question du droit, de la politique et des savoirs dans l'Europe moderne des XVI^e et XVII^e siècles, une articulation est en mesure d'être établie entre quatre domaines constitutifs du temps des Réformes (comme renouvellements de la compréhension de l'homme et du monde) participant à la structuration de la pensée moderne : la métaphysique, pour la compréhension générale de ce qui est, la théologie, pour la compréhension du lien entre le fini et l'infini, l'anthropologie, pour l'explicitation du mode d'être humain et la politique, pour l'exposition des conditions de la constitution rationnelle d'un être en commun.

En s'affirmant en théorie comme partie consciente et autonome d'un tout en devenir – auquel renvoie la notion d'humanité – l'homme confère au monde une structure et une forme qu'il lui appartient de rendre effectives. Or, cette ouverture au monde – qui se dit comme participation – propre à l'esprit de l'École de Salamanque, est indissociable d'une séparation d'avec le monde – qui s'énonce comme transcendance de l'esprit par rapport à la nature – rappelant au regard de l'histoire que 1^o) la volonté humaine excède les buts qu'elle se propose et que 2^o) le savoir ne peut prétendre à l'achèvement de son contenu. Si l'homme a été appelé à l'existence par son Créateur, par sa raison, il peut attribuer un contenu spirituel à cette existence, en visant désormais son propre achèvement par un prolongement autonome du processus de la Création. Par la culture et le savoir et par l'ordre politique et moral, il est du pouvoir de l'homme de réformer l'homme, c'est-à-dire de s'assigner une forme en refusant d'être réduit à une production de la nature créatrice. En ce sens, le Siècle d'Or illustre l'avènement du devenir-monde d'un type de rationalité combinant, à partir de l'héritage thomiste, un usage théologico-politique de la raison théorique et de la raison pratique.

Ces interrogations et ces orientations s'enracinent de manière emblématique et significative dans l'esprit de l'École de Salamanque au Siècle d'Or espagnol, ainsi que dans les liens qu'elle entretient avec l'humanisme de la Renaissance. Les quatre domaines évoqués sont portés par une ligne directrice. L'homme est la créature qui, par sa nature intellectuelle et sa faculté de juger, peut prétendre être principe et source des valeurs dans l'ordre terrestre ; qu'est-ce qui fait, par conséquent, la valeur de ce qui instaure la valeur ? Comment penser l'homme pour qu'il ne soit pas réduit à la déchéance résultant de la corruption du péché originel ? D'une part, la nature est portée vers le divin par l'action de la raison humaine ; d'autre part, par la culture, représentation et usage créateur de l'homme qui s'y reconnaît

et s’y confronte, la créature manifeste à la fois sa liberté qui est le sceau du divin en elle, et la capacité de son esprit à devenir maître de lui-même pour édifier un monde à sa mesure. La valeur correspond à celle que l’homme libre se confère à lui-même, tout en l’attribuant au monde par son savoir et son action. L’homme se différencie de l’ensemble de la création parce qu’il a été pourvu par le Créateur de l’aptitude à la création. Par conséquent, l’obstacle de la limitation originelle de la créature est intégré et dépassé pour promouvoir une exigence d’universel ouverte à l’avenir et en adéquation avec la finitude, que ce soit dans l’ordre du savoir ou de la pratique. Le monde est ce qui requiert l’interprétation et l’homme, ce qui doit être perfectionné par la culture.

Conformément à cette perspective, ces remarques sur les figures de la pensée juridique et politique au Siècle d’Or espagnol prendront pour champ de réflexion la genèse et l’évolution des concepts fondamentaux du politique (l’état de nature, le droit naturel, la loi naturelle, le pouvoir ...) mis en place par l’École de Salamanque¹ (notamment Vitoria (1483-1546) présenté comme son fondateur, Domingo de Soto (1495-1560), Domingo Bañez (1528-1604), Juan de la Peña (1513-1565) et Fray Luis de León (1527-1591), ainsi que par la seconde scolastique, principalement avec Suárez (1548-1617), dans le prolongement de l’héritage du thomisme et de l’humanisme. En ce sens, les œuvres de Vitoria (ses *Leçons* à l’Université de Salamanque) et de Suárez (*De legibus*, 1612², *Defensio Fidei*, 1613³, interrogeant la fragilité de l’équilibre entre l’autorité ecclésiastique et le pouvoir de la monarchie de droit divin et mettant en place une anthropologie de la pure nature dans laquelle est promue la question de la condition naturelle des hommes) constitueront dans cette recherche, par leur caractère novateur, un domaine de référence exemplaire ; cela se justifie notamment par la diversité des champs de réflexion engagés (théologique, par exemple, avec la question de la nature de la dépendance de la créature par rapport à son Créateur, du fini à l’infini, ecclésiastique avec la question du statut à accorder au pouvoir spirituel, anthropologique avec celle du statut de l’humain, psycho-physiologique avec celle du rapport du corps à l’âme, juridique avec celle de la liaison entre le droit positif et le droit naturel, politique et historique avec le problème de la paix et de la guerre). Ces œuvres interdisent effectivement de présenter la

¹ Voir A. Poncela González (Ed.), *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid, Editorial Verbum, 2015, et C. Flórez Miguel, M. Hernández Marcos, R. Albares Albares (Ed.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2012.

² Suárez, *De legibus, Opera omnia*, (désormais *O. O.*), Paris, éditions Vivès, 1856-1877, volumes 5 et 6.

³ Suárez, *Defensio Fidei. De anglicana secta, O. O.*, volume 24.

métaphysique comme fondamentale dans le système de la connaissance théorique du rapport de l'homme à la nature, comme le confirme à partir de l'héritage thomiste l'articulation subtile effectuée entre la sphère de la raison théorique et de la raison pratique, entre les fins de la connaissance et celles de l'action. En ce sens, il devient nécessaire d'explicitier, à partir de ce moment spécifique de la pensée, en quoi les crises des différentes figures que peut prendre la métaphysique, notamment dans sa confrontation au processus de rénovation de la théologie, constituent des crises assignant une forme et un contenu effectivement nouveaux à la théorie politique en l'ouvrant à la modernité, précisément à partir des notions d'état de nature, de droit naturel, de démocratie originelle ou de droit international, faisant émerger l'humanité à la fois comme créatrice et créée.

Il apparaît que, pour l'École de Salamanque et la seconde scolastique, l'expérience historique du politique renvoie à une connaissance appliquée, celle de l'être humain dans un monde désormais en crise, ainsi que le révèlent la question de la paix européenne, la Réforme, la controverse de Valladolid (1550), la fragilité avérée de l'articulation entre la morale et la politique et la lente décomposition du savoir métaphysique traditionnel¹. Ce contexte historique et théologico-politique est marqué par l'opposition à front renversés de la Réforme et de la Contre-Réforme.

Ainsi, alors que la sagesse humaniste de l'ouvrage *Du libre arbitre* (1524) d'Érasme², invoquait l'existence en l'homme d'une aptitude à l'autonomie relativement à la grâce divine, la conception réformiste luthérienne (Luther, 1483-1546) de la foi récusait toute indépendance en l'homme, conformément aux thèses de sa diatribe, *Du serf arbitre* (1525)³ posant le règne impérieux de la loi éternelle de Dieu. Luther, en abordant le problème politique, le traite sous la perspective de la relation entre l'Église et l'État, en posant Dieu comme principe unique, en fonction duquel il est possible d'évaluer le degré de justice des actions humaines. Non seulement, il en résulte que l'autorité politique est instituée de Dieu, mais une telle puissance d'origine divine est également identifiable à une mission divine. Tout jugement sur le droit supposera une référence à Dieu. En 1517, Luther, dans ses *Quatre-vingt-quinze thèses*, objets de disputes universitaires, entama une série de controverses contre les prétentions de Rome⁴. La remise en cause du pouvoir

¹ S. Orrego Sánchez, *La actualidad del ser en la "primera Escuela" de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, EUNSA, 2004.

² Érasme, *Le libre arbitre*, Paris, Robert Laffont, 1992, édition établie par C. Blum, A. Godin, J.-C. Margolin et D. Ménager. Voir M Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998, (1^{ère} édition 1937).

³ M. Luther, *Du serf arbitre*, Paris, Gallimard, 2001, traduction par G. Lagarrigue.

⁴ Le 31 octobre 1517, les célèbres 95 thèses sur l'indulgence.

juridictionnel de l'Église qui en a découlé, tant au for interne qu'au for externe, est le point de départ d'une rupture au cœur de la chrétienté d'Occident ; cette fracture trouvera son aboutissement dans la redéfinition des fonctions respectives de l'effort humain et de la grâce divine dans l'accomplissement du salut.

Le refus opposé par Luther au compromis érasmien destiné à reconnaître une fonction modeste à la liberté de la volonté humaine dans l'accès au salut et dans la réponse à l'incitation de la grâce divine, traduit sa conformité à la thèse augustinienne sur le péché originel et sa représentation eschatologique d'une humanité déchirée jusqu'au jour du jugement en deux communautés. Et parce qu'il n'existe pas de royaume mitoyen pour Luther, l'histoire humaine n'est que l'histoire de leur perpétuel conflit. Les conséquences de cette orientation théologique sont également politiques et juridiques dans une perspective qui reste celle du déchirement, car la justice de Dieu, telle qu'elle est manifestée par l'Évangile, n'est pas seulement une justice punitive, mais elle peut apparaître comme le don sauveur que Dieu fait à ses élus. Du point de vue de son anthropologie théologique, Luther établit outre la distinction entre deux ordres et le fait que les chrétiens véritables ne doivent pas être soumis au gouvernement du glaive temporel, la distinction en l'homme de deux natures distinctes. En effet, l'homme est corrélativement juste et pécheur. Si, par la foi, le chrétien apparaît juste aux yeux de Dieu et s'il devient par là même un homme nouveau, il appartient ainsi au royaume spirituel qui a trait à la relation directe entre l'homme et Dieu. Cependant, historiquement et politiquement, aucun homme n'est purement et simplement assimilable à une personne spirituelle. En tant que créature naturelle soumise aux besoins et aux inclinations, il ne peut échapper aux lois ordonnant le monde naturel. Cela signifie également, comme le rappellent le droit et la justice des hommes, que chaque individu, en tant que personne, entretient des relations avec les autres en restant marqué par l'influence du péché originel. Tout être humain, selon cette perspective anthropo-théologique, fait partie du royaume spirituel, et il est également inféodé au royaume temporel établi par Dieu qui englobe la sphère de la société humaine, comme celle de la nature ; ce royaume vise à instaurer une forme de justice propice à la concorde entre les hommes. Il convient d'insister sur le fait que la justice temporelle n'est pas identifiable dans son essence et sa finalité à la justice salvatrice propre à l'Évangile qui fait que les hommes deviennent justes relativement à Dieu ; cela suppose la médiation nécessaire de la foi. La justice civile est qualifiée d'externe précisément parce qu'elle n'a trait qu'aux actions extérieures des hommes. Elle vient à l'esprit humain par la raison et par la loi naturelle immanente au cœur des êtres humains ; cette même loi naturelle fonde la justice extérieure de l'ordre temporel. Luther assigne à la loi une double

fonction : politique et accusatrice, c'est-à-dire impliquant un châtement proportionnel au mal commis. Il appartient à la première de préserver un ordre, en prévenant par le glaive le mal engendré du fait de la transgression et, à la seconde, de rappeler que toute tentative pour justifier la conduite humaine demeure inutile après la Chute. Il est néanmoins inutile de se référer à une troisième fonction d'ordre didactique destinée à révéler aux chrétiens le contenu de l'obéissance morale, ce qui aurait pour conséquence, selon Luther, d'affaiblir l'opposition entre la loi et l'Évangile, ce dernier renvoyant à l'enseignement moral des Écritures et à ses commandements. Deux rapports possibles à la loi dans le mouvement de la Réforme apparaissent si l'on confronte la perspective de Luther à celle de Calvin¹. Pour le premier, la loi ne fait que confirmer la déchéance de l'homme marqué par la démesure de son orgueil, alors que pour le second, elle a pour fonction directrice de montrer le chemin de l'obéissance à Dieu et les moyens pour y persévérer². Cela signifie pour Calvin qu'il faut penser la loi selon une triple perspective : 1°) théologique par rapport à la sainteté divine à laquelle nous confronte la loi en nous obligeant à prendre acte de notre statut de créature finie. 2°) Politique, puisque la loi est indissociable de la position du caractère sociable de l'homme. 3°) Éthique, car la loi par la dimension de responsabilité qui lui est liée, exprime en filigrane l'espoir de salut porté par l'Évangile. Cette triple orientation impliquant une interaction entre le théologique, l'éthique et le politique contribue à modifier la représentation du monde humain. Ainsi qu'il est possible de le révéler en considérant le travail, la recherche de l'équité et de la justice sociale, l'amour du prochain et la compassion, l'homme est celui qui persévère dans son être sans excéder pour autant les limites de sa dimension humaine ; en déployant ses possibles par la connaissance et l'action (ce qui n'est pas sans conséquences sur la compréhension de la vie économique), il rend hommage au divin sous la forme et les limites propres à l'humain.

Ces limites renvoient d'abord pour Luther à la crise de la valeur de la raison qui, d'après l'héritage scolastique, prétend juger de tout et s'ériger en norme ultime. La raison est menacée par la démesure de l'orgueil et doit prendre modèle sur l'humilité de la foi. Il en découle également le risque pour l'homme de s'enorgueillir devant Dieu de ses actions. Il est donc impératif pour Luther de séparer l'ordre de la foi et l'ordre des œuvres, la sphère de la loi et de l'éthique et celle des Évangiles ; les actes conformes à la loi engendrent l'hypocrisie, font obstacle à la spontanéité éthique et

¹ J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence, Éditions Kerygma/Excelsis, 2009, mise en français moderne par M. de Védrines & P. Wells.

² *Ibid.*, Ch. XX, *Le gouvernement civil*, p. 1399-1431.

placent l'homme sous la coercition de la loi au préjudice de sa liberté. Les œuvres et les actes moraux revêtent une signification théologique : ils sont orientés vers le prochain puisqu'il ne s'agit pas tant de donner satisfaction à Dieu que de servir les hommes et de rendre possible la communauté humaine. Telle est, ramenée à ses limites du fait de l'exigence d'humilité, la finalité de la morale et de la justice.

La conception de la justice développée par Luther implique le rejet de tout pouvoir juridictionnel pouvant être accordé à l'Église ; cette dernière constitue en fait une communauté des fidèles chrétiens car le pouvoir des représentants de l'Église se réduit à un pouvoir de persuasion non de contrainte ; il leur appartient de transmettre l'autorité de la parole de Dieu qui s'adresse au cœur des hommes. Il en résulte, dans un deuxième temps, la reconnaissance du rôle politique accordé aux gouvernants temporels. Ces derniers possèdent le monopole de la puissance coercitive, à savoir le respect du droit par le glaive, manifestation indirecte de l'exercice divin du gouvernement temporel, donc expressions de la volonté et du commandement de Dieu. Le fondement de l'obéissance à la justice et aux lois résulte aussi bien de la crainte que du for interne. Cette théologie politique présente par conséquent le gouvernement temporel comme un antidote à la dénaturation de l'homme et au péché originel, un moyen d'origine divine permettant de se soustraire à la décomposition sociale et de préserver la paix extérieure. En fin de compte, les tyrans eux-mêmes peuvent être identifiés aux instruments de la colère divine. La collaboration des chrétiens à une cité mauvaise pose inévitablement le problème de l'obéissance. S'il est effectivement du devoir religieux du chrétien de désobéir au tyran qui ordonne d'accomplir le mal, il est également de son devoir religieux d'endurer les conséquences d'une telle désobéissance. Théologiquement et politiquement, une telle soumission ne fait que confirmer pour Luther un donné anthropologique, à savoir que les chrétiens ne peuvent faire l'économie du joug de la loi afin d'imposer des limites, dans leur rapport à autrui, aux débordements de leur propre concupiscence¹.

Luther, en accord sur ce point avec l'héritage augustinien, perçoit le chrétien que Dieu amène à vivre dans une société mauvaise pendant la durée de l'épreuve terrestre comme contraint d'habiter le monde pour Dieu ; cela

¹ Voir à ce titre l'influence de saint Augustin sur Luther, *La cité de Dieu*, XIX, 21, Paris, Seuil, 1994, traduction de L. Moreau revue par J.-C. Eslin, volume 3, p. 133 : « Ainsi donc, où il n'y a pas véritable justice, il ne peut y avoir association d'hommes sous un droit consenti. (...) Quelle est donc cette justice de l'homme qui dérobe l'homme même au vrai Dieu pour l'asservir aux esprits impurs ? (...) Et l'homme qui se soustrait lui-même à la puissance de Dieu, son créateur, pour se faire esclave des esprits de malice, est-il juste ? » Et p. 134 : « Aussi, quand l'homme ne sert pas Dieu, quelle justice peut être dans l'homme ? »

implique de supporter les institutions dans lesquelles il a été jeté par la Providence. Du point de vue de sa théologie politique, il faut dire que l'univers dans son intégralité appartient à Dieu qui le répartit comme il l'entend. Dans cette perspective, la condition de possibilité de toute légitimité, de tout droit authentique ne peut être réalisée en un lieu où ne règne pas la véritable justice qui est issue de la foi. La gouvernance terrestre est par conséquent étrangère au salut qui dépend exclusivement de la grâce divine ; sa fonction est réduite à la conduite civile des nations qui est, à elle seule, le fondement du droit naturel.

Au regard de ce contexte et de cet héritage, la figure divine défendue par Vitoria dans ses *Leçons*¹ et ses *Commentaires*², se démarque de manière nette de celle de la Réforme luthérienne ; si Dieu constitue l'unique et ultime fondement de l'être et de la valeur, de la connaissance et de l'action, il se présente également comme un Dieu d'amour irréductible à la manifestation d'une puissance arbitraire. Luther centre sa conception théologico-politique sur l'arbitre de Dieu et la dénaturation de l'homme, en procédant corrélativement à la négation du droit naturel ; il en conclut précisément que seul le souverain représentant de Dieu est l'unique instance permettant d'invoquer un droit des peuples dont il est le dépositaire. Inversement, pour Vitoria, il s'agit de récuser la théorie visant à conférer à l'État une suprématie absolue pour exposer la possibilité d'un droit naturel adéquat à la loi éternelle divine et accessible à la connaissance humaine par la raison. Le droit naturel qui ne se trouve précisément qu'en l'homme, va permettre à Vitoria de déterminer les limites indépassables au droit divin des monarques, et l'impossibilité pour ce dernier d'invoquer un droit à se soustraire au droit.

Ainsi qu'il est aisément constatable, la pensée de Vitoria se constitue à un moment décisif de l'histoire européenne avec la conquête de l'Amérique et la question du statut des Indiens, où s'affrontent les thèses centrales évoquées concernant les points de vue ecclésiologique, théologique, politique et culturel, impliquant des réponses et des solutions pratiques et juridiques dépassant l'héritage médiéval et son questionnement. Si l'on considère la sphère ecclésiastique, la réforme protestante a fissuré l'unité de l'Église et reformulé la relation de l'homme à Dieu ; quant à la sphère théologique, elle

¹ Voir T. Urdanoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960. Et *Relecciones jurídicas y teológicas*, dir. A. O. Fernández-Lago, Salamanca, Editorial San Esteban, Biblioteca de Teólogos Españoles, 2017, 2 vol.

² Vitoria, *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia, 6 vol., Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1932-1952.

est remodelée par les apports de l'humanisme et des courants philosophiques comme le nominalisme permettant de repenser le statut ontologique de l'individualité ; cette mutation induit une crise de la théologie scolastique traditionnelle.

En ce qui concerne le champ politique, l'émergence de l'État moderne et le processus de sécularisation qui s'y rattache – ainsi la séparation revendiquée du pouvoir civil et ecclésiastique – contribue à une reformulation des perspectives de la vie communautaire. Quatre impératifs politiques s'imposent à partir de là : 1°) la question du fondement de la légitimité des titres de propriété par rapport au Nouveau Monde, indissociable de la recherche d'une reformulation de la guerre juste. 2°) La question du juste prix résultant de l'afflux des métaux précieux et de la complexification des échanges qui déséquilibrent l'économie espagnole. 3°) L'interrogation sur la relation problématique entre l'obéissance et la désobéissance civile, sur le consentement à la loi, face aux représentations et aux pratiques politiques autoritaires et théocratiques. 4°) L'ouverture à un questionnement approfondi sur le droit international à partir notamment de la liberté de navigation sur les mers¹.

Historiquement, les États sont confrontés aux guerres interminables entre les souverains chrétiens, notamment entre François I^{er} et Charles Quint², à la colonisation des Amériques et aux bouleversements économiques et humains qu'elle implique, ainsi qu'à la menace expansionniste de l'empire Turc. L'urgence du présent s'impose comme un problème politique à résoudre pratiquement, signifiant, par là même, pour l'État, la nécessité de se fonder et de se conserver et, pour la liberté civile, clé de la grandeur, d'être acquise et garantie. En ce sens, dans tout État, la loi doit instaurer une existence politique viable ou établir un espace social relativement pacifié du fait même d'une division sociale qu'elle reconnaît, tout en écartant les effets destructeurs de la vie en commun. Gouvernants et gouvernés sont renvoyés réciproquement l'un à l'autre par la loi, à condition qu'elle soit juste et adéquatement promulguée, et non inscrite dans une logique de la confrontation permanente. En ce sens, la loi doit précisément avoir pour finalité l'organisation des différences et non l'exaspération des antagonismes. C'est autour d'elle que se noue la relation sociale par delà les divisions frontales ; cela implique pour le pouvoir politique, du fait du manque d'homogénéité de la société, d'avoir pour fonction la mise en place d'une unité davantage

¹ F. Vásquez de Menchaca, *Controversarium illustrium aliarumque usu frequentium libri III*, Venetiis, 1564.

² Voir P. Chaunu, *L'Espagne de Charles Quint*, (*Op. cit.*). (L'empereur Charles V a régné de 1517 à 1558). Et également : *Séville et l'Atlantique* (1504-1650), Paris, SEVPEN, 1959, 12 volumes.

intentionnelle qu'effective, à savoir celle que donne le consentement de tous à la loi, ce qui ne peut se faire sans la médiation de la justice.

La division sociale constitue l'origine et la raison d'être du pouvoir politique qui apparaît, selon cette perspective, en tant que point de fuite instaurant la possibilité pour les éléments antagonistes de faire lien, sans impliquer pour autant une identification en un tout homogène, ni une vie dans la tension et le conflit permanent, ce qui ne ferait que traduire, en fin de compte, l'échec du pouvoir. Ce sera à partir de ce constat, pour Vitoria, que l'on pourra dire que le pouvoir politique, la force de la loi, le droit et la justice, permettront au souverain de diriger l'État vers sa fin, de préserver son unité, afin de créer les conditions d'accomplissement du bonheur des citoyens¹, identifiable à la figure du bien commun. Ces conditions seront effectivement pour Vitoria juridico-politiques ; elles doivent garantir que l'exercice du pouvoir n'est pas celui d'un seul ou d'un groupe invoquant le motif de l'intérêt supérieur de l'État afin de satisfaire des intérêts privés. Elles s'inscrivent également dans un processus de rationalisation contribuant à la constitution raisonnable de l'État, c'est-à-dire à l'exposition de ses possibilités et de ses limites, et concerneront, par là même, la question de la maîtrise des ressources de l'État. Enfin, l'ordre culturel lié à ces différents domaines est celui de l'humanisme qui, dans la perspective anthropologique qu'il promet, renouvelle la conception théologique traditionnelle du rapport de l'homme à la société. Cela s'effectue notamment par l'exaltation de la dignité de la nature humaine (que l'on retrouve chez Vitoria avec l'affirmation de la dignité de la personne humaine comme entité créée à l'image de Dieu et dotée de droits inaliénables) ayant pour objectif le perfectionnement de l'homme dans son humanité, ce qui suppose un développement spirituel libre, difficilement conciliable avec l'idée d'une restriction. La possibilité de cette perfectibilité éthique et spirituelle de la nature humaine léguée par la culture humaniste, sera illustrée historiquement et politiquement par Vitoria au moyen de l'institution d'un droit international, marque du devenir juridique de l'humanité.

La dignité de l'homme s'explique également pour Vitoria, conformément à l'héritage humaniste², par sa nature intellectuelle, ce qui revient à reconnaître que l'acte de philosopher est le propre de l'homme. En ce sens,

¹ Vitoria, *Leçon sur le pouvoir politique*, Paris, Vrin, 1980, Traduction par M. Barbier, III, 1, n. 10, p. 54-55.

² Voir, par exemple, Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre. Una lectura del diálogo de Pérez de Oliva*, J. Ángel García Cuadrado, Pamplona, Cuadernos de Pensamiento Español, Universidad de Navarra, 2007. Et *Discours sur la dignité de l'homme* in Jean Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1995, Traduction par O. Boulnois & G. Tognon.

l'homme a le devoir de s'élever à la conscience de soi par la philosophie ; c'est par cela que se manifeste sa dignité ontologique. Il ne s'agit d'ailleurs pas, selon cette optique, d'élaborer l'opposition entre l'*humanitas* et l'*homo* en fonction de l'écart entre nature et culture. Un tel écart est indissociable de la conception de l'homme dans sa nature comme un animal, c'est-à-dire un vivant parmi d'autres dans le cosmos, son *humanitas* n'étant en lui qu'en sommeil, alors que l'homme façonné par la culture exprime en acte cette même *humanitas*. Il convient précisément pour Vitoria de refuser une telle thèse en montrant que la finalité éthique de la pensée – dont la recherche de la justice est une manifestation – correspond à ce qui confère à l'*humanitas* sa pleine signification. Le *Commentaire* sur la justice¹ révèle, par exemple, en ce sens, que l'exercice de la pensée est orientation vers ce qu'il y a de meilleur et s'affirme d'emblée comme une éthique. Le questionnement sur la justice constitue l'une des voies dans l'accomplissement de l'humanité selon sa dimension éthique ; il représente au-delà d'une fin de la société humaine un acte de pensée par lequel l'homme se sauve lui-même en préservant la part de divin qui est en lui. En recherchant la justice, l'homme affirme qu'il a un rôle à jouer dans le monde, il se détache du donné de la nature pour participer par sa pratique à l'ordre divin. Il est donc capable de connaître et d'exprimer par la pensée le fondement éthique de l'ordre humain qui fait écho au principe directeur de la loi éternelle. D'une part, l'homme synthétise le monde dans son intellect et contribue à la promotion de la dignité de la pensée humaine ; d'autre part, cette contemplation du monde comme produit de la création divine implique que l'homme affirme la valeur de ce dernier par sa pratique, précisément ici de la justice qui participe de l'union de l'humain à Dieu. Ainsi, si la dignité de l'homme est indissociable de la recherche de la justice, elle a pour source l'unité du monde créée par Dieu ; la finalité de l'intellect humain consiste à s'y élever et, par la recherche de la justice, l'homme essaie plus ou moins obscurément de rendre à l'intellect pratique son identité avec l'unité divine ; la justice participe à l'intelligence pratique de l'être dans son union avec l'ordre de la création. En ce sens, la justice s'avère indissociable de la théologie morale dès lors que cette dernière puisera son fondement anthropologique dans le postulat d'une identité foncière de l'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Avec la justice, la béatitude de l'homme apparaît comme consistant dans l'acte par lequel non seulement il affirme sa puissance intellectuelle par rapport à la dérive des passions, mais également par lequel il tend vers son origine et réaffirme sa dignité.

¹ J.-P. Coujou, *Vitoria. Le fondement éthique de la justice* avec une traduction des *Commentaires sur la Secunda Secundae* (Q. 57-61) Paris, Dalloz, 2014.