

FONDEMENT ONTO-ÉTHIQUE DE LA PERSONNE CHEZ FRANCISCO DE VITORIA

FRANCISCO DE VITORIA'S ONTO-ETHICAL FOUNDATION OF THE PERSON

JEAN-PAUL COUJOU

Docteur (Paris I) Habilitation à diriger des recherches (Paris IV)
IHEM, Université des Baléares
Membre de l'Institut Michel Villey, Paris
Professeur honoraire à l'université catholique de Toulouse
Professeur honoraire CPGE, Toulouse
Toulouse/France
jp.coujou@wanadoo.fr
ORCID : 0000-0003-4203-2652

Recibido: 25/11/2024
Revisado: 23/12/2024
Aceptado: 06/02/2025

Résumé: À la source du droit quel qu'il soit, il y a pour Vitoria la dignité de l'homme en tant qu'être rationnel et libre, capable de réflexion critique sur ses pensées et ses actes, donc un sujet moral responsable qui se dit comme personne. L'humanité de l'homme réside dans le fait pour l'homme de se constituer en tant que personne morale et sujet apte au droit et au devoir par sa rationalité, étant donné que par l'usage de sa faculté rationnelle et, par conséquent, de sa liberté, il possède une maîtrise sur ses propres actes et il s'affirme, en fin de compte, comme maître de choisir librement sa destinée et d'user des choses et des créatures inférieures pour l'accomplissement de ses propres fins. L'aptitude à la rationalité et la volonté libre en tant qu'activités spécifiques de l'âme spirituelle structurent la conscience humaine dans son intériorité d'être existant, responsable et autonome. Elles sont la racine et le fondement de la personne morale de l'homme car elles fondent pour lui la possibilité d'être son propre maître ou d'avoir des droits.

Mots clé: Anthropologie, droit naturel, humanité, morale, personne, substance.

Abstract: For Vitoria, the source of any right is man's dignity as a rational and free being, capable of critical reflection on his thoughts and actions, and therefore a responsible moral subject who sees himself as a person. Man's humanity lies in the fact that he constitutes himself as a moral person and a subject capable of right and duty through his rationality, since through the use of his rational faculty and, consequently, of his freedom, he possesses mastery over

his own acts and ultimately asserts himself as master of freely choosing his destiny and of using things and inferior creatures for the accomplishment of his own ends. The capacity for rationality and the free will as specific activities of the spiritual soul structure human consciousness in its interiority as an existing, responsible and autonomous being. They are the root and foundation of man's moral personhood, for they are the basis of his ability to be his own master or to have rights.

Keywords: Anthropology, humanity, natural law, moral law, person, substance.

La notion de personne présente l'opportunité d'examiner dans l'œuvre de Francisco de Vitoria une liaison quelque peu passée sous silence entre l'ontologie et l'éthique qui n'est pas sans conséquences dans l'ordre juridique et politique. Elle est en effet au cœur d'une compréhension de l'humain qui n'est susceptible de répondre à sa propre humanité qu'universellement.

Ainsi que le rappelait Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique*¹, la définition de la personne proposée par Boèce dans ses *Traité théologiques*², même si elle ouvre la voie à une articulation pertinente entre le particulier et l'universel, n'en comporte pas moins un certain nombre d'ambiguïtés que Vitoria se donnera précisément pour objectif de dépasser dans une perspective où s'entremêlent à la fois les exigences anthropologiques, morales et juridiques. En effet, selon le point de départ de l'argumentation de Boèce, le problème est de savoir quelles sont les natures auxquelles il convient d'accorder ou de refuser le vocable de personne. Extérieurement à la nature, il ne peut y avoir de personne et tout est divisé en substances et en accidents. Or, il est impossible de fonder la personne dans les accidents soumis à la contingence et à la variabilité.

Dès lors, la personne ne pourra trouver son assise que dans la substance et très exactement dans la substance rationnelle qui renvoie à une substance en tant que nature reposant dans les substances individuelles. Il est possible de dire à partir de là qu'il y a une personne de l'homme, comme cela est dit du Créateur. Et les substances sont soit universelles, soit particulières. Les premières sont prédiquées des singulières alors que les particulières ne sont prédiquées d'aucune autre. Quant à la personne, elle n'est pas en mesure de se dire dans les substances universelles, mais seulement dans les substances individuelles car il n'y a évidemment aucune personne de l'homme en général, et c'est pourquoi on n'attribue le nom de personne qu'à des individus singuliers. Et si la personne n'existe que dans les substances et précisément celles qui sont rationnelles, cela revient à dire, ainsi que l'explicitera Thomas d'Aquin, qu'une personne est un individu doué de raison. Et si la personne est un individu, elle l'excède par son être même car elle possède

1 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet, 4 volumes, Paris, Cerf, 1984–1986, Ia, Q. 29, art. 1.

2 BOÈCE, *Traité théologiques*, GF Flammarion, Paris, 2000, traduction A. Tisserand.

une dignité qui réside dans ce qu'il y a de plus éminent en elle, à savoir la raison. Telle est l'origine de la définition donnée par Boèce de la personne : « une substance individuelle de nature rationnelle. »³ C'est précisément la reconnaissance de la réalité de l'individuel qui assure la condition de possibilité de la reconnaissance de la valeur éminente de la personne dans un monde qui est pensé comme celui de la création divine et signifiant que Dieu a fait être la créature pour qu'elle participe à une vie de sagesse résidant dans la contemplation de sa perfection et de la beauté de ses œuvres.

Une ambiguïté n'en subsiste pas moins puisque, ainsi que le mentionne Boèce⁴, le terme de personne - *persona* en latin - désignait le masque représentant dans les comédies et les tragédies les protagonistes d'une action. Le masque révèle et dissimule à la fois, il est la présentification d'une absence car derrière la représentation du personnage, il y a le visage de l'acteur dont la physionomie reste occultée afin de faire prévaloir les traits caractéristiques de son rôle. Mais ce masque, également, selon l'analyse étymologique contestée qu'en propose Boèce, servait de porte-voix aux acteurs de théâtre, d'amplification du son par sa structure concave. De la compréhension ontologique du terme par les Grecs, beaucoup plus parlante pour Boèce, « subsistance individuelle de nature rationnelle »⁵, rappelant que si les essences peuvent exister dans les universels, il faut néanmoins reconnaître que c'est dans les particuliers seuls qu'elles existent comme substances, les latins, du fait de la pauvreté de leur vocabulaire philosophique n'auraient retenu que la dimension théâtrale.

On remarquera que Vitoria, conformément à l'héritage du droit romain, a conféré au terme de personne la signification d'une capacité à être le sujet de droits et de devoirs légaux et, par conséquent, d'une aptitude à participer à l'existence juridique et éthique d'une communauté. Or, selon le droit romain, afin qu'un individu puisse prétendre à part entière à un statut de personnalité, il doit réunir trois éléments correspondant à ce qui constitue le *caput*, c'est-à-dire l'aptitude à être sujet de droits et de devoirs⁶. Il doit être libre et non esclave, être un citoyen et être un chef de famille. La réunion de ces trois conditions (*status libertatis*, *status civilis*, *status familiae*) fonde le mode d'être spécifique qui est celui de la personnalité ; la perte de l'une d'entre elles rend ineffective cette même personnalité. Vitoria prend également en charge la compréhension thomiste de la personne, ce terme désignant une classe définie de substances individuelles se différenciant des autres par leur aptitude à maîtriser leurs actes, à être les maîtres de leur propre pratique. Il en résulte qu'une telle maîtrise signifie pour de telles substances qu'elles sortent du cadre d'une interaction subie pour

3 *Ibid.*, 75.

4 *Ibid.*, 77.

5 *Ibid.*

6 GIRARD, P.F., *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Dalloz, 2003 (8ème édition ; 1ère 1923), Livre II, 101-102.

devenir causes des actes particuliers en mesure de leur être imputés. Les conséquences sont par conséquent ontologiques et éthiques : il n'y a rien de supérieur à la personne dans l'ensemble de la nature⁷. Et chaque homme est une personne selon un processus d'universalisation où chacun est en mesure de faire valoir sa propre humanité. En tant que substance, l'homme constitue un fond ontologique distinct qui doit son être à son acte spécifique d'exister. Et par sa dimension rationnelle, la personne représente une substance à l'origine de sa pratique et principe de ses propres déterminations. Ce qui participe à l'humanité en chaque homme repose par conséquent sur son acte d'exister qui est au fondement de son statut privilégié par rapport à tout ce qui existe dans la nature, d'être un étant rationnel et une personne. Dès lors, l'ordre de la connaissance, de la volonté et de l'action émerge de l'acte par lequel l'homme est ce qu'il est.

L'enjeu qui en résulte pour Vitoria, à partir de cet héritage, et sur lequel il mettra l'accent, est juridique et éthique. En effet, à partir de la reconnaissance du statut ontologique spécifique de la personne, est élaborée une compréhension de l'ordre pratique. L'acte moral est nécessairement rapporté à ce qui nous constitue comme personne afin d'explicitier ce qui relève de l'ordre du bien ou du mal. La morale est indissociable de ce qui a trait au statut ontologique de la personne et de la position de cette dernière comme apte à être législatrice, source de droits et de devoirs, et responsable de ce qui a été déterminé comme bien et mal. Ainsi, la loi établie par la personne promulgue, applique et châtie en fonction des impératifs de la raison. Et cette dernière ne dépendant que d'elle-même et étant pour elle-même son propre principe, n'en demeure pas moins assujettie aux conditions matérielles de son exercice. La personne en tant qu'agent moral doit être obligée en conscience par la loi, règle de l'agir moral. Pour ce faire, il lui appartient d'être référée à ce qui ne dépend pas d'elle, le droit naturel et la loi naturelle. En ce sens, l'autonomie de la personne n'est concevable qu'en vertu de l'acte créateur qui la comprend comme participation à la sagesse et à la liberté divine et lui permet de s'exprimer comme acte d'exister manifestant une capacité de connaissance et de décision. Il conviendrait, par là même, d'aborder un problème quelque peu mis entre parenthèses dans l'examen par la tradition critique de l'argumentation vitorienne : quelle conception ontologique et éthique sous-tend sa compréhension de la personne ? Quel est le mode d'être de la personne, et comment le resituer de manière spécifique par rapport aux modes d'être de ce qui n'est pas elle ?

7 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 29, art. 3, Réponse : « La personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable. »

1. DU STATUT AMBIGU DE LA PERSONNE A SA COMPREHENSION COMME ACTE D'ÊTRE

Ainsi que le rappelait Cicéron dans le *Traité des devoirs*⁸, le terme de personne ne désigne pas seulement le rôle, l'emploi ou le personnage, mais un individu déterminé possédant une nature propre par opposition à une nature universelle. Dès lors, il revient à chacun d'être et d'agir en adéquation avec la *persona* dont il a été doté par la nature. Cette dernière nous amène à jouer deux rôles⁹, l'un qui est commun à l'ensemble des hommes du fait de notre participation à une raison universelle qui permet de nous différencier du règne animal ; de là émergent l'honnêteté et la convenance, de même que l'instauration d'une règle afin de se conformer à ses devoirs d'être humain. Quant au second rôle, il correspond à ce que la nature attribue en propre à chacun puisque nous sommes irrémédiablement différents par nos corps et nos âmes.

C'est pourquoi Cicéron distingue en fin de compte quatre types de personnes : la personnalité individuelle, la nature de l'homme requérant l'obligation d'assujettir les appétits à la raison, la fonction dévolue par notre position sociale et enfin le rôle que l'on s'est assigné en choisissant telle direction d'existence. Paradoxalement, le terme de personne oscille entre l'expression d'une nature indépendante de la volonté humaine et la représentation sociale qu'elle implique comme une seconde nature à laquelle chaque individu tend par obligation à se conformer. Si à l'ère de l'humanisme et de la modernité, par exemple avec Hobbes¹⁰ dans une logique du contrat, on insistera sur la signification théâtrale et artificielle de la personne, il apparaît manifestement chez Vitoria que sa signification demeurera tributaire de l'héritage de la théologie chrétienne. On utilise le terme de personne pour chacune des trois formes individualisées que revêt la substance divine. Ainsi que le rappelle Thomas d'Aquin, il y a une pluralité des personnes en Dieu (le Père, le Fils et le Saint-Esprit), ce qui revient à dire qu'il y a plusieurs réalités subsistantes dans la nature divine, « le terme de personne signifiant en Dieu la relation en tant que réalité subsistant dans la nature divine. »¹¹ Évoquer plusieurs personnes revient à faire référence à « plusieurs relations subsistantes, réellement distinctes entre elles. »¹² Il convient de comprendre que, dans la définition de la personne, le vocable de substance ne correspond pas à l'essence mais au suppôt dès lors que lui est accolé le qualificatif d'individuel. Le suppôt est ce en quoi se réalise une substance au sens d'essence ou de nature. Les grecs utilisaient le terme

8 CICÉRON, *Traité des devoirs* in *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962, I, 31, 533-534.

9 *Ibid.*, 30, 531-532.

10 HOBBS, T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, traduction Tricaud, F., Livre I, Ch. XVI.

11 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 30, art. 1, Réponse.

12 *Ibid.*, art. 1, Réponse.

d'hypostase¹³ correspondant à ce que la théologie désigne par personne. En Dieu, il y a des propriétés absolues comme la bonté et la sagesse qui ne se distinguent pas réellement. Ces propriétés, bien qu'elles soient subsistantes ne constituent pas plusieurs réalités subsistantes. Ainsi, la pluralité de ces propriétés autorise à poser en Dieu une pluralité de personnes. Et l'unité et la simplicité de Dieu implique que l'on exclue de lui une pluralité d'attributs absolus sans qu'on le fasse pour des attributs relatifs. Étant donné que la personne porte ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, c'est-à-dire ce qui subsiste dans une nature raisonnable, et que tout ce qui est qualifié de perfection est en mesure d'être prédiqué de Dieu puisqu'il est de son essence d'englober toute perfection, on ne peut par conséquent qu'attribuer au Créateur ce terme de personne. Mais il ne peut l'être selon la même modalité d'attribution qu'aux créatures. Il n'en reste pas moins que le terme de personne en vint à signifier à partir de l'héritage du contexte théâtral des individus accédant à la dignité, la personne correspondant selon la tradition¹⁴ à « une hypostase distinguée par une propriété ressortissant à la dignité. »¹⁵ Cette dignité consiste à subsister dans une nature raisonnable, même s'il convient de reconnaître que la dignité de la nature divine transcende toute autre manifestation de la dignité.

Or, si l'image de Dieu repose sur une propriété de l'homme même lorsque ce dernier ne manifeste pas en acte ses opérations propres comme le fait de comprendre et de vouloir librement, il est nécessaire pour Vitoria de déterminer quel est le fondement métaphysique de l'être personnel et pas seulement de l'agir individuel. En ce sens, la personne est en mesure de s'affirmer comme une entité ontologique distincte possédant en propre une dignité ainsi que la maîtrise de ses actes, préparant par là même la liaison entre sa dimension ontologique et sa dimension éthique. Évoquer l'image de Dieu en l'homme implique qu'il est nécessaire de se référer au modèle à partir duquel émane son être. Si l'image suppose la ressemblance, elle ne vaut pas identité car, étant donné le caractère fini de l'homme, il ne peut y avoir identité avec l'infinité de l'être spécifique de Dieu. L'image de Dieu ne repose pas en dernière instance sur l'agir libre ou le pouvoir de comprendre, mais sur le principe qui rend possible le fait de comprendre et d'aimer. L'essence ou la nature est la condition de possibilité de la fondation de la dignité humaine en un principe stable et commun à tout homme. C'est pourquoi il est possible de reconnaître la personne et sa valeur intrinsèque antérieurement à sa manifestation dans l'agir. La rationalité en laquelle s'enracine l'image divine en l'homme précède l'exercice effectif de la rationalité, de même que la liberté précède l'effectivité de l'agir libre. Il convient alors de dire

13 *Ibid.*, Q. 29, art. 2, Solutions.1: « Chez les Grecs, *hypostasis* signifie proprement, de par sa composition même, n'importe quel individu du genre substance ; mais l'usage courant lui fait désigner l'individu de nature raisonnable à cause de son excellence. »

14 Voir RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, 4, 22, (PL 196,945): « La *persona* est l'existence incommunicable d'une nature intellectuelle. »

15 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia, Q. 29, art. 3, Solutions 2.

que la rationalité et la liberté renvoient à un noyau ontologique plus profond à partir duquel émergent leur valeur et leur dignité, à savoir l'essence ou la nature. Dès lors, il y a deux dimensions de l'image de Dieu en l'homme : l'une ontologique à partir de laquelle toute personne humaine participe par son essence à la nature divine et l'autre existentielle et éthique par laquelle la personne, par la médiation de sa liberté et de la grâce divine, se constitue comme une image de Dieu. L'existence et la liberté humaine renvoient à une nature mais celle-ci n'est pas un donné figé et déterminé, elle s'inscrit dans un cadre téléologique de construction de l'existence. Selon l'optique anthropothéologique de Vitoria, l'homme est créé en vue d'une fin et d'un projet existentiel : être l'image de Dieu. C'est en cela que réside sa grandeur et sa dignité, sa dimension de personne, tout comme la possibilité de sa déchéance et de sa misère. Que signifie ontologiquement, en fin de compte, pour la personne qu'au-delà de l'essence se situe la racine même du fait d'être à l'image de Dieu ? L'être a une plus grande perfection que l'essence car il représente l'actualité de toutes les perfections et il est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. En conformité avec à l'héritage de Thomas d'Aquin, il convient de dire que la perfection de l'essence ne procède pas d'elle-même, bien plutôt de l'*actus essendi* sans lequel l'essence ne pourrait prétendre à aucune perfection, ni même à l'existence. Cela signifie que l'essence n'est pas séparable dans la réalité de son acte et que lorsqu'elle n'a pas l'existence, elle n'est pas à proprement parler un étant, plutôt un étant en puissance. Il en résulte que l'essence, abstraction faite de l'acte d'être, exprimerait seulement une aptitude à exister.

Qu'en découle-t-il, à partir de là, du statut ontologique et éthique de la personne qui actuellement englobe intrinsèquement un acte d'être spécifique ? La personne incarne un acte d'être actualisant une nature humaine. Deux principes y contribuent pratiquement : le droit naturel et la loi naturelle. Il faut pour Vitoria opérer dans la compréhension éthique et juridique de la personne une distinction entre l'ordre du droit naturel et le caractère éthique de la loi naturelle, et de manière plus précise, eu égard à ce dernier, une distinction concernant l'ensemble des préceptes se rapportant à la sphère de la moralité particulière. Cette articulation et cette distinction entre le droit naturel et la loi naturelle renvoient au domaine du métajuridique et révèlent à partir de l'héritage thomiste, la double dimension de la norme juridique puisqu'elle est, d'une part, expression d'une norme obligatoire en conscience et d'autre part, règle de la conduite extérieure.

2. DROIT NATUREL, PERSONNE ET MORALITE

Pour Vitoria, il existe en tout homme et c'est ce qui est également constitutif de sa personnalité, un critère naturel pour la distinction du juste et de l'injuste. La conscience témoigne ainsi de l'existence de normes juridiques et morales universelles car elle énonce un ensemble de principes reconnus par le genre

humain dans leur valeur impérative et obligatoire. La synthèse de ces principes pratiques dont l'évidence est immédiate ou qui sont naturellement dérivés de ces principes évidents, constitue le droit naturel dont les normes sont universellement connues¹⁶, elles s'imposent à la particularité de chaque conscience et sont indissociables de sa personnalité. L'immédiateté et l'évidence de ces principes moraux et juridiques (« ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse », ne pas tuer un innocent, ne pas voler ...) sont tels pour la conscience, selon Vitoria, que nul ne peut les nier sans récuser ce qui fait la valeur de sa personne. En effet, tous doivent nécessairement donner leur assentiment aux principes que l'intelligence connaît par inclination naturelle. Théologiquement, dans l'éventualité où une vérité à laquelle notre intellect apporterait son assentiment du fait d'une évidence naturelle s'avérait dépourvue de fondement objectif, il en résulterait que Dieu Lui-même n'aurait attribué aucune rectitude innée à nos facultés. Pas plus que « Dieu ne peut faire que le triangle n'ait pas trois angles »¹⁷, il n'est pas en son pouvoir de créer l'entendement humain comme étant naturellement incliné vers l'erreur. Il en résulte que les commandements ou les normes propres au droit naturel, dictés par notre raison selon une inclination naturelle, doivent revêtir une validité juridique objective ou réelle et garantissent la position de la personne comme une fin en soi. Par conséquent, et en adéquation avec l'héritage thomiste¹⁸, de même que la volonté tend vers le bien, notre aptitude naturelle à la raison doit être dotée d'une capacité innée à connaître la réalité. En ce sens, un sentiment spontané de justice dans l'esprit humain conduit l'homme à exprimer un ensemble de jugements pratiques concernant ce qui est licite ou illicite au regard de la coexistence humaine et sans lesquels la notion de personne n'aurait aucune effectivité. On confère à ces jugements le statut d'obligation universelle pour l'ensemble des consciences. Ces règles possèdent toutes les caractéristiques d'un droit véritable et constituent le droit naturel tel qu'il est signifié aux hommes par la nature elle-même.

Vitoria renvoie son lecteur à la définition du droit naturel proposée par Cicéron et les juristes romains: « Cicéron affirme que le droit naturel est non ce qui engendre l'action, ni ce qu'enseigne la tradition humaine, mais une certaine force innée en nous¹⁹. » Comment rendre raison de cette force innée en nous pour qu'elle ne soit pas incompatible avec la manifestation d'une rationalité universelle? Cette aptitude évoquée par Cicéron de la raison humaine à agir dans la sphère pratique au moyen de principes qui lui sont évidents par nature, a été qualifiée de *synderèse* par Thomas d'Aquin. Il s'agit de principes qui ne sont pas

16 VITORIA, *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia, 6 vol., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932-1952, vol. IV, T. 3, Q. 57, art. 2, n. 5, 11: « J'affirme que rien n'est de droit naturel si ce n'est ce que l'homme peut naturellement connaître. »

17 *Ibid.*, n. 3, 8.

18 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, a. 2.

19 VITORIA, *Comentarios ...*, Q. 57, art. 2, n. 5, 11.

acquis au moyen d'un processus d'abstraction, mais connus naturellement et constitutifs de la dimension morale de la personne; ils n'appartiennent pas à une puissance spécifique mais forment l'*habitus* naturel des premiers principes pratiques. Le fondement du droit naturel, ainsi que le rappelle Vitoria dans sa lecture de Cicéron, est identifiable à cette lumière ou évidence immédiate des premiers principes et, par conséquent, à l'*habitus* spécifique énonçant spontanément les jugements pratiques notamment dans le domaine de la justice. Thomas d'Aquin comprend en ce sens le droit naturel dans son adéquation parfaite à la nature humaine²⁰. Il convient également de remarquer à partir de là que la thèse cicéronienne du droit naturel, ainsi que le rappelle Vitoria, s'articule à l'explicitation des vertus cardinales ou de la position du caractère naturel de la vertu; pour Cicéron l'enjeu de l'existence éthique qui sous-tend cette interrogation, concerne l'accomplissement de l'humain en l'homme indissociable d'un ordre du monde dans lequel l'être et la valeur coïncident.

Or ce que critique Vitoria dans ses *Commentaires*, au moment même où il rend hommage à la position cicéronienne de l'unicité de la loi naturelle eu égard à l'humanité, correspond précisément au recours que ce dernier effectue à la nature pensée en tant que principe de justification de l'ordre moral et fondement de la personne. Ce recours à l'existence d'une loi de la nature matrice de l'ordre moral et de son déploiement téléologique dans les inclinations propres à la condition humaine, est indissociable de l'insertion de l'ordre de la nature humaine dans l'accomplissement de la vie vertueuse. La loi naturelle est au cœur d'une articulation systématique entre l'inclination naturelle à la vertu, au bien commun et à la vie sociale.

La prétention à l'instauration d'une universalité pratique liée à la personnalité prend appui, ainsi que le confirme Vitoria par sa lecture de Cicéron, sur la reconnaissance d'une identité de nature entre tous les hommes sans laquelle la notion de personne n'aurait pas de sens. Cette communauté de nature entre les hommes se redouble d'une communauté de l'homme avec la divinité du fait de sa participation à la raison, ce qui révèle qu'entre les dieux et les hommes, il existe une communauté à partir de la droite raison, de la loi et par extension du droit²¹. Il devient par là même légitime d'évoquer une communauté de cité entre les dieux et les hommes²² puisqu'il existe grâce à la raison une société originaire entre la divinité et l'humanité, l'univers pouvant être considéré « comme la patrie commune des dieux et des hommes »²³. Cela peut être confirmé anthropologiquement pour Cicéron car la connaissance de soi est indissociable du

20 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 57, a. 2.

21 CICÉRON, *Des lois*, I, 7, 133-134 : « Puis donc qu'il n'y a rien de meilleur que la raison et qu'elle se trouve dans l'homme et en Dieu, elle crée entre Dieu et l'homme une première société. Si la raison leur appartient à l'un et à l'autre, la droite raison leur est aussi commune. Or la droite raison, c'est la loi et par la loi aussi nous devons nous croire, nous autres hommes, liés aux dieux. »

22 *Ibid.*, 134 : « (...) les hommes sont unis aux dieux par des liens de famille et de parenté. »

23 *Ibid.*

sentiment de posséder en soi-même une part de divin, ce dernier se diffractant dans la nature spirituelle humaine qui en constitue le miroir fidèle, « un sanctuaire de la divinité »²⁴. Cette immanence du divin confère au monde dans sa totalité et aux existants qui en sont les parties leur nature spécifique et, par voie de conséquence, leur disposition à se perfectionner. Par la pensée, l'homme a le pouvoir de connaître les principes de toutes choses, il s'apparaît à lui-même comme le seul vivant capable d'une « notion de la divinité »²⁵, et par la lumière qui en résulte, il comprend que par son action il doit devenir un homme de bien²⁶. Le mode d'être de la personne ne peut dès lors trouver son accomplissement que par sa destination éthique.

3. NATURE HUMAINE ET PERSONNALITÉ

Thomas d'Aquin a le mérite pour Vitoria²⁷ de reprendre en charge en la re-fondant, la conception téléologique de la nature défendue par Cicéron selon laquelle la nature et la vertu trouvent leur lien originaire dans la rationalité de la nature et, par voie de conséquence, dans la disposition immanente en l'homme d'être en adéquation avec la droite raison²⁸ et de se faire exister comme personne. La théorie cicéronienne des vertus de la vie morale repose sur la nature comprise comme l'instance qui porte la loi de la nature. Elle marque un moment décisif en assignant à l'homme une nature inclinée vers l'ordre qui la conduit à la vertu et manifeste des aptitudes à la connaissance d'une loi naturelle intrinsèque au moyen de laquelle il est possible d'accéder aux principes directeurs de la vie pratique ; par là même, est affirmée la conformité de cette nature avec l'ordre d'une totalité régie par une raison suprême et première. La problématique de la téléologie naturelle comme principe d'intelligibilité de la loi naturelle ouvre une voie à la recherche de la connaissance de sa cause, c'est-à-dire d'une raison divine transcendante. En ce sens, la cosmologie téléologique et ses implications anthropologiques et morales créent un soubassement spéculatif à l'approfondissement de la notion d'humanité et de personnalité qu'il s'agissait pour Thomas d'Aquin de redéfinir en relation à la loi éternelle ; cet approfondissement s'articule à une interrogation sur l'immanence de la réalité naturelle et les liens qui en découlent entre l'homme, le monde et Dieu. La découverte par l'homme d'un ordre naturel comme signe d'une loi de la nature présente dans l'ordre de l'existant ouvre la voie à une promotion ontologique de la loi divine directrice, signe d'un gouvernement divin providentiel. L'homme dirigé par Dieu

24 *Ibid.*, I, 22, 149.

25 *Ibid.*, I, 8, 134.

26 *Ibid.*, I, 22, 149.

27 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 1, 7.

28 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 47, a. 7, ad 3, invoque la définition cicéronienne de la vertu pour dégager que les vertus morales sont naturellement ordonnées au bien en adéquation à la raison.

vers sa fin surnaturelle est assujetti dans sa raison aux commandements de la révélation ou aux influences dissimulées de la grâce. D'une part, la loi naturelle de la raison est réductible à la loi éternelle de Dieu ; d'autre part, la loi éternelle excède les prescriptions de la raison naturelle. Il existe un écart entre la sphère de ce qui est commandé et interdit à l'homme et ce que sa raison lui prescrit ou lui interdit de faire. Cet écart est précisément celui séparant irréductiblement la fin naturelle et la fin surnaturelle de l'homme. La philosophie morale ne peut par conséquent faire l'économie d'une théologie, l'opposition à la raison renvoyant en fin de compte à une offense faite à Dieu.

L'apport de Thomas d'Aquin sur ces points consiste en une réélaboration de cette théorie qui procède à la justification des liens cosmo-anthropologiques et moraux entre la nature, la rationalité et la vertu à partir desquels s'élabore la notion de personne. Lorsque Thomas d'Aquin considère la perfection de l'ordre des actions humaines, il pose que pour l'accomplissement des opérations conduisant à la fin, il est nécessaire qu'il existe en l'homme une inclination naturelle dans sa puissance appétitive et une conception naturelle dans son aptitude à connaître. Le terme de nature n'est pas purement réductible à ce qui est donné à l'homme, une totalité qui l'excèderait, il désigne ainsi une disposition de l'humanité du point de vue de la raison considérée spéculativement et pratiquement ; c'est dans cette liaison que se donne à penser la personne. Or une telle conception naturelle placée en l'homme le rendant apte à agir adéquatement équivaut précisément à la loi naturelle²⁹. Conformément à cette perspective, le droit naturel n'est pas un établissement humain, il est ce qui appartient à la nature même et que la raison humaine a le pouvoir de manifester.

Vitoria, en se conformant à la thèse thomiste, définit le droit naturel comme ce qui est nécessaire³⁰. Néanmoins, il s'avère pertinent afin d'éviter des confusions, de dégager deux sens de « nécessaire. » Il existe une tendance chez les théologiens consistant à affirmer une identité entre le droit naturel et le droit nécessaire, ce qui revient très précisément à déterminer le droit naturel comme ce qui est absolument autonome par rapport à toute volonté. Et pourtant, Dieu a le pouvoir de dispenser de certains préceptes, ainsi qu'on le constate avec le cas de ceux de la seconde table, comme celui de ne pas tuer son prochain. Quelle est, par conséquent, la nature de la nécessité à laquelle il convient de se référer de manière légitime afin de qualifier le droit naturel dès lors qu'il a pour propriété spécifique l'immutabilité³¹?

29 THOMAS D'AQUIN, *In IV Libros Sententiarum*, (Paris, éditions Mandonnet, 1929-1933) d. 33, Q. 1, a. 1, ad 9: « La loi naturelle n'estime rien d'autre que la conception de l'homme naturellement placée en lui par laquelle il est ordonné à agir de façon adéquate. »

30 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2.

31 VITORIA, *Del poder del Papa y del concilio* in *Obras de Francisco de Vitoria: Relecciones teológicas*, edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones

La référence à Aristote invoquée par Vitoria³², insiste sur le fait que ce qui est nécessairement attribué à un sujet est ce qui lui convient par soi, ainsi lorsqu'on pose que la rationalité est ce qui convient par soi à l'homme et fait de lui une personne. L'essence du droit naturel est d'impliquer nécessairement son existence et, par conséquent, de n'avoir pas d'autre principe immédiat pour exister en tant que droit que lui-même. Une hiérarchie dans l'ordre de la nécessité doit être reconnue dès lors que l'on opère une différenciation dans la sphère des objets que l'on examine. Et une différence de degré peut être légitimement établie dans l'ordre de la nécessité. En effet, la nécessité en mathématiques est, par exemple, proportionnelle au fait que dans l'énonciation d'une thèse, la proposition contraire induit d'autant plus de contradiction. Une telle nécessité s'avère inconditionnelle au point que Dieu lui-même « ne peut faire que le triangle n'ait pas trois angles »³³, la raison divine n'ayant pas le pouvoir d'être en contradiction avec elle-même. La nécessité physique dans l'ordre de la nature ne revêt pas un caractère aussi absolu; Dieu a ainsi le pouvoir de faire que le soleil ne se lève pas alors que cela apparaît inconcevable selon l'ordre de la nature. Ce sera en fonction de cette dernière compréhension de la nécessité que le droit naturel sera qualifié de nécessaire, précisément parce que sa suppression est inconcevable selon l'ordre de la nature, excepté dans le cas de l'intervention de l'autorité divine.

Par conséquent, ce qui existe par soi en tant que principe pratique et fait l'objet d'une connaissance universelle au moyen de la lumière naturelle comme juste et immédiatement conforme à la droite raison, appartient à la sphère du droit naturel; le principe « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse » en constitue l'illustration concrète et emblématique. Conformément à cette perspective, les normes du droit naturel sont également obligatoires par elles-mêmes indépendamment de l'arbitre des hommes. Les préceptes dictés nécessairement par la raison excèdent toute autorité humaine et obligent par eux-mêmes sous couvert de l'effectivité de l'autorité divine à laquelle est assujettie la totalité de la nature. Il en résulte que le droit naturel possède une valeur impérative absolue eu égard à une institution ou une volonté humaine quelle qu'elle soit; cela est également confirmé par le statut ontologique spécifique de la nécessité maintenue par l'ensemble des préceptes du droit naturel que ce soit entre eux ou avec les principes généraux eux-mêmes. Le droit naturel apparaît en ce sens comme la somme des préceptes juridiques énoncés par la raison et constitués par la nature en tant que totalité créée par une puissance transcendante; et ces préceptes sont donc obligatoires par le fait même qu'ils sont indissociablement articulés à l'ordre de la nature. Le Créateur a inscrit en l'homme le désir de préserver sa vie indissociable de ce qui fait de lui une personne ; ce

con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, n. 1, 433.

³² VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 3, 7-8.

³³ *Ibid.*

désir s'exprime au niveau terrestre comme principe d'action et Il a également gravé la raison, c'est-à-dire sa voix en l'homme; par là même, Dieu confirme à chaque homme qu'en se conformant à une telle inclination à sauvegarder son être, il est en adéquation avec la volonté de son auteur. Il n'y a pas, par conséquent, d'autre fin intramondaine au droit naturel que le bien de ceux qui le respectent; son objet porte sur ce qui concerne autrui et réside, d'une certaine manière, ainsi que le rappelle l'obligation morale, en notre pouvoir. Enfin, sa cause efficiente est identifiable à la lumière de la raison éternelle éclairant notre intellect.

À partir du moment où l'on a reconnu qu'il existe en l'homme une tendance naturelle à se conserver et à augmenter sa puissance ainsi que la présence de rapports intelligibles entre les individus, on reconnaît l'existence de relations morales constitutives de la personnalité. En ce sens, il y a une connexion ontologique nécessaire, à l'origine de toute nécessité morale, entre le Créateur et les créatures libres et raisonnables. Un tel rapport d'obligation ne peut être assimilable en tant que rapport de convenance à celui purement physique existant entre les êtres inanimés ou dépourvus de raison. Le Créateur est conçu dans cette perspective en tant que législateur fondant l'obligation morale et juridique (la deuxième résultant de la première), cela s'accomplissant dans la limite rigoureuse des normes nécessaires à la réalisations des fins naturelles ou intramondaines de l'individu. Ces fins, si on les considère objectivement, c'est-à-dire selon leurs exigences strictement humaines, sont focalisées sur la sécurité, à savoir la conservation de la vie humaine et des moyens nécessaires pour y parvenir. Conformément à ce cadre problématique, la loi représente pour l'homme dans le processus d'obéissance qu'elle implique, la condition : 1°) de la moralité dans la sphère éthique, 2°) de la citoyenneté dans la sphère politique, 3°) du salut dans la sphère religieuse. Il existe par conséquent une structure logique commune reliant la loi, le législateur et le sujet de l'obligation indissociable de l'ordre éthique, politique et théologique. Le problème de la justice n'induit pas celui d'une fin à atteindre, mais d'une légitimité objet de respect, garante du sens de la personne, dont la source transcendante est à rechercher dans le Créateur, ce qui implique politiquement la référence à un pouvoir humain qui en résulte (Dieu ayant créé l'homme en tant qu'animal politique). Dans l'optique vitorienne de la personnalité, ce problème est inscrit dans une compréhension générale de la loi en tant que commandement d'un supérieur supposant la distinction du monde des faits et de celui des valeurs dans le cadre d'une théorie de l'obligation morale.

Le droit naturel en tant qu'ensemble de normes objectives constitue pour Vitoria une partie de la loi naturelle se référant à la justice, ainsi que le confirme le principe éthique selon lequel « le bien doit être fait » est condensé dans l'ordre juridique dans la célèbre formule des juriconsultes « *neminem laedere, ius suum cuique tribuere.* » D'une part, le droit naturel n'est pas coextensif à la loi

naturelle; d'autre part, il est identifiable à cette partie de la loi naturelle qui fait référence au juste et à la justice et par conséquent aux droits des individus dans la société et à la sauvegarde politique de leur personnalité. L'une des caractéristiques premières du droit naturel consiste dans la position de l'objectivité de son statut ontologique, c'est-à-dire qu'il revient dans ce cas au droit de désigner ce qui est juste, et donc un objet déterminé en lui-même, indépendamment des dispositions subjectives ou des circonstances contingentes dans lesquelles est accompli l'acte de justice. Son lien éthique fondateur à la justice s'avère décisif pour la constitution de l'essence du juridique. Il convient dans la droite ligne de l'analyse thomiste³⁴, de montrer en quoi le droit naturel dessine le cadre de la configuration du juridique avec le concept du juste, objet de la justice. La délimitation rigoureuse de la sphère du droit naturel et de la loi naturelle doit permettre d'envisager le premier comme une partie de cette même loi naturelle qui accomplit la justice. S'il apparaît que Vitoria occasionnellement se sert des préceptes du droit naturel pour se référer à l'ensemble des normes de la loi naturelle, en intégrant par ailleurs celles qui sont strictement rapportées au domaine de la moralité privée, cela ne s'accompagne pas pour autant de l'oubli de la distinction existant entre le droit naturel et la loi naturelle. Vitoria conçoit la loi morale naturelle comme englobant le droit naturel, ce qui revient à reconnaître que ce même droit possède un contenu spécifique ainsi que des règles prescriptives ou prohibitives constitutives du rapport humain au juste et à l'injuste et de la garantie de la position de la personne comme fin en soi.

Est-il pour autant légitime d'en conclure qu'un tel droit naturel n'excéderait pas les limites d'un droit moral et qu'il serait réductible à un ordre de valeurs incapable de s'extraire de la particularité? On peut dire que par la médiation du problème de la loi naturelle, il y a confrontation d'une thèse propre à la modernité reposant sur une opposition métaphysique entre la nature et la liberté et une théocosmologie considérant l'homme en tant que substance spirituelle faisant partie d'un univers intelligible et dont la destinée excède son mode d'être sensible. C'est précisément ce à quoi renvoie le statut de la personne. D'une part, ce qui revêt premièrement une dimension éthique s'identifie au respect de la loi, expression de l'autonomie comme adéquation à une raison universelle; d'autre part, c'est l'appartenance à la cité de Dieu. La loi naturelle nous plonge au cœur d'un processus de modernisation de la théorie de la liberté et du libre arbitre dans son articulation à une théorie naturaliste de l'action dans laquelle la volonté doit suivre le bien conformément aux exigences onto-éthiques précédemment énoncées, c'est-à-dire d'une adéquation aux tendances de la nature; ce que cette dernière manifeste de bon constitue une grâce ordinaire du Créateur.

34 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 57, art. 1, ad 1.

4. IMPLICATIONS JURIDICO-MORALES DES PROPRIÉTÉS DU DROIT NATUREL SUR LA REPRÉSENTATION DE LA PERSONNE

Dans l'optique de Vitoria, le caractère obligatoire du droit naturel est superposable à celui du droit positif. Cela implique qu'il comporte une dimension contraignante (car en y dérogeant on remet en question l'humanité même de l'homme et son statut de personne et on engage par sa violation l'idée même d'humanité) et que sa transgression est susceptible d'un châtement, tout comme pour le droit positif. Il en résulte que cette dimension de contrainte inhérente à la sphère juridique, revêt pour finalité l'accomplissement des relations de justice internes au droit naturel³⁵. Néanmoins, « ceux qui sont véritablement honnêtes ne sont pas à proprement parler obligés, car ils ne se conforment pas à la loi par crainte du châtement, mais par amour de la justice³⁶. » C'est aussi en cela qu'ils affirment leur statut de personne.

Il convient également de remarquer une autre distinction tenant à la dimension d'altérité constitutive de la sphère juridique. La référence au juste dans le droit naturel implique une adaptation au statut du sujet juridique dans l'ordre social. Car, ainsi qu'il a été précédemment déterminé, et en conformité en cela avec l'héritage thomiste³⁷, dans le cas précis de la justice, l'action n'est pas repliée sur elle-même, elle révèle sa fonction médiatrice entre sujet du droit et sujet du devoir qui est au cœur de la compréhension de la personne. L'altérité et la relation interhumaine qu'elle implique s'avère indissociable de la sphère juridique. Il appartient alors précisément d'y ajouter la relation d'égalité par laquelle il devient possible et légitime d'introduire une exigence entre les revendications et les devoirs, de telle sorte que la justice ait les moyens de devenir socialement effective. Si l'on désire affiner encore davantage la détermination de ces spécificités, il est manifeste à partir de là que l'ordre juridique est enfin rendu intelligible par référence à l'ordre de ce qui est dû³⁸, cela permettant très précisément de conclure que le droit naturel renvoie à ce qui est dû à autrui selon une relation d'égalité.

À partir du moment où la loi naturelle a été identifiée à une participation de la loi éternelle en la créature et qu'elle exprime cette même loi éternelle que le Créateur a gravée dans l'esprit humain³⁹, ses jugements composent la promulgation de la norme divine en l'humain sans laquelle il n'y aurait pas de personnalité. Il est légitime de poser en ce sens que le droit naturel est de droit divin, cependant son domaine d'extension n'excède pas les limites de la nature⁴⁰. Par

35 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 1, 7.

36 *Ibid.*, *Comentarios* ..., Tome VI, Q. 96, art. 5, n. 1, 436.

37 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa-IIae, Q. 57, art. 2.

38 VITORIA, *Comentarios* ..., Q. 57, art. 1, n. 8, 5.

39 *Leçon sur le pouvoir politique*, Traduction par M. Barbier, Paris, Vrin, 1980, I^e partie, II, n. 5, 45.

40 *Sobre la potestad de la Iglesia* in *Obras de Francisco de Vitoria* (*op. cit.*), Q. III, n. 2, 275.

conséquent, la raison est condition de la connaissance des préceptes de la loi naturelle et, également, elle les promulgue et les rend obligatoires pour la conduite humaine, précisément parce qu'elle agit au nom d'une norme et d'un législateur supérieur; en effet, l'origine de la force immanente au droit naturel consiste en l'autorité divine qui en a rendu la promulgation effective⁴¹.

La dimension sociopolitique du droit naturel est manifeste dès lors qu'il a pour fin la paix et la sécurité dans la communauté⁴², la participation à l'accomplissement de la personnalité en l'humanité ; il a également pour fonction d'organiser l'existence sociale tant au point de vue intra-étatique qu'interétatique; il y a donc une immanence du juridique au social. À partir des analyses précédentes, la spécificité du droit naturel dans la constitution de la personnalité peut être résumée en cinq points: 1°) sa réalité objective indissociable de son fondement onto-éthique, 2°) le rapport à autrui qui le sous-tend, 3°) la relation d'égalité qui lui confère sa légitimité, 4°) la relation à ce qui est dû sans laquelle la justice reste un vain mot, et 5°) le lien social qui le renvoie à la nécessité de son effectivité historique.

D'une part, il convient d'attribuer à la racine du droit naturel un fondement éthique du fait de la reconnaissance de son appartenance à la loi naturelle. Le caractère inné de ce droit est constitutif de la nature humaine, être humain signifie avoir inscrit en soi un tel droit pour rendre effectif son statut de personne. Ce que Vitoria appelle les jugements de la loi naturelle, expressions des commandements impératifs du Dieu Législateur énonçant ce qui est juste et injuste, composent un équivalent de la norme divine transcendante, immanente en nous. L'existence de ces jugements n'est pas seulement significative de l'ordre du licite et de l'illicite et, par conséquent, de la nécessité d'un devoir-être à opposer à l'ordre du fait, mais par leurs implications sociopolitiques, ils manifestent de manière incontournable leur valeur prescriptive ou prohibitive et s'affirment précisément comme des impératifs.

D'autre part, ainsi que le rappelle Vitoria⁴³ en se référant à Thomas d'Aquin⁴⁴, il est usuel de considérer que le droit positif ou le droit des gens découlent tous deux de la loi naturelle. Cependant, une difficulté peut surgir, celle de l'établissement d'une différenciation claire avec le droit naturel. Si « la loi est le droit lui-même ou le droit est un effet de la loi »⁴⁵, quel critère invoquer pour opérer une différence entre les préceptes du droit naturel et les normes de la loi naturelle, tout en accordant par exemple une place spécifique à l'ordre de la moralité privée relativement à l'espace public? Il convient de ne pas confondre

41 *De la potestad del papa y del concilio* in *Obras de Francisco de Vitoria*, n. 1, 433.

42 *Comentarios* ..., Tome VI, Q. 105, art. 2, n. 1, 482 : « Ce qui va à l'encontre du droit naturel ne peut en permanence et de manière universelle être utile à la République. »

43 *Ibid.*, 481-485.

44 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 95, art. 4.

45 VITORIA, *De la potestad del papa y del concilio* in *Obras de Francisco de Vitoria*, n. 7, 455.

la loi avec le droit dès lors que la première est à l'origine de la régulation du deuxième, ce qui implique que le domaine de la loi naturelle est en extension supérieur à celui du droit naturel. En ce sens, la sphère éthique englobe la sphère juridique, ce qui n'induit pas pour autant leur confusion; en effet, les préceptes juridiques renvoient à des règles pratiques orientées par leurs fins spécifiques: la structuration et la conservation de la communauté politique. Tel est précisément l'un des objets de son commentaire sur la justice: établir que le droit naturel ne s'étend pas à l'ensemble de la loi naturelle, mais uniquement au domaine ayant trait à la justice; c'est là que leur intersection est légitimée. En ultime instance, la sphère juridique trouve sa délimitation dans le principe suivant: savoir « si je dois ou non quelque chose à autrui⁴⁶. » En effet, « la raison de la justice consiste seulement à donner à chacun le sien et rendre à chacun son droit et à agir équitablement⁴⁷. » Elle contribue ainsi au respect de l'humanité en chacun, c'est-à-dire à la position effective de sa personnalité.

La fonction de la loi peut éventuellement consister dans certains cas à permettre d'orienter la pratique sociale des hommes en prescrivant des modes de conduite ordonnés au bien d'autrui, ainsi avec la bienfaisance; il n'en reste pas moins qu'il n'y a pas pour autant constitution de loi juridique induisant d'un point de vue légal un devoir à l'égard d'autrui sans lequel la notion de personne demeurerait vide. En fait, le droit naturel est formé des règles de conduite relatives à autrui qui créent l'obligation d'accomplir les actions qui doivent l'être. Ses préceptes énoncent des normes d'une pratique tournée vers l'extérieur, c'est-à-dire que par distinction avec l'intériorité de l'action morale, elles impliquent une contrainte liée à l'omniprésence d'autrui ainsi que le châtement qui légitimement en résulte s'il y a non-conformité. Ainsi que le rappelle Vitoria, « quand un homme mauvais est châtié, on restitue son droit à la communauté lésée ou à l'homme lésé, ou même on restitue son droit à l'homme même qui a commis l'injustice. En effet, il est juste que la peine soit proportionnée au délit⁴⁸. » Le fait pour un individu d'endurer la peine infligée par la norme juridique est justice.

« Une chose est de droit naturel, écrit Vitoria⁴⁹, lorsque la nature le commande et qu'elle est commune à tous. » La loi naturelle à partir de ses premiers principes rappelle que le droit naturel émane de la nature humaine elle-même, des exigences naturelles de l'être humain, ce qui revient par conséquent à dire qu'il est commun à l'ensemble des hommes puisque l'ensemble des hommes possède une nature identique, ainsi que des exigences naturelles communes. Il appartient à la raison en référence aux premiers principes de la loi naturelle de procéder de manière déductive à la constitution des préceptes juridico-naturels.

46 *Comentarios* ..., Q. 57, art. 1, n. 10, 6.

47 *Ibid.*, Q. 58, art. 1, n. 2, 20.

48 *Ibid.*, n. 3, 21.

49 *De la templanza* in *Obras de Francisco de Vitoria*, n. 5, 1027.

Ces derniers ont pour finalité l'ordonnement de la vie en commun en créant les conditions de la promotion éthique et ontologique des individus au sein de la société.

La structuration de la vie sociale dans cette perspective, et c'est ce que confirme la finalité du droit naturel, ne peut aller à l'encontre des individus étant donné que l'intégration de l'homme dans la communauté ne saurait induire la subordination du premier à la seconde. L'invocation de la priorité du bien commun sur le bien particulier dont la justice incarne une illustration emblématique, ne constitue pas un obstacle à l'accomplissement de la personne. La promotion et le développement de l'humanité en l'homme en tant que personne manifeste précisément la finalité du droit naturel. L'impératif inconditionnel du bien commun n'a de légitimité qu'articulé à ce qui est conforme à la dimension éthique de la personne, et donc à ce qui est requis par la nature même des choses. Cette dernière notion n'est jamais que la reconnaissance implicite d'un ordre juridique fondé sur la nature et dont la racine est à rechercher dans l'essence de l'homme. Anthropologiquement, l'homme s'apparaît à lui-même en tant que personne manifestant intelligence et liberté et dont la finalité est le développement de son être; la nature sociale de l'être humain est la pièce maîtresse de son humanisation indissociable de l'établissement de relations multiples et variables avec ses semblables. Dans cette optique, les valeurs ne sont pas assimilables à des choses mais renvoient à des fins.

5. LE DROIT NATUREL ET LE DEVENIR HUMAIN DE LA PERSONNE

À la source du droit quel qu'il soit, il y a pour Vitoria la dignité de l'homme en tant qu'être rationnel et libre, capable de réflexion critique sur ses pensées et ses actes, donc un sujet moral responsable qui se dit comme personne. L'humanité de l'homme réside dans le fait pour l'homme de se constituer en tant que personne morale et sujet apte au droit et au devoir par sa rationalité, étant donné que par l'usage de sa faculté rationnelle et, par conséquent, de sa liberté, il possède une maîtrise sur ses propres actes et il s'affirme, en fin de compte, comme maître de choisir librement sa destinée et d'user des choses et des créatures inférieures pour l'accomplissement de ses propres fins. L'aptitude à la rationalité et la volonté libre en tant qu'activités spécifiques de l'âme spirituelle structurent la conscience humaine dans son intériorité d'être existant, responsable et autonome. Elles sont la racine et le fondement de la personne morale de l'homme car elles fondent pour lui la possibilité d'être son propre maître ou d'avoir des droits. Tous les hommes en vertu de leur nature affirment leur propre maîtrise, ils révèlent un pouvoir inné présentifié dans leurs actes et leurs relations au monde et avec leur semblable. Cette maîtrise n'est pas le signe d'une domination par la force mais le sceau de la perfection divine dans l'âme humaine. Même si tous les hommes ne parviennent pas à une telle autonomie par la raison,

même s'ils peuvent en être empêchés dans leur exercice même, ils sont porteurs par la nature de leur âme de ces valeurs éternelles.

La rationalité constitutive du statut ontologique de l'homme comme pouvoir de maîtrise quand bien même elle n'est ni en acte, ni achevée, ne saurait y faire obstacle. Vitoria nous renvoie à une emprise naturelle de l'humain sur lui-même, don de Dieu consubstantiel à la donation de la nature humaine; ce don est affirmé inconditionnellement dans son caractère inaliénable avec l'ensemble des droits humains qu'implique une telle emprise naturelle. Le caractère inviolable de cette dignité de la personne humaine est précisément à rechercher dans son origine divine et est identifiable à l'image du Créateur en l'homme. Par là sont premièrement manifestées la puissance et la maîtrise de Dieu sur le monde, et deuxièmement, une donation de pouvoir à l'homme par laquelle il se révèle à lui-même en tant qu'être maître de soi de plein droit et ne pouvant être assujéti par quelque créature que ce soit. L'humain dans son développement de l'enfance à l'âge adulte, même si, initialement, il ne possède pas la raison en acte, se constitue en centre permanent de référence; tout individu qu'il soit enfant ou adulte n'est pas pleinement ce qu'il est par autre chose mais par lui-même.

Les droits inaliénables de la personne ont par conséquent un fondement anthropo-théologique puisqu'ils reposent sur l'immanence de l'image de Dieu en l'homme. Cette image, indissociable de la création, s'avère ineffaçable au même titre que la nature humaine. Ni la Chute, ni les péchés ne sont en mesure d'annihiler le caractère inaliénable de la dignité humaine sans laquelle la notion de nature humaine demeurerait inconcevable. Ce caractère inaliénable n'a de sens que parce qu'il s'accompagne de la nécessité d'une universalité dans son application pratique. Ainsi, les Indiens d'Amérique, quels que soient les constats qui peuvent être effectués concernant leur état de corruption morale ou de misère liée à leur condition sauvage, doivent à partir du postulat axiologique précédemment énoncé, être considéré comme maîtres d'eux-mêmes et de leurs biens, ce qui revient précisément à reconnaître pour Vitoria qu'ils possèdent la dignité humaine de personnes libres dont l'humanité est inaliénable, et il convient par là même de leur reconnaître l'ensemble des droits et devoirs fondamentaux inhérents à tout être humain⁵⁰. Être à l'image de Dieu signifie en ce sens être responsable de ceux qui ne peuvent momentanément (comme pour les enfants) ou définitivement (comme dans le cas invoqué par Vitoria des simples d'esprit ou des déments) être responsables d'eux-mêmes; être humain implique alors répondre de l'humanité de tout homme. Si l'on consent à se livrer à une analyse de type ethnologique aussi rudimentaire soit-elle sur les indiens, on ne peut que constater pour Vitoria qu'ils manifestent un exercice effectif de la rationalité dans les différents aspects de leur organisation sociale, et confirment, par cet exercice, le caractère inaliénable de leurs droits. Une telle condition naturelle qui n'a pas

⁵⁰ *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, traduction par M. Barbier, Genève, Librairie Droz, 1966, I, 2^e partie, Sixième et septième titres, 76-79.

d'autre origine que l'absence ou la perversion de l'éducation, ne saurait par conséquent être invoquée comme un prétexte à la remise en question de ces droits inaliénables; il faut plutôt en déduire pour Vitoria la nécessité d'une confiance dans la capacité indéfinie du progrès de l'humanité en l'homme par la médiation du travail éducatif.

La cohérence théorique et pratique de l'idée de perfectionnement à laquelle nous renvoie Vitoria, tient à sa continuité possible vers une destination morale de l'humanité qui n'est concevable que dans le respect des principes du droit naturel. Ce qui est compris anthropo-théologiquement dans la conception de la loi naturelle et du droit naturel doit trouver son expression dans une construction pratico-théorique de la notion de perfectionnement humain. En ce sens, le droit naturel prouve que la raison dans son usage est indissolublement théorique et pratique; par conséquent, la connaissance des principes ne vaut pas par elle-même mais précisément pour la raison pratique. La finalité pratique de la raison qu'il révèle définit l'intérêt souverain du besoin théorique d'affirmer la réalité du perfectionnement humain de l'homme dans la nature dont est porteuse l'idée même de personne.

La loi naturelle et le droit naturel dans leur liaison s'inscrivent dans une conception globale de la téléologie exigeant un but final de la création. En ce sens, la Providence divine constitue le point de vue d'une intention qui fait du monde un objet de volonté, un monde pouvant être voulu et à ce titre un monde moral possible. Cet horizon du possible esquisse le cadre de tout avenir de l'être-au-monde de l'humanité. La Providence contribue à poser le point de vue de l'humanité elle-même en tant que droit unique d'user de la finalité. L'exigence de justice confirme dans cette perspective, relativement à une cause suprême œuvrant conformément à des fins, que l'homme en la recherchant s'apparaît à lui-même comme fin dernière de la création. Le but auquel renvoie une intention créatrice dont les fins sont morales en inscrivant la loi naturelle dans la nature humaine, est, ainsi que le révèle l'impératif de la justice, le dépassement de la nature en l'homme en préparant la perspective de la conversion du tout social en un tout moral.

Avec la finalité créatrice perceptible dans la nature, est exprimée l'ambivalence de l'être-au-monde de l'homme, rivé à sa naturalité lorsqu'on considère sa conservation et orienté vers une destination plus haute par sa raison. Il apparaît par là même que l'homme se définit par sa faculté de se proposer des fins qui ne sauraient être réductibles à des désirs ou à des motivations imposées par la nature elle-même. Il s'agissait par la connaissance de la loi naturelle de faire émerger les droits de l'humanité et de la personne et, par là même, de clarifier la question de la raison d'être de la raison et de son usage pratique, à savoir la finalité de l'existence même de la raison dans la créature finie. Avec le problème de la justice, il s'agit pour Vitoria de commencer à s'interroger sur la finalité dernière de l'usage humain de la raison humaine. La justice est, en ce sens, étant

donné le caractère fini de la créature, la possibilité de surmonter la brièveté de la vie par le devoir d'être utile pratiquement à la postérité. Elle manifeste la forme temporelle du droit de la raison humaine à privilégier l'avenir en esquisant la possibilité d'un progrès moral. L'interrogation sur la justice confirme par là même une représentation de la personne humaine comme individualité libre, ce qui signifie pour Vitoria le fait d'être principe de ses propres actions, d'en avoir une maîtrise par l'aptitude à délibérer et à choisir. Le libre arbitre est ainsi compris comme une faculté de la raison et de la volonté⁵¹; ces deux facultés dont dispose l'homme fondent son humanité et le différencient de l'animalité, elles le constituent en tant qu'entité morale puisque, comme le montre la justice, la personne possède « l'aptitude à rechercher et à délibérer sur ce qu'il convient de faire⁵². » Par conséquent, la possibilité de la justice révèle que la personne a en elle-même les moyens pour connaître le bien qu'elle doit accomplir; ainsi, savoir que l'on doit se comporter avec rectitude, que l'on ne doit faire subir d'injustice à personne et que l'on doit pas faire le mal, constituent des principes connaissables par la lumière naturelle de la raison⁵³. Tout comme, ontologiquement, dans l'ordre de la connaissance l'étant est connu antérieurement à l'espèce, dans l'ordre pratique, de tels principes universels avec leurs conclusions représentent le point de départ légitime et nécessaire pour l'entendement humain⁵⁴.

L'articulation entre la loi naturelle et le droit naturel révèle alors, conformément aux remarques précédentes, que la constitution de normes juridiques à validité universelle, comprend un ensemble de relations à la nature humaine et à ses fins spécifiques. Ces relations ont pour fonction la conservation ou la promotion des tendances de l'humanité au bien social, c'est-à-dire ce qui par soi-même revêt une dimension de rectitude et d'obligation. Le droit naturel est effectivement composé pour Vitoria d'un ensemble de principes évidents en soi-même, ce qui implique que l'existence du droit naturel est établie par le témoignage de la conscience étant donné que l'individu, guidé par la lumière naturelle, fait émerger une série de principes dont la validité prétend à l'universalité⁵⁵ et dont la dimension juridique possède un caractère obligatoire comparable à celui des normes du droit positif. La connaissance humaine de ces préceptes naturels ne peut néanmoins faire l'économie de la limite à laquelle est confrontée la raison discursive dans sa recherche du fondement des relations essentielles à autrui. Elle révèle dans les limites qui sont les siennes le processus d'une intelligence cherchant à se retrouver elle-même éthiquement. Il en résulte que les normes du droit naturel s'imposent à la conscience de tout un chacun avec une uniformité similaire à celle des notions du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Les principes juridiques naturels trouvent leur confirmation par le témoignage

51 *De aquello a que está obligado el hombre* in *Obras*, I^o partie, n. 6, 1315.

52 *Ibid.*, n. 7, 1316.

53 *Ibid.*, III^o partie, n. 14, 1371.

54 *Ibid.*

55 *Comentarios* ..., Q. 57, art. 2, n. 4, 8-9.

de la conscience en exprimant une telle assurance que personne ne viendrait à les récuser ou à les nier avec certitude; par le fait même qu'ils sont révélés par la lumière naturelle de la raison, l'homme ne peut être qu'amené à y adhérer⁵⁶.

Vitoria a établi, ainsi qu'il a été vu précédemment, que d'un point de vue épistémologique, la source de la connaissance du droit naturel n'est pas autre chose que la raison naturelle. L'origine unique de la connaissance du droit naturel est la lumière de notre intellect susceptible de discerner le juste de l'injuste et le signe de l'affirmation de notre individualité comme personnalité. La raison naturelle constitue la condition de possibilité de révélation des principes du droit naturel gravés dans la nature humaine et concrets à l'être de l'homme⁵⁷. Ainsi qu'il a été également établi, la loi naturelle en tant que participation de la loi éternelle dans la créature rationnelle a été gravée dans la nature humaine par le Créateur, auteur de la loi éternelle⁵⁸. Un critère indiscutable de la distinction entre le droit naturel et le droit positif en résulte: le droit naturel est inscrit dans l'être de l'homme et il ne saurait par conséquent être une création de ce dernier. Par là même, il est en mesure d'être connu dans sa dimension prescriptive et prohibitive au moyen de la lumière naturelle de notre intellect. Une conscience morale ne peut donc émerger que parce que la raison naturelle a le pouvoir de connaître ce que le droit naturel interdit. Il en résulte également que la théorisation du droit naturel s'avère indissociable de la sphère de l'*habitus* des premiers principes, à savoir l'ordre de la syndérèse. S'il appartient non d'assimiler le droit naturel à un *habitus* mais de le considérer comme tel, c'est parce que, par la médiation de la syndérèse, principe immanent de ce droit, la raison est en mesure d'établir les premiers principes évidents à partir desquels tous les autres peuvent être déduits.

L'inclination naturelle porte l'homme à énoncer les principes et les normes du juste et de l'injuste. Et la raison naturelle établit et rend formulables les propositions comprenant les principes évidents et universels de ce même droit naturel. Ce dernier est identifiable à ce qui est nécessaire et adéquat par soi à la nature humaine, indépendamment d'une quelconque volonté⁵⁹, sans que cela ne signifie pour autant qu'il faille délier cette détermination de l'usage légitime que chacun peut faire de sa raison et de sa liberté. L'articulation ontologique à l'ordre de la nature exprime, à partir de ce constat, à la fois l'immanence du droit naturel et son immutabilité, ainsi que la valeur transcendante de sa dimension impérative relativement à toute institution ou volonté humaine. Trois

56 *Ibid.*, n. 5, 10-12; art. 3, n. 1, 12.

57 *Ibid.*, n. 5, 11: « En résumé, j'affirme que rien n'est de droit naturel si ce n'est ce que l'homme peut naturellement connaître. »

58 *Ibid.*, n. 4, 10: « J'affirme que, étant donné que les choses naturelles procèdent de Dieu, si notre intellect ne les commande pas, c'est-à-dire juge que telle chose est ainsi, à savoir que les parents doivent éduquer les enfants, ce qui ne peut être désapprouvé, cela est nature, c'est-à-dire cela est véritablement de droit naturel. »

59 *Ibid.*, n. 2, 7.

propriétés essentielles du droit naturel s'en dégagent : l'universalité, l'immutabilité et la transhistoricité de son obligation inconditionnelle.

Or, à partir du moment où le droit naturel est tributaire de l'essence même de l'homme et qu'il possède une valeur universelle pour l'humanité entière quels que soient les époques et les lieux, il demeure irréductible au droit positif dont la contingence et la particularité s'expliquent par le poids de la volonté du législateur et la variabilité spatio-temporelle qui le caractérise. L'ensemble des préceptes du droit naturel conserve un lien entre eux ainsi qu'avec les principes généraux. Vitoria suit l'argumentation de Thomas d'Aquin⁶⁰ selon laquelle les préceptes juridiques que la raison dérive démonstrativement des premiers principes comme conséquences nécessaires, sont de l'ordre du droit naturel. Si la raison spéculative porte essentiellement sur les choses nécessaires, ce qui ne peut être autrement, la raison pratique se consacre à l'ordre du contingent concernant la pratique humaine. Le droit naturel est par conséquent confronté à une difficulté dès lors que dans le domaine de l'action, la rectitude pratique ne peut prétendre être identique « pour tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux⁶¹. » Il convient de poser pour Thomas d'Aquin que la loi de nature manifeste une identité pour l'ensemble des hommes eu égard à ses principes généraux, à sa rectitude objective et la connaissance qu'il est possible d'en avoir. Néanmoins, des exceptions sont constatables en ce qui concerne sa rectitude du fait d'empêchements particuliers, et également du point de vue de la connaissance car « certains ont une raison faussée par la passion, par une coutume mauvaise ou par une mauvaise disposition de la nature⁶². »

En ce sens, Vitoria confirme que, de surcroît aux premiers principes connus par la syndérèse, il existe une diversité de préceptes émanant d'inclinations naturelles distinctes et faisant partie, par voie de conséquence, de la sphère du droit naturel. Comme principe pratique connus de tous, on peut invoquer le suivant: « il faut faire le bien »; mais tel n'est pas le cas de tous les principes. Il n'en reste pas moins qu'agir à l'encontre de l'inclination naturelle équivaut à agir en opposition à la loi naturelle et récuser par là même son statut de personne. Vitoria fait référence à des normes découlant immédiatement de la nature humaine et qui s'imposent par leur évidence ainsi: « Ne fais pas autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse », « on doit donner à chacun ce qui lui est dû », « on ne doit pas commettre l'injustice », « tout le monde a droit à la vie et à l'intégrité corporelle » ... Ce sont des maximes pratiques fondatrices et élémentaires et, par conséquent, connaissables par le genre humain par le seul fait d'être uniquement conduits par la lumière naturelle de la raison.

60 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-IIae, Q. 94, art. 4.

61 *Ibid.*, Réponse.

62 *Ibid.*

Cette thèse semble par conséquent s'accompagner de l'idée d'une ascension par degré vers la perfection morale propre à la personne. Il est possible pour l'homme au moyen de ses propres forces de devenir par lui-même un homme de bien, le progrès dans la formulation des préceptes du droit naturel ouvrant la voie à une constitution historique des normes créatrices des droits humains inaliénables. L'imperfection humaine résultant du péché originel pour être surmontée doit être rapportée au temps comme condition d'un individu fini: la temporalité historique dans laquelle s'inscrit le développement du droit naturel révèle que l'humanité n'est jamais tout à fait ce qu'elle est en train de devenir. La volonté de progrès dans la formulation des préceptes est assimilable à un substitut de l'imperfection historique de la condition humaine. Conformément à une telle acception morale, il apparaît que la volonté humaine, par la médiation de l'amélioration progressive des institutions, a pour fonction de conférer une effectivité aux préceptes du droit naturel selon une durée qui ne peut être qu'indéfinie. Le progrès dans la prise de conscience des préceptes du droit naturel est engendré dans la volonté et est par là même en mesure de constituer la forme active d'une dynamique et d'une temporalité pratiques. La volonté d'une telle continuité qui est une réponse aux aléas d'une temporalité empirique, a le pouvoir d'élaborer un impératif pratique conjointement extra-historique et supra-historique.

Ce progrès invoqué par Vitoria exprime la manière dont la volonté peut vouloir la loi naturelle. Il est indissociable de l'accès par la raison de la volonté humaine à la loi naturelle, condition d'une amélioration de la connaissance des préceptes du droit naturel. En ce sens, il représente une adresse à la nature humaine en tant qu'elle est apte à s'associer par elle-même à sa propre destination morale. Une telle volonté tend vers un monde uniquement envisagé comme souverain bien. La loi naturelle permet la représentation sur le mode pratique d'une telle dynamique grâce au perfectionnement possible de la conscience morale. À la détermination de la volonté par la loi naturelle s'ajoute la modalité en fonction de laquelle une telle détermination est en mesure par elle-même d'être voulue. L'examen de l'histoire des sociétés confirme qu'il n'est possible d'espérer une adéquation parfaite avec la loi naturelle que par un progrès indéfini. Cette conformité à la loi doit être visée comme une fin de la volonté de progrès; en effet, seul un être de fins est en mesure de s'attribuer une fin comme principe de sa quête. Le progrès humain auquel doit conduire la loi naturelle renforce le caractère autonome de la pratique en lui assignant comme principe dynamique son autoréalisation.

L'immutabilité de la loi naturelle accompagne la volonté pour l'homme de se réaliser lui-même en tant que fin, exprimant ainsi la finalité immanente et autonome de la volonté humaine. Elle est par conséquent indissociable d'un progrès garantissant la possibilité de se représenter sur un mode normatif et pratique l'accomplissement de la moralité. En ce sens, la validité de la loi naturelle est indépendante de son succès; l'adéquation à cette dernière constitue le

réfèrent indéfiniment réactualisé d'une volonté dont la finalité compose le principe exclusif de sa possibilité. Le perfectionnement humain n'est alors en mesure de renvoyer qu'à une fin de la volonté et non à un objet clairement définissable par la raison. Le caractère indéfini d'un tel perfectionnement détermine pour la moralité le type de réalisation qu'elle doit et qu'elle est en mesure de s'attribuer. Ainsi, la fondation de la loi naturelle dans une compréhension pratique du souverain bien, contribue à ce que le progrès soit considéré en tant que règle de l'accomplissement de la morale pour une volonté. La loi naturelle promet dès lors une représentation pratique de la destination de l'âme excédant l'imminence de la mort pour une créature finie. Cette perspective esquisse l'horizon de ce qui est à faire en vue d'une fin. Que l'on considère le progrès à partir de l'éducation, du droit civil ou du droit international, il satisfait à l'intérêt suprême de la raison pratique héritée du thomisme en autorisant une représentation du souverain bien en tant que fin non conditionnée du vouloir. Il instaure une relation entre une conception anhistorique de la destination du vouloir et l'impératif d'accomplir la morale comme une fin.

Le mode d'être spécifique de la personne exige pour Vitoria que l'on s'interroge à la suite de Boèce et de Thomas d'Aquin, mais également conformément au legs du droit romain, sur son fondement onto-éthique sans réduire sa signification à la capacité d'être le sujet de droits et de devoirs légaux. En effet, le terme de personne selon l'héritage grec est indissociable d'une classe définie de substances individuelles se différenciant des autres par leur aptitude à maîtriser leurs actes, de subsister dans leur individualité, tout en participant à ce qui fait l'universalité de l'humain. Chaque personne, par sa dimension rationnelle, exprime un fond ontologique distinct qui doit son être à la particularité de son acte d'exister. Et elle traduit également par la médiation du droit naturel et de la loi naturelle la dimension éthique d'un être à l'origine de sa pratique et principe de ses propres déterminations. Être une personne signifie par conséquent s'arracher à la particularité de l'individualité pour faire advenir l'humanité et donc l'universel en chacun. C'est précisément ce à quoi nous invitait de manière originale et novatrice la réflexion de Vitoria.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ASPE ARMELLA, V. & IDOYA ZORROZA (ed.) *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, Pamplona, EUNSA, 2014.
- BOECE, *Traité théologiques*, GF Flammarion, Paris, 2000, traduction A. Tisserand.
- CICERON, *Traité des devoirs* in *Les Stoïciens*, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1962.
- _____, *Des lois*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, traduction par Ch. Appuhn.
- GIRARD, P.F., *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Dalloz, 2003 (8^{ème} édition ; 1^{ère} 1923).
- HOBBS, T., *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, traduction Tricaud, F.

- LANGELLA, S., *Teología y ley natural*, Madrid, BAC, 2011.
- _____ *La ciencia teológica de Francisco de Vitoria y la Summa Theologiae de Santo Tomas de Aquino en el siglo XVI a la luz de textos inéditos*, Salamanca, San Estaban, 2013.
- PAOLINI, E., *Filosofía política e diritto internazionale in Francisco de Vitoria*, Roma, Armando Curcio Editore, 2011.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, 4, 22, (PL 196,945).
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, édition coordonnée par A. Raulin, traduction par A. M. Roguet, 4 volumes, Paris, Cerf, 1984–1986.
- _____ *In IV Libros Sententiarum*, Paris, éditions Mandonnet, 1929-1933.
- URBANO, F. C., *El pensamiento de Francisco de Vitoria*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- VITORIA, F. DE, *Comentarios del Maestro Francisco de Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, édition de V. Beltrán de Heredia, 6 vol., Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1932-1952.
- _____ *Urdanoz, T., 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.
- _____ *Leçons sur les Indiens et sur le droit de guerre*, traduction par M. Barbier, Genève, Librairie Droz, 1966.
- _____ *Leçon sur le pouvoir politique*, Traduction par M. Barbier, Paris, Vrin, 1980.
- _____ *Contratos y Usura, Francisco de Vitoria*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas M. Idoya Zorroza, Pamplona, EUNSA, Colección de pensamiento medieval y renacentista, 2006.
- _____ *Francisco de Vitoria, Leçon sur l'homicide*, Etude et traduction par J.-P. Coujou, Paris, Dalloz, 2009.
- _____ *De legibus*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, édition trilingue latin, espagnol, italien, par S. Langella, P. García Castillo, 2010.
- _____ *F. de Vitoria. De la loi*, Paris, Cerf, 2013, traduction par G. Demelemestre.
- _____ *F. de Vitoria. La justice*, Paris, Dalloz, 2014, traduction et étude par J.-P. Coujou.
- _____ *Francisco de Vitoria, Relecciones jurídicas y teológicas*, Edición crítica dirigida por Antonio Osuna Fernández-Largo, con la colaboración de Jesús Cordero Pando, Mauro Mantovani, Ramón Hernández Martín, Simona Langella y Ángel Martínez Casado, tomo I-II, SEE, Salamanca 2017.