

El argumento de la posibilidad y el recurso al "etiamsi daremus" en el racionalismo leibniziano

Introducción

La Filosofía como ciencia que busca los fundamentos últimos de la realidad, como apertura a lo que es, al ser y sus causas, tiene ante sí la inconmensurable tarea de penetrar el sentido que se esconde en la realidad, de entrar en la espesura, de abrirse paso ante el misterio sin pretender agotarlo. Es por eso que, en su desarrollo, toca irrecusablemente el tema de Dios como causa, origen, fin, principio, etc. El tema de estas jornadas, sin embargo, plantea un desafío mayor; no se trata ahora de dilucidar si cabe el tema de Dios en la reflexión metafísica, si es posible un conocimiento natural de Dios, sino de dar un paso más – fundamental para las Ciencias Prácticas- y tratar el problema de Dios como fundamento del Orden Moral y del Derecho.

En este contexto, proponemos la lectura de uno de los autores clave de la Filosofía Moderna, y particularmente del racionalismo alemán, Gottfried Wilhelm Leibniz. A la luz de algunas de las nociones centrales de su metafísica y de su teodicea, que pondremos de manifiesto a partir de su explicación del argumento ontológico, haremos una lectura del lugar que ocupa, en su sistema, la famosa hipótesis etiamsi daremus –hipótesis que fuera tomada de Hugo Grocio, y que fuera luego estigmatizada como recurso para expresar la independencia del orden moral respecto de Dios-.

El argumento de la posibilidad en la metafísica leibniziana

La formulación del argumento ontológico, tal como lo conocemos, proviene de san Anselmo de Canterbury, quien hacia el siglo XI quiere formular un argumento simple, es decir, que pruebe por sí mismo, sin ilación argumentativa que haga pasar de un argumento a otro; "un único argumento que no necesitara de otro sino sólo de sí mismo y que bastara para fundamentar que Dios existe verdaderamente"(1). Para esto, escribe el Proslogion. Luego, Kant lo denominará argumento ontológico, según se dice comúnmente, por tomar la denominación de la filosofía wolffiana que llamaba ontología a la filosofía del ser posible. Algunos lo han llamado argumento a priori, dado que va de la causa al efecto, siguiendo el orden de la realidad, a diferencia de las argumentaciones a posteriori que van de los efectos a sus causas. Hay quienes han criticado esta denominación dado que no puede hablarse de la "causa" del Incausado(2). Otros, lo han entendido como argumento a priorien tanto es independiente de la experiencia, a partir de postulados. Los escolásticos han preferido el nombre de argumento a simultaneo, en tanto supone un paso directo de

la esencia a la existencia.

La historia de este argumento recoge los más diversos autores. Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Scotus, Suárez, Ockham, luego Descartes, Malebranche, Spinoza, Wolff, Leibniz(3), no tardarán en reformularlo, criticarlo, comentarlo. Poco después aparecerán las conocidas críticas de Kant, la respuesta de Hegel, y los comentarios y objeciones de la teología protestante(4) y la teología católica contemporánea, incluso aquellos que se apartan de la doctrina clásica(5). No podemos dejar de mencionar a Frege y Russell, quienes profundizarán, en el terreno lógico, las críticas kantianas; y la filosofía analítica contemporánea que se ha preocupado también por dicho argumento(6).

Recordemos la formulación anselmiana(7) del argumento.

- Dios es aquello de lo cual nada mayor puede ser pensado(8).
- Aquello mayor que lo cual nada podemos pensar no puede existir solamente en el entendimiento(9).
- Por lo tanto, existe algo mayor que lo cual no cabe pensar nada, y esto tanto en la inteligencia como en la realidad.

Leibniz conoce el argumento de san Anselmo y lo considera "un esfuerzo apreciable", por lo que lo toma y lo reformula. A la hora de mencionarlo, casi siempre señala su autor original, algunas veces nombra a santo Tomás y los escolásticos, pero deja ver que lo conoce principalmente a partir de la formulación de Descartes, por eso siempre habla del argumento cartesiano, destacando su valioso aporte.

Interés del argumento ontológico en Leibniz

Leibniz formula varios argumentos para demostrar la existencia de Dios: los de tipo cosmológico, por las verdades eternas, a partir de la armonía preestablecida, el argumento modal, el ontológico. Admite distintas pruebas para demostrar la existencia de Dios, pero es más partidario de las demostraciones a priori, es decir de aquellas que prescinden de la experiencia, donde la conclusión es deducible a partir de postulados. Esto se entiende si tenemos en cuenta su pretensión de dotar a estas demostraciones del rigor geométrico. Así, el filósofo de Leipzig, postula la posibilidad, y luego deduce las consecuencias, que se derivan de modo necesario porque están implícitas en los principios. "Se entiende que en una doctrina en la que las exigencias lógicas y las leyes del ser se identifican, el modo más fácil de explicar la razón de una existencia, es constituir la génesis a priori, a partir de una deducción"(10).

La historia del argumento, en Leibniz, es larga; comienza en sus años de juventud(11) y llega a sus formulaciones más maduras hacia el final de su vida(12). A través de tantas formulaciones, reformulaciones, discusiones, el argumento va madurando, y junto con él las nociones centrales del mismo que ponen de manifiesto su metafísica y su teodicea. Recogeremos algunos de estos elementos, que es lo que tiene de interesante y novedoso esta demostración leibniziana(13).

En cuanto al argumento cartesiano, dice Leibniz, los escolásticos lo rechazaron por considerarlo un paralogismo, pero esto no es así, y Descartes hizo bien en ponerlo nuevamente en circulación. "Y he aquí más o menos en qué consiste la fuerza de su argumentación: Dios es el más grande o, como habla Descartes, el más perfecto de todos los seres, o lo que es lo mismo, es un ser de una grandeza y perfección supremas, que incluye todos los grados posibles. Esta es la noción de Dios; veamos ahora cómo la existencia se desprende de dicha noción. Existir supone algo más que no existir, o lo que es igual, la existencia añade un grado a la grandeza o a la perfección, o tal y como lo enuncia Descartes, la existencia es por sí misma una perfección. Por tanto, ese grado de grandeza y de perfección, o bien esa perfección que consiste en la existencia, pertenece a ese ser supremo, el más grande y perfecto: pues de otra forma carecería de algún grado, contrariamente a su definición. Y como consecuencia, ese ser supremo existe"(14).

Este es el argumento que Leibniz hereda y considera valioso; sin embargo, cada vez que lo nombra sostiene que es bueno como prueba, pero que le hace falta un complemento; el argumento cartesiano es insuficiente y hace falta completarlo puesto que no se ha mostrado la posibilidad de la premisa mayor –que Dios es el más grande, o la suma perfección, es decir falta mostrar la posibilidad de la definición de Dios-. Por eso, en cuanto argumento, tiene un alto valor presuntivo o moral(15). Pero para ser una verdadera demostración está necesitado de un complemento que consistirá en la prueba de la posibilidad formulada en un esquema lógico condicional modal: si Dios es posible, existe.

El punto de partida

La comprensión del punto de partida del argumento ontológico es clave para fundar su validez. La noción de Dios, su concepto o idea, es el puntapié inicial. Ahora bien, acerca de esta noción, dice Leibniz en el Discurso de Metafísica, "Cuando se razona acerca de alguna cosa, se cree tener una idea de esa cosa, y éste es el fundamento sobre el cual algunos filósofos antiguos y modernos han construido cierta demostración de Dios, que es muy imperfecta. Pues –dicen- es menester que yo tenga una idea de Dios o de un ente perfecto, puesto que pienso en él, y no se podría pensar sin una idea; ahora bien, la idea de este ente encierra todas las perfecciones, y la existencia es una de ellas; por consiguiente, existe. Pero como pensamos a menudo en quimeras imposibles, por ejemplo en el último grado de velocidad, en el número máximo... este razonamiento no basta. En este sentido puede decirse que hay ideas verdaderas y falsas, según que la cosa de que se trata sea posible o no. Y cuando puede uno jactarse de tener una idea de la cosa es cuando se está seguro de su posibilidad. Así, el argumento susodicho prueba al menos que Dios existe necesariamente, si es posible. Lo cual es, en efecto, un excelente privilegio de la naturaleza divina, no necesitar más que su posibilidad o esencia para existir actualmente, y esto es justamente lo que se llama ens a se"(16).

Nótese un dato importante contenido en este texto. Dice Leibniz que puede pensarse lo imposible o contradictorio cuando las ideas son confusas, y por lo tanto, no todo lo que se piensa es claro y distinto. A su vez, agrega, estas ideas contradictorias son falsas, por lo que la falsedad (y su opuesto, la verdad) se da, no en los juicios –como se sostiene clásicamente- sino en las ideas o conceptos. Y así, la idea de Dios, si es pensada confusamente, podría ser falsa. Ahora bien, ¿qué es lo que la hace verdadera? Su posibilidad. Veremos, entonces, en qué consiste la posibilidad de la idea de Dios.

Leibniz define toda suerte de verdades según su mayor o menor grado de evidencia interna y según su grado de necesidad. Ahora bien, distingue entre verdades de razón, que serán aquellas que son necesarias absolutamente y cuyo opuesto implica contradicción, y las verdades de hecho aquellas que son contingentes y cuyo opuesto es posible. Ambos tipos de verdad tienen una razón o fundamento, pero expresan distintos tipos de necesidad (absoluta o hipotética) y de verdad (necesaria o de hecho). Para el caso de la noción de Dios, nos interesan las verdades de razón, necesarias y a priori, donde la inducción resulta insuficiente. La proposición “Dios existe” y la proposición o el dato originario del punto de partida deben ser de este tipo.

Analicemos ese dato originario o noción de Dios. Cada mónada espiritual conoce el infinito, pero lo conoce confusamente. La idea que tenemos de Dios, “encierra en sí lo que hay de simple en nuestros pensamientos, en donde tiene su origen lo que pensamos”(17). Constatamos en nuestra mente la presencia de la noción de perfección y la idea confusa de Dios. Ahora bien, la perfección es una cualidad simple, positiva, y que expresa lo que expresa sin límites; siendo así, puede identificarse con cantidad de realidad, y por tanto con esencia –según la entiende Leibniz, como veremos-. Por eso, en la lucha de los posibles por la existencia, se actualizan los posibles cuyo grado de esencia es mayor, los posibles más perfectos, o más compositibles. Pero si Dios es el ser perfectísimo su posibilidad es total porque su esencia es plena, o toda la esencia, y por tanto existe.

La noción de posibilidad y su primacía en el sistema leibniziano

El argumento de Descartes da por supuesto que la noción de Dios es posible, pero justamente, dice Leibniz, es lo que hay que demostrar(18). Pero, ¿qué significa la posibilidad en Dios?

En primer lugar, recordemos que, para Leibniz, lo posible es aquello que excluye toda contradicción. Ahora bien, como sabemos para la existencia de lo contingente hacen falta dos requisitos, no sólo que sean posibles –es decir, internamente no contradictorios- sino que, además, sean compositibles –es decir, compatibles con los otros posibles que existen en la serie del mundo actual, y que tengan el mayor grado de compositibilidad-. Pero, ¿de dónde les viene el que sean compositibles? El fundamento de su compositibilidad estaría dado por el grado de esencia o perfección que hace que ciertos posibles, además, sean compositibles. Ese

grado de esencia o perfección consiste en la mayor cantidad de relaciones con el menor número de principios. Así, si bien todos los posibles son existideros, dirá Leibniz, esto es, candidatos a la existencia, no todos llegan efectivamente a existir, sino sólo aquellos posibles que prevalecen sobre otros –los demás permanecerán en el ámbito de lo meramente posible, o los posibles lógicos–.

Sin embargo, cuando nos referimos a la existencia de Dios, hay que hacer algunas salvedades. Leibniz sostiene que Dios, sujeto de todas las perfecciones(19) –como aparece definido en el argumento ontológico– puede entenderse. Y si puede entenderse, es pensable, porque sólo lo contradictorio es ininteligible; por lo que, si puede entenderse el ser perfectísimo, es posible porque su noción es no contradictoria. Ahora, ¿no es necesario, también, que sea componible para poder existir? Para responder esta pregunta debemos considerar dos elementos importantes. Por un lado, en Dios alcanza la sola posibilidad porque es compatible con todos los mundos posibles, dado que tiene la posibilidad total, y por tanto es fundamento de todos los posibles. De su posibilidad se desprendería su existencia, y esto sólo en Dios, puesto que, dada la primacía de lo posible respecto de lo actual –o, si se quiere, de la esencia respecto de la existencia–, la lucha que se da entre los posibles por la existencia es una consecuencia de la pretensión o exigencia de existencia que posee todo posible. Pero esta exigencia, que se da de acuerdo a la cantidad de esencia o perfección, en Dios es total. Parecería, entonces, que, si posibilidad y esencia coinciden, mostrar la posibilidad de Dios es mostrar su esencia. Y si, como dice Leibniz, “en Dios la existencia no difiere de la esencia o, lo que es lo mismo, lo esencial para Dios es existir”(20), conocer su existencia es conocer su esencia.

Ahora bien ¿a qué nos referimos con posibilidad total, noción que parecería clave para comprender el complemento leibniziano al argumento ontológico? Si consideramos la posibilidad en sentido irrestricto, o como posibilidad total, equivale a la noción de necesidad; lo enteramente posible es necesario porque la contingencia es la que pone límites a la posibilidad. Así, Dios es el ser Necesario como enteramente posible, es decir, como posibilidad total. Tomadas en absoluto la posibilidad y la necesidad son idénticas. Esta posibilidad sin límites, omniposibilidad, equivale a necesidad. Posibilidad en Dios, es compatibilidad de perfecciones, y por eso no contradictoria; la posibilidad total(21) es imposible que sea contradictoria, y siendo el ser que posee todas las perfecciones, el mayor grado de esencia o “toda la esencia”, existe.

El otro elemento que, según dijimos, debemos considerar, es qué significa sostener que la existencia en Dios se desprende de su esencia. Según vimos, la verdad de un término está dada por su posibilidad; una idea es verdadera si es posible, es decir si su contenido es no-contradictorio, o si puede darse de ella una definición real. Ahora bien, la definición real es aquella en la que consta que la cosa tiene una causa, si su causa eficiente es posible, la cosa también lo es; es decir, un ser es posible si tiene una razón de existir. Ser posible es poder ser, y ese poder es una *praetentio ad existendum*. La definición real no se identifica con la esencia, pero la

expresa en la medida en que pone de manifiesto la posibilidad. Así la posibilidad o esencia es la razón intrínseca de las cosas, que la hace existidera, de tal modo que lo posible es anterior a la realización fáctica, y fundamento de la realidad. Y como "existir en virtud de la propia esencia es existir en virtud de la propia posibilidad"(22), según dice Leibniz, hay que aclarar la noción de Dios de tal modo que se ponga de manifiesto que esa posibilidad es total.

Ahora bien, en última instancia, el antecedente real no actual y ordenado a lo actual (la posibilidad real) es la realidad de la esencia en tanto no existe aún fácticamente. Es antecedente porque contiene virtualmente lo que se desarrollará en el tiempo, y es razón de su posible existencia (y por eso exige existir). Lo real de la posibilidad es no sólo no contradictorio internamente, sino que también posee perfección positiva, y por eso aspira a la existencia. Y por eso la esencia es existidera, capaz de existir, candidata a la existencia. Pero esta exigencia en la posibilidad total o toda la esencia –es decir, en Dios- es irrestricta, en tanto tiene la máxima aptitud para existir, siendo compatible con todos los mundos posibles; y, a su vez, posibilita la posibilidad de los todos los posibles. Por lo tanto, existe.

La hipótesis *etiamsi daremus*, connotaciones y perspectivas en el contexto de la posibilidad total

Se suele sintetizar en la hipótesis *etiamsi daremus* aquel pensamiento que concibe al orden moral como susceptible de ser pensado al margen de Dios. Recordemos que esta cita aparece ya en el agustino Gregorio de Rímini quien, en disputa con el nominalismo de su contemporáneo Guillermo de Ockham, sostiene que hay acciones que son en sí mismas buenas o malas, que se imponen a la recta razón, y a las que es imposible que Dios contradiga. Por eso, en una fórmula en apariencia heterodoxa o blasfema, afirma que la recta ratio sigue siendo válida aunque, por imposible que sea, la divina razón o Dios no existieran, o estuvieran en el error, puesto que las acciones que le fueran contrarias no serían, por eso, menos pecado.

Siguiendo esta misma línea, el jurista holandés, Hugo Grocio, acuñó en su obra más reconocida(23) esta famosa frase, *etiamsi daremus, Deum non esse*(24). A partir de ella se pretende poner de manifiesto, fundamentalmente frente al voluntarismo ockhamiano, toda la esfera del Derecho y su validez universal. Grocio se encarga de declarar absurda esta hipótesis, con la cual sólo pretendería indicar la dependencia de la validez del derecho natural de valores objetivos, inherentes a las acciones humanas. Sin embargo, se ha visto en esta frase –que ha acuñado, de este modo, un nuevo significado- la puerta de entrada al iusnaturalismo moderno, y la raíz de la independencia del orden moral de un Fundamento Trascendente.

Más allá de estas interpretaciones, lo que aquí nos interesa es ver si en Leibniz es posible, teniendo en cuenta sus presupuestos metafísicos, pensar el orden moral al margen de su Fundamento, es decir, al margen

de Dios. En Leibniz hay explícitas referencias a esta hipótesis. Ahora bien, ¿qué lugar puede ocupar en el contexto de una metafísica y una teodicea como las que propone su sistema? ¿Tiene cabida un planteo como este en el sistema leibniziano?

Veamos, con más precisión, cuál es el problema. Dios es el fundamento último del orden moral, esto Leibniz no lo discute. Sin embargo, ¿es necesario el recurso a Dios para hablar de este orden y sus leyes intrínsecas, es decir, para reconocer la ley natural y su obligatoriedad? La respuesta pareciera girar en torno al lugar que ocupa en la filosofía leibniziana la hipótesis *etiamsi daremus*, la cual supone determinar el grado de independencia de los bienes morales respecto de Dios, su perseidad y la autonomía de las leyes que los expresan.

En una primera aproximación, si consideramos algunos de sus textos, pareciera que la postura de Leibniz, en este punto, es ambigua. En algunos pasajes, con la intención de evitar el voluntarismo de Ockham, adhiere a lo que Leibniz interpreta como la postura de Grocio, y advierte que si Dios no existiera alguna obligación existiría, como aquello que hace referencia a la propia conservación y cuidado(25). En otros textos, matiza su posición afirmando que sin la existencia de Dios, la ley moral quedaría incompleta, dado que ciertos deberes no serían tales(26), y reformula la hipótesis diciendo "es justo lo que agradaría a Dios si existiera, exista o no". Hay un recurso indirecto a Dios. Leibniz, con la intención explícita de evitar el voluntarismo, encuentra en el entendimiento divino, lugar donde se encuentran las verdades eternas o ideas, la sede de los posibles y el fundamento o, mejor dicho, el presupuesto de toda posibilidad (también de la ley natural)(27).

Con esto queremos indicar que todo el orden sistemático que presenta Leibniz, sólo tiene sentido si se lo mira a la luz de su Fundamento. Es a la luz del problema de Dios donde se resuelven y comprenden las principales nociones del sistema, y donde se articulan ambos órdenes, el de las verdades necesarias y contingentes, el orden metafísico y el orden moral.

Conclusiones

Hemos visto cómo Leibniz admite la hipótesis *etiamsi daremus* con la intención explícita de evitar el voluntarismo de Ockham y, agregamos, el necessitarismo de Spinoza. Pero sólo puede admitirla con restricciones, y esto es así porque para Leibniz Dios es la posibilidad total, irrestricta, que coincide con la necesidad.

Leibniz apela a varias demostraciones de la existencia de Dios, e intenta formular diversos argumentos. Sin embargo, el argumento ontológico, como argumento a priori, ocupa un lugar especial. Lo que prueba ya no es tanto la existencia, sino la posibilidad, o más bien habría que decir prueba la existencia necesaria que coincide con la posibilidad total. Y por mostrar la posibilidad se vuelve la prueba más fuerte. Así, si Dios no existiera no habría ninguna razón para la existencia, porque no podría darse ni siquiera la posibilidad. Por lo que la hipótesis a la que se pretende recurrir

queda sin asidero. Dios es un postulado a priori del que se parte necesariamente. Esto es lo que hace que la hipótesis *etiamsi daremus*, en Leibniz, no diga nada. No logra hacer que el orden moral se vuelva autónomo.

Leibniz se inscribe en la tradición del argumento ontológico, pero con matices que lo hacen interesante en sí mismo, al mismo tiempo que nos develan ciertos elementos que acentúan la tensión en el interior de su sistema. Por eso, es del todo capital poner de manifiesto el problema de la posibilidad en Dios en su relación con la capacidad del hombre de mostrarla, porque, de esa posibilidad, depende también la posibilidad de pensar el orden moral como dependiente o no de su Artífice.

De este modo, vemos que el *etiamsi daremus*, en Leibniz, debe entenderse a la luz del argumento ontológico y lo que el mismo nos revela. En este contexto, se entiende por qué el filósofo de Leipzig matiza su posición, puesto que esta hipótesis cumple la función de denotar la posibilidad intrínseca de la cosa que puede ser pensada en su posibilidad intrínseca como no existente, pero no olvidemos que para Leibniz Dios es un a priori. Insistimos, la función de esta hipótesis es mostrar el modo de entender la posibilidad intrínseca de algo sin recurso a Dios, pero aquí se ve atenuada con el argumento ontológico porque la idea de Dios no es una idea posterior a la idea del individuo, sino anterior(28). De este modo, el *etiamsi* entendido de este modo, puede valer para la consideración aislada, abstracta de algo, pero no para el sistema del orden moral puesto que Dios es racionalmente anterior a él.

Por eso, el mismo Leibniz, suaviza sus afirmaciones diciendo "(...) que no es conveniente llevar las cosas más allá de Dios, y que no debe decirse con algunos escotistas, que las verdades eternas subsistirían aun cuando no hubiera entendimiento, ni del mismo Dios". Y agrega poco después, "a mi parecer, el entendimiento divino es el que crea la realidad de las verdades eternas, aunque su voluntad no tenga parte alguna en ello. Toda realidad debe fundarse en algo existente. Es cierto que un ateo puede ser geómetra; pero si no hubiese Dios, la geometría carecería de objeto. Sin Dios, no sólo no habría nada existente, sino que tampoco habría nada posible" (29). Esta cita aclara notablemente lo que venimos afirmando. No puede sostener el orden moral que no encuentre su fundamento inmediato en Dios porque este orden tal cual existe es impensable sin Él, porque no sería posible y por tanto tampoco sería pensable.

En este punto, encontramos una nueva disonancia entre el filósofo alemán y el pensamiento clásico. Mientras para Leibniz no cabe pensar la armonía preestablecida, el orden del universo, y el orden legal actual, sin una razón suficiente que lo fundamente y, por tanto, sin la posibilidad del Ser Necesario, para el pensamiento clásico no cabe la discusión de la posibilidad en Dios. Y si bien, tanto en el pensamiento clásico como en Leibniz la hipótesis *etiamsi daremus*, según ha sido interpretada por el iluminismo, no tiene cabida, sin embargo, en cada caso, los fundamentos metafísicos son distintos. En el caso del pensamiento clásico a Dios se llega como fundamento último –también del orden moral–; en Leibniz, por el contrario, se parte de la posibilidad de Dios para garantizar la

posibilidad del mundo actual –y del orden moral-. Para el pensamiento clásico, Dios es realmente, ontológicamente anterior a la ley natural, pero no racionalmente. De ahí las dificultades que presenta el argumento ontológico en todas sus formulaciones.

Hemos presentado algunas líneas centrales del racionalismo leibniziano que nos permiten ver cómo intenta articular el orden ontológico y el orden moral. Cabe agregar que, en este sentido, tenemos en la Teodicea, la obra más significativa del autor, una síntesis de esta problemática. Leibniz postula la posibilidad y a partir de la misma saca conclusiones. Vemos así los límites y aporías de una metafísica de la posibilidad, cuyo punto de partida es un postulado a priori.

-Lic. María Giselle Flachsland-

1. La filosofia classica delinea tre inclinazioni naturali nell'uomo: le prime due «ad esse», legate rispettivamente all'istinto di conservazione e ai meccanismi biologici e sessuali attinenti alla generazione; la terza «ad melius esse», come inclinazione specifica dell'uomo, regolata dalla ragione e che regola a sua volta le inclinazioni «ad esse» ARISTOTELE, (*Rhet.*, I, 1373b, 6 ss.), dice di questa conoscenza primordiale originaria e originante: "Vi è invero – cosa di cui tutti hanno quasi una divinazione («manteia») – un giusto («dikaion») ed ingiusto comune a tutti e per natura («physei»), anche se non sia tra loro alcuna comunanza socievole, né patto («syntheke») ... e, secondo ciò che dice Empedocle a proposito del non doversi uccidere alcun essere animato, non è vero che verso alcuni esseri vi sia un giusto e verso altri no". Cfr. anche ARISTOTELE, *Polit.*, 1253, a4. Ciò potrebbe corrispondere a quando dice il frammento 23 Diels di Eraclito: "Non capirebbero il nome di giustizia se non esistesse già ciò che tale nome esprime".
2. H. KELSEN, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, Chicago, 1941, passim, in particolare 279-282.
3. W. NAUCKE, *Christliche, aufklärerische und wissenschaftstheoretische Begründung des Strafrechts (Luther-Beccaria-Kant)*, in *Cristianesimo Secolarizzazione e Diritto Moderno*, a cura di L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher, Milano, 1981, 1201-1209.
4. BENEDETTO XVI, *Discorso all'Incontro con i rappresentanti della scienza*, Università di Regensburg, 12 settembre 2006: "Nel mondo occidentale domina largamente l'opinione, che soltanto la ragione positivista e le forme di filosofia da essa derivanti siano universali.... Una ragione, che di fronte al divino è sorda e respinge la religione nell'ambito delle sottoculture, è incapace di inserirsi nel dialogo delle culture.... L'occidente, da molto tempo, è minacciato da questa avversione contro gli interrogativi fondamentali della sua ragione, e così potrebbe subire solo un grande danno. Il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza – è questo il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica, entra nella disputa del tempo presente."
5. P. RICOEUR, *Interprétation du mythe de la peine*, in AA.VV., *Le mythe de la peine*, Paris/Roma, 1967, 23-42.
6. S. TOMMASO D'AQUINO, S.C.G., III, 146.
7. S. TOMMASO, S.T., II-II, 108, 4,2.
8. S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, IV, 4: "Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna?".
9. G. KALINOWSKI, *Le fondement objectif*, citato nel testo, in *Dimensions religieuses du droit et notamment sur l'apport de Saint Thomas d'Aquin*, in *Archives de Philosophie du droit*, T. XVIII, Paris, 1973, 69.
10. Ph. I. ANDRÉ-VINCENT, *Le fondement du droit et la religion d'après les documents pontificaux contemporains*, in *Dimension religieuses du droit*, cit., 149-164.
11. S. TOMMASO D'AQUINO, IV Sent., 26, 2,2.
12. S. TOMMASO D'AQUINO, S.T. I-II, 104, 3,1.
13. S. TOMMASO D'AQUINO, S.T. I, 48, 5 e 6; II-II, 34, 2.
14. S. TOMMASO, S.T. I-II, 87, 1.
15. Ha ribadito questo carattere della pena il Venerabile Pio XII nel discorso pronunciato Ai Partecipanti al VI Congresso Internazionale di Diritto penale, 3 ottobre 1953, in *Atti e Discorsi di S.S. Pio XII*, v. XV, Roma, 1953, 404-407.
16. S. TOMMASO, *De Malo*, 2, 10, 4.
17. S. TOMMASO D'AQUINO, S.T., II-II, 66, 6.
18. S. TOMMASO, *De Malo*, 1, 5.
19. S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 13,1.
20. S. TOMMASO, S.T., I- II, 95, 1.
21. Ibidem.
22. Va al riguardo ricordato l'insegnamento del Venerabile Pio XII, pronunciato Ai Partecipanti al VI Congresso Internazionale di Diritto penale, cit. alla nota 15: "L'essenza della colpa sta nell'opposizione libera alla legge ritenuta vincolante, nell'infrazione e nella violazione cosciente e voluta del retto ordine. Una volta che essa è avvenuta, è impossibile fare in modo che non esista. Tuttavia, per quanto è possibile dare soddisfazione all'ordine violato, bisogna farlo. È un'esigenza fondamentale della «giustizia». Nel campo della moralità è suo compito mantenere l'uguaglianza esistente e giustificata, conservare l'equilibrio e ripristinare l'uguaglianza infranta. Questa richiede

che, mediante la pena, il responsabile sia con la forza sottoposto all'ordine. Il compimento di quest'esigenza proclama la supremazia assoluta del bene sul male; per mezzo di essa si esercita la sovranità assoluta del diritto sull'ingiustizia. Vogliamo fare un ultimo passo ancora: nell'ordine metafisico la pena è una conseguenza della dipendenza dalla Volontà suprema, dipendenza scolpita fin nelle ultime pieghe dell'essere creato. Se mai si deve reprimere la rivolta dell'essere libero e ristabilire il diritto violato, ciò è precisamente quando l'esige il supremo Giudice e la giustizia suprema. La vittima di un'ingiustizia può liberamente rinunciare alla riparazione, ma la giustizia da parte sua gliel'assicura in ogni caso".

23.S. TOMMASO, S.T., I-II, 87, 6,3.

24.S. TOMMASO, S.T., II-II, 65, 1.