LEIBNIZ Y EL ARGUMENTO DOMINANTE

Mª SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA

In this article it is exposed the influence that the so-call master argument has in Leibniz. It is emphasized the classic influence that has one of the central subjects of his philosophy as it is the matter of the freedom and the destiny. Leibniz avoids the necessity alluding to the free will and above all to the will of God.

Keywords: Leibniz, free will, master argument, freedom, destiny.

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de estar en un mundo en el que lo antiguo no parece tener demasiada cabida, nos sorprende ver que autores como Zenón con sus paradojas o Diodoro con sus aporías siguen introduciendo problemas que interesan al hombre de hoy. La filosofía de la acción tiene una deuda contraída con el famoso "Argumento Dominante". Como es sabido se atribuye a Alejandro de Afrodisia el que relacionara este argumento con Diodoro Cronos, filósofo de la escuela de Megara[1]. A lo largo de la historia han sido mucho los filósofos y pensadores que han dedicado numerosas páginas a este argumento. Es lógico si se tiene en cuenta que los temas que encierra nos conduce a problemas como el destino o la libertad.

Schuhl señala con un punto de ironía que ha sido tal la celebridad de este argumento, que no ha sido infrecuente que muchos

1. Cfr. J. VUILLEMIN, *Nécessité ou contingence. L´aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Les Éditions de Minuit, Alençon, 1984, p. 7.

de estos autores que se han ocupado de él, se hayan contentado con hablar de él sin detenerse a explicar en qué consiste, hasta tal punto que algunos modernos, como Gassendi tuvo que recurrir a una reconstrucción poco realista[2].

Para no incurrir en el mismo error y corriendo el riesgo de recordar al lector algo que ya conozca, de modo breve señalamos con Vuillemin que la aporía consiste en demostrar la incompatibilidad de cuatro premisas principales y generalmente aceptadas, a saber: (1) el pasado es irrevocable, (2) de lo imposible a lo posible no es buena la consecuencia, (3) hay posibles que nunca se realizarán, (4) por lo tanto, lo que es no puede no ser mientras que es[3].

La cuestión de la contingencia y de la necesidad entren en juego a la hora de intentar defender o negar alguna de las premisas. A lo largo de la historia, las distintas posturas se han sucedido: o bien se intenta salvar la contingencia al identificarla con la indeterminación del momento en el que se producirá el evento futuro, o bien se pone en duda la segunda premisa según la cual de lo imposible a lo posible hay alguna vía de acceso, o se pone en duda el carácter necesario del pasado[4].

La importancia que tiene en Leibniz la cuestión de la necesidad y de la libertad es lugar común. Desde la *Confessio Philosophi* a los *Essais de Théodicée*, por nombrar dos obras paradigmáticas de la época de juventud y madurez, estas cuestiones son objeto prioritario de su estudio.

Al comienzo de su *Théodicée* Leibniz alude a dos laberintos en los que la mente se pierde: la cuestión de lo libre y lo necesario, sobre todo referida a la producción y origen del mal; y en segundo lugar la discusión sobre la continuidad y los indivisibles, que nos conducen a los elementos y a la cuestión del infinito. La primera

2. Cfr. P.-M. SCHUHL, *Le Dominateur et Les Posibles*, PUF, París 1960, pp. 7-8.

3. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit*. p. 7.

4. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit*. p. 7.

cuestión incumbe a todo el género humano y la segunda más a los filósofos[5].

Teniendo en cuenta su erudición, no parece ser que Leibniz sea de los que se hayan enfrentado con este argumento sin conocerlo directamente. Él mismo nos dice que cuando se le permitió el acceso a la biblioteca de su padre, "que estaba clausurada y se debatía entre la polilla", "sentía una viva impaciencia por llegar a comprender el mayor número posible de autores antiguos, que sólo de nombre le resultaban conocidos: Cicerón, Séneca, Plinio, Heródoto, Jenofonte, Platón y los escritores de la historia augustana y muchos padres latinos y griegos de la Iglesia"[6].

En este contexto Leibniz alude al sofisma de los antiguos entendido como "Razón Perezosa", no como "Argumento Dominante", aunque la razón es la misma. Es perezosa la razón porque el sofisma conduce a no hacer nada, a no tener que hacer nada y a dejarse conducir por los placeres inmediatos. Ya que si el futuro es necesario, lo que debe llegar, llegará, haga lo que haga. Ahora bien, este futuro es necesario, bien porque Dios lo prevé todo o bien porque todo llega necesariamente, por el encadenamiento de las causas, o incluso por la naturaleza misma de la verdad, que está determinada en los enunciados que se pueden formar sobre los acontecimientos futuros, como lo es en todos los otros enunciados, porque el enunciado debe ser siempre verdadero o falso en sí mismo, aunque no conozcamos siempre lo que contiene. Y todas estas razones que parecen diferentes concurren al fin, como las líneas a un mismo centro, porque hay una verdad en los acontecimientos futuros, que está predeterminada por las causas y Dios la preestablece, al establecer las causas[7].

---

5. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 29.

6. *Vida de Leibniz tratada brevemente por Él mismo (posterior a 1676), KLOPP, XXXV, OLASO*, p. 60.

7. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 30.

2. EL ARGUMENTO DOMINANTE Y LOS TEXTOS LEIBNICIANOS

Además de las obras citadas, encontramos referencias explícitas al Argumento Dominante en otros escritos, que comprenden un arco temporal lo suficientemente amplio como para poder afirmar que estos temas tienen en Leibniz una clara influencia clásica.

El primer texto corresponde a la *Confessio Philosophi:*

"T. Acaso haya pues que buscar la razón verdadera y la verdadera solución en aquel sofisma perezoso (*logu argú*), famoso en todos los lugares de la tierra, que trataron torpemente de elaborar los filósofos de la antigüedad y ahora quieren exhumar los mahometanos mediante una creencia que es beneficiosa para sus jefes en medio de los peligros de la guerra y de la peste: es inútil resistir, nada hay que hacer pues lo fatal no se evita, ni el que se preocupa puede obtener lo que el cielo le niega, ni el perezoso impedir lo que el cielo le regala.

F. Dices bien, pues este argumento tan temible y de tanta eficacia en los espíritus es un sofisma que descansa en aquella afectada supresión del carácter hipotético de la causa o del carácter hipotético de los fundamentos de la propia existencia. Es verdad que todo lo que ha de ocurrir, efectivamente ocurrirá, pero no necesariamente, con necesidad absoluta, es decir obres o no obres. Pues el efecto no es necesario sino a partir de la hipótesis de la causa"[8].

Leibniz alude a una cuestión que abordará después en su *Théodicée.* Distingue Leibniz tres tipos de *fatum* o de necesidad: el "*fatum* Mahometano", el destino a la Turca, porque se atribuye a los turcos no evitar los peligros por los argumentos de la razón perezosa. En segundo lugar, está el *fatum* estoico que no es tan negro como se considera: porque no aleja a los hombres del cuidado de sus trabajos, sino que tiende a darles la tranquilidad en los sucesos, por la consideración de la necesidad, que hace inútiles nuestras preocupaciones y nuestras penas. En tercer lugar, estaría el *fatum* cristiano, según el cual, teniendo en cuenta la bondad y sabiduría

8. *Confessio Philosophi* (1673), AK VI-3, n 70.

de Dios, no impide a los hombres el cumplir su deber y estar contentos con lo que suceda[9].

La vía de solución que propone ya está anunciada al hablar de la necesidad hipotética que acompaña a las acciones libres. Según Vuillemin, Leibniz seguiría la opinión de Cleantes respecto al sofisma de Diodoro, es decir, negaría la primera premisa al sostener que las proposiciones que se refieren al pasado no son necesarias. Para Leibniz las acciones voluntarias son las que escapan a la necesidad, son las que sucederán sólo si se quiere que sucedan. Y esta necesidad es llamada condicional, hipotética o bien necesidad de consecuencia porque supone la voluntad y los otros requisitos[10].

En el *Discours de Métaphysique*, otro texto nos ayuda a seguir avanzando: "Sostengo pues que siguiendo estos principios para obrar en conformidad con el amor de Dios, no basta con tener una paciencia forzada, sino que es preciso que estemos verdaderamente satisfechos de todo lo que nos ha ocurrido conforme con su voluntad. Entiendo tal aquiescencia respecto del pasado. Pues respecto del futuro, no hay que ser quietista y esperar ridículamente con los brazos cruzados lo que Dios hará, según el sofisma que los antiguos llamaban perezoso. Al contrario, hay que obrar según la voluntad presuntiva de Dios, según la podamos juzgar, procurando con todas nuestras fuerzas contribuir al bien general y particularmente al adorno y perfección de lo que nos concierne o de lo que nos es próximo y está, por decirlo así, a nuestro alcance. Pues cuando los acontecimientos hayan hecho ver que nuestra buena voluntad logre sus efectos, no se sigue de ahí que no haya querido que hiciéramos lo que hicimos. Por el contrario, como es el mejor de todos los señores, nunca exige más que la recta intención y a Él le compete saber la hora y el lugar apropiados para hace triunfar los buenos propósitos"[11].

---

9. Cfr. *Essais de Théodicee* (1710), GP. VI, pp. 30-31.

10. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP VI, p. 380. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit.*, pp. 116-117.

11. *Discours de Métaphysique* (1686), GP. IV, n. 4, p. 430.

Parecería en este texto que Leibniz está aceptando la premisa de Diodoro respecto al pasado. Aunque Leibniz lo que manifiesta no es tanto la necesidad del pasado, sino la imposibilidad de actuar sobre el pasado, porque el pasado como tal excede los límites de la posibilidad. Esto no significa que el pasado sea necesario de modo absoluto, ya que, según su teoría de los mundos posibles otros posibles incomposibles podría haber tenido lugar si no hubieran sido incomposibles, y por lo tanto excluidos en la elección del mejor de los mundos. El pasado por lo tanto, aunque determinado no es necesario si sus condiciones de existencia, dependen del principio del mejor y no sólo del principio lógico de la no contradicción[12].

En la *Causa Dei* vemos otro texto significativo: "Por esto se equivocan o por lo menos hablan con mucha impropiedad los que dicen que sólo son posibles aquellas cosas que existen en acto, esto es, que Dios elige; este fue, según Cicerón, el error de Diodoro el estoico; y, entre los cristianos, de Abelardo, Wiclef y Hobbes. Pero después hemos de hablar mucho de la libertad, cuando se trate de reivindicar la libertad humana"[13].

Alude a la tercera premisa del argumento negada por el mismo Diodoro, para el cual sólo es posible lo que es verdadero, entendiendo por verdadero lo que va a ser o ha sido que en ese caso ya es necesario[14].

"Pero ya advertimos que la presciencia y la providencia divinas determinan las cosas no absolutamente, es decir hagamos lo que hagamos, sino por sus causas y razones. Así pues si alguien dijera que son inútiles las plegarias o el afán y el esfuerzo, incurriría en el sofisma perezoso, como ya lo llamaban los antiguos"[15].

12. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit*., p. 118.
13. *Causa Dei* (1710), GP. VI, n. 22, p. 442.
14. Cfr. CICERÓN, *De fato*, IX, 17, (Gredos, Madrid 1999, p. 307).
15. *Causa Dei* (1710), GP. VI, n. 45, p. 445.

3. POSTURA DE LEIBNIZ RESPECTO AL ARGUMENTO DOMINANTE

Leibniz de modo explícito propone su postura con relación al sofisma del Argumento Dominante: intentará demostrar que la Necesidad absoluta, conocida también como necesidad lógica y metafísica y a veces geométrica, no se encuentra en las acciones libres. De este modo, la libertad está exenta no sólo de la obligación sino aún de la verdadera necesidad. Intentará demostrar que Dios mismo, aunque elija siempre lo mejor, no actúa por una necesidad absoluta, y que las leyes de la naturaleza que Dios ha preescrito están fundadas sobre la conveniencia, y contienen el termino medio entre las verdades geométricas absolutamente necesarias y los decretos arbitrarios. Por contraposición a Bayle y otros filósofos, hará ver también que hay un tipo de indiferencia en la libertad, porque no hay necesidad absoluta por una u otra parte, pero no hay indiferencia de perfecto equilibrio. Mostrará también que hay una perfecta espontaneidad en las acciones libres más allá de todo lo que se ha concebido hasta aquí. Por último, llegará a juzgar que la necesidad hipotética y la necesidad moral que quedan en las acciones libres no tienen inconveniente y que la Razón perezosa es un verdadero sofisma[16].

Según Vuillemin, Leibniz seguiría la opinión de Cleantes respecto al argumento de Diodoro, es decir, negaría la primera premisa al sostener que las proposiciones que se refieren al pasado no son necesarias[17].

Leibniz parece decir que Cleantes, habiendo identificado la necesidad hipotética del pasado y la del futuro añadía a la necesidad hipotética del pasado alguna cosa que explicaba por qué la deliberación no podía relacionarse con esto. Pero ¿qué es lo que añade? ¿No es aquélla que para Aristóteles y para casi todos los Antiguos, hace precisamente degenerar la necesidad hipotética en una clase de necesidad absoluta, al precisar que no se trata más que de un tipo de necesidad absoluta porque ella es sólo retrospectiva, y que

16. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 37.
17. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 116.

en el suceso no toca más que su tiempo, y no su modo de producción? ¿Qué posición adopta Leibniz? Las acciones voluntarias y sus consecuencias, escribe, no llegarán con independencia de lo que se haga o se quiera, sino precisamente porque se las quiere. Y esto está contenido en la previsión y en la predeterminación y de hecho incluso en la razón. Y la necesidad de tal evento es llamada condicional, hipotética o bien necesidad de consecuencia, porque supone la voluntad y los otros requisitos. Para Leibniz las cosas que se producen con independencia de la voluntad están exentas de culpa o mérito[18].

Aristóteles sostenía que el pasado transforma la necesidad condicional de un suceso en una especie de necesidad absoluta, y Leibniz parece estar de acuerdo con él en este punto aunque hace más rigurosas las condiciones de la necesidad hipotética, en la cual no es suficiente con aplicar a los sucesos momentáneos, porque se exige además los requisitos de la deliberación voluntaria. Leibniz proporciona la razón de esta postura: es una contradicción pretender actuar sobre el pasado, ahora bien es posible lo que no es antecedente de una consecuencia contradictoria. Si una cosa es posible, se puede actuar sobre ella; ahora bien no se puede actuar sobre el pasado, porque el pasado no es posible. Como se ve, Leibniz acuerda pues que la necesidad del pasado no significa otra cosa que la imposibilidad de realizar el posible en el pasado. Pero es ésa precisamente la conclusión que contradice Cleantes y acuerda Leibniz contra los adversarios de éste, entre los que se encuentra Aristóteles[19].

Para Leibniz, todo lo posible exige existir[20] a no ser que haya una razón suficiente, que viene expresada en términos de incomposibilidad, que impida que el posible llegue a la existencia. El pasado, en este sentido, en cuanto pasado escapa a la incomposibilidad, porque si ya ha sucedido era posible que sucediera, pero, en cuanto posible, no era necesario.

---

18. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 380.
19. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 118.
20. *Omne possibile exigit existere* (1677), GP. VII, p. 194.

"Pues la única razón que define lo que ha de existir de entre todos los posibles, es que no todo es compatible. Así que no hay más razón para determinar [lo que ha de existir] que ésta: que existan las cosas que sean mejor, las que entrañen un mayor grado de realidad"[21].

Ser libre, significa para Leibniz, actuar según voluntad, pero según voluntad inteligente. No cabe un poder de indiferencia. Sólo en la mente de Dios se encuentran todas las posibilidades y todas las combinaciones posibles y las elecciones mejores que se han realizado o se van a realizar, elecciones hechas por la voluntad máximamente iluminada y por lo tanto máximamente libre[22].

Vuillemin afirmará en este mismo sentido que todo suceso, pasado o futuro es determinado. Ahora bien lo que está determinado no es necesario, si sus condiciones de existencia, que le hacen o le harán elegir, dependen del principio del mejor y no sólo del principio lógico de la no contradicción. Pero todo suceso, en tanto que forma parte de este mundo existe bajo la condición de lo que Leibniz llama la elección del mejor y que Cleantes llama providencia divina[23].

Ahora bien si al igual que lo que ha sido, para Dios era necesario que fuese, aunque esa necesidad no es geométrica sino moral, de igual modo se puede afirmar que el futuro será necesario que sea o que no sea. En este sentido el pasado y el futuro son simétricos en cuanto a la posibilidad.

Según Aristóteles, la necesidad condicional degenera en una especie de necesidad absoluta cuando por una parte los límites de un suceso pertenecen al pasado o por otra parte, si bien pertenecen al futuro, existe desde el presente una cadena causal que les determina y permite verlos como ya dados. La división se hace entre lo que se puede deliberar y el resto, que comprende lo que se ha podido pero no se puede deliberar —lo irrevocable—, y lo que la deli-

---

21. Cfr. *Posibles existentes* (1676), A. ANDREU, (ed.), *Methodus vitae* (*Escritos de Leibniz*) *II*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2000, p. 13.

22. Cfr. *Initia et Specimina Scientiae novae Generalis* (¿), GP. VII, p. 110.

23. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 118.

beración no puede calibrar y que se desprende de la necesidad exterior. Para el Cleantes leibniciano, al contrario, el pasado, sólo él, aunque retire el suceso de la deliberación, no lo precipita en una necesidad más fuerte que la necesidad hipotética común a los existentes. La irrevocabilidad que impide realizar el posible en el pasado no le confiere a este pasado una necesidad bruta.

Vuillemin sostiene que Leibniz, pensando interpretar a Cleantes, adopta una actitud singular en relación a la primera premisa del Dominante. Por un lado, debilita su fuerza modal cuando dice que la necesidad del pasado no es absoluta sino hipotética. Por otro lado, la realza cuando se niega a avalarla con la necesidad hipotética general tal como se le atribuye a los futuros, y por lo tanto niega la simetría completa del pasado y del futuro. En ningún momento él explica en qué consiste este plus modal que distingue la necesidad del pasado de la necesidad del existente en general sin asimilarla a la necesidad metafísica. Una simetría completa del pasado y del futuro entrañaría probablemente en el espíritu de Leibniz la extravagancia de sostener que Dios podía hacer que lo que haya sido no haya sido. Si hay extravagancia es porque la necesidad del pasado tiene de específico que es imposible de realizar allí lo posible. Es necesario pues reconocer a la vez un carácter asimétrico y lineal. Pero, si es así, no se ve lo que ha ganado para resolver el Dominante. La interpretación de la primera premisa no requiere en efecto nada más que la irrevocabilidad del pasado. Leibniz no parece por otra parte, contestar a las otras premisas del argumento. Tiene ciertamente el mérito de mostrar toda la diferencia que existe entre la irrevocabildad del pasado y la necesidad de una deducción matemática. Pero Diodoro se acomoda a esta diferencia[24].

Sin embargo, si volvemos a los textos leibnicianos, deberíamos decir que la cuestión de la necesidad hipotética del pasado, se resuelve por la vía de la voluntad, que cualifica todos los actos con el signo de la contingencia para evitar cualquier asomo de necesidad. En Leibniz, la necesidad no tiene que ver con lo irrevocable sino

24. Cfr. J. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 120.

con la totalidad de lo posible que nos remite a lo absoluto, pues el criterio de necesidad veritativa es la totalidad de la posibilidad[25].

La existencia necesaria de Dios en Leibniz no hace necesaria la existencia de lo creado. La elección que Dios hace entre la pluralidad de mundos posibles obedece a una razón, pero esta razón no es algo necesario, porque depende de la voluntad. Lo contingente es así una consecuencia necesaria de la bondad divina, pero no por ello deja de ser contingente.

Para Leibniz, la inteligencia es como el alma de la libertad[26]. Sólo Dios al tener una visión del universo absolutamente clara y adecuada disfruta de una libertad perfecta. El pretendido *fatum* no es otra cosa que la naturaleza divina; ésa es la única necesidad que al estar regulada por la bondad y la inteligencia es una necesidad libre. "Feliz necesidad" dirá Leibniz[27]. Dios que no tiene otra razón fuera de sí para actuar, prefiere siempre lo más perfecto, lo que no significa que lo más perfecto sea necesario, porque Dios podría haber elegido otras posibilidades. Por eso Leibniz se enfrenta también a la cuestión de los posibles que nunca existirán, abordando así otra premisa del sofisma.

En la *Théodicée* alude explícitamente a esta cuestión con clara influencia ciceroniana. En concreto sostendrá, que si el pasado es más necesario que el futuro, Cleantes ha sido de esa opinión, pero objeta que es necesario por hipótesis que el futuro llegue, como es necesario por hipótesis que el pasado haya llegado. Pero hay una diferencia: no es posible actuar sobre el estado pasado, porque es una contradicción, pero es posible producir algún efecto sobre el futuro, sin embargo la necesidad hipotética de uno y otro es la misma, el uno no puede ser cambiado y el otro no lo será, y eso hecho, no podrá ser cambiado nunca más[28]. Esto es lógico, porque

25. Cfr. L. POLO, *Claves del nominalismo y del idealismo*, Cuadernos de Anuario filosófico, nº 5, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993, p. 53.

26. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 288.

27. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 230.

28. Cfr. *Essais de Théodicée* (1710), GP. VI, p. 215.

para Leibniz, la posibilidad total debe incluir el tiempo entero, ya que si lo posible nunca deja de serlo, el tiempo tiene que estar comprendido en su totalidad[29].

Aunque la herencia clásica de Leibniz en esta cuestión es muy clara, no podemos pasar por alto, que en este tema la polémica que se plantea no es precisamente con Cleantes o con Cicerón, sino con otros filósofos más contemporáneos, como son Spinoza y Descartes[30].

En Leibniz, Dios cumple todas las características de una acción libre: espontaneidad, racionalidad y contingencia[31]. El fin por el que Dios se determina a obrar no es nada distinto de su propia perfección. Por otra parte, si bien lo que elige responde a lo mejor, la elección no hace imposible aquello que no ha sido elegido. De este modo salva la contingencia de lo creado. El mismo Leibniz lo expresará al decir que el bien, tanto el aparente como el verdadero, en una palabra el motivo, inclina sin determinar necesariamente, es decir, sin imponer una necesidad absoluta. Puesto que cuando Dios elige lo mejor, lo que no elige y es inferior en perfección, no deja de ser posible (…). Pero decir que Dios no puede elegir sino lo mejor, y de ello querer inferir que lo que no elige es imposible, es confundir los términos: el poder y la voluntad, la necesidad metafísica y la necesidad moral, la esencia y la existencia[32].

Frente a un determinismo necesario, Leibniz propone un finalismo libre e inteligente. La voluntad divina que se determina por una necesidad moral a escoger entre los posibles la combinación más perfecta, aparece como una voluntad personal que contempla conscientemente los fines[33].

---

29. Cfr. L. POLO, *op. cit.*, p. 53.

30. Cfr. Mª S. FERNÁNDEZ-GARCÍA, *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, Eunsa, Pamplona 200 (2ª ed.), pp. 153-162 *passim*.

31. Cfr. E. ROLLAND, *Le determinisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz*, Vrin, París 1935, p. 120.

32. *Quintième lettre de Leibniz à Clarke* (18.VIII.1716), GP. VII, p. 390, nn. 8 y 9.

33. Cfr. Mª S. FERNÁNDEZ-GARCÍA, *op. cit*, p. 161.

Leibniz necesita garantizar la libertad absoluta de Dios para salir del necesitarismo. Para lograrlo se apoya en la razón. En Leibniz, la grandeza de Dios no radica en su misterio impenetrable, sino en su perfecta claridad y estabilidad de sus ideas; ahí funda su transcendencia[34].

Como se ha afirmado, Leibniz demostrará que la razón perezosa es un verdadero sofisma, porque al igual que Dios elige siempre lo mejor, el hombre debe perfeccionar la realidad imitando así al Ser Supremo. "El hombre se parece a Dios, —dirá Leibniz— en tanto que es sujeto libre que toma decisiones y las lleva a cabo"[35].

Leibniz presenta así una posición intermedia entre el pensamiento clásico y la indigencia típica del hombre moderno. Por una parte, presenta al hombre reconciliado con un mundo del que se apropia por medio del pensamiento; pero, por otro lado, el mundo se concibe como positivamente mejorable, mediante la acción[36].

El perfeccionamiento de la realidad consiste para el hombre en la imitación de la persona absoluta que lo fundamenta, y a la que, en tanto que real se asemeja. En el mejor de los mundos posibles, el orden y la armonía facilitan el conocimiento del Creador, por lo tanto, al promoverla, imitamos en nuestro pequeño mundo lo que Dios hace en el grande[37]. Lejos del quietismo que podría propiciar el Argumento perezoso, la postura de Leibniz promueve la acción para mejorar, y reconciliar lo creado. Su actividad política, ecuménica y científica son buenos ejemplos de su propuesta teórica.

Mª Socorro Fernández-García
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Burgos
Villadiego s/n. 09004 Burgos
sofer@ubu.es

34. Cfr. R. P. LABROUSSE, *En torno a la Teodicea*, Tucumán 1945, p. 51.

35. *Leibniz to Sophie, Electress of Hanover* (1701), GP. VI, p. 578.

36. Cfr. J. DE SALAS, *Razón y legitimidad en Leibniz*, Tecnos, Madrid 1994, p. 40.

37. Cfr. *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en raison* (1714), GP. VI, p. 605.