

GOTTFRIED W. LEIBNIZ

Compendi de la controvèrsia,
reduïda a arguments
en forma²⁶

[1710]

26. En estructures sillogístiques (que Leibniz sempre reivindicà) entre escolàstiques i el que s'entenia a l'època com «*more geometrico*» (*Nota del t.*)

Algunes persones intel·ligents han desitjat que es fes aquesta addició i s'ha condescendit al seu parer més fàcilment en la mesura en què, així, s'ha tingut ocasió de satisfer encara algunes dificultats i de fer algunes observacions que no havien estat prou tractades en l'obra.

Primera objecció

Tothom qui no pren en absolut el millor partit, està mancat de potència, de coneixement o de bondat.

Déu no ha pres de cap manera el millor partit en crear aquest món.

Per tant Déu està mancat de potència, o de coneixement, o de bondat.

Resposta

Es nega la premisa menor, és a dir la segona premisa d'aquest sillogisme; i l'adversari la prova per aquest prosillogisme:

Prosillogisme

Tothom qui fa les coses on hi ha mal, podent ser fetes sense cap mal o la producció de les quals pogués ser omessa, no pren en absolut el millor partit.

Déu ha fet un món on hi ha mal. Un món, dic, que

podia ser fet sense cap mal o la producció del qual podia ser omesa del tot.

Per tant Déu no ha pres de cap manera el millor partit.

Resposta al prosillogisme

S'acorda la premisa menor d'aquest prosillogisme, ja que cal admetre que hi ha mal en el món que Déu ha fet i que era possible fer un món sense mal o, fins i tot, de no crear en absolut el món, car la seva creació ha depès de la voluntat lliure de Déu. Però es nega la premisa major, és a dir la primera de les dues premises del prosillogisme i hom podria acontentar-se amb demanar-ne la prova.²⁷ Però per donar més claretat a la matèria, s'ha volgut justificar aquesta negació, tot fent remarcar que el millor partit no és sempre el que tendeix a evitar el mal, car pot ser que el mal vingui acompanyat d'un bé més gran. Per exemple, un general de l'exèrcit s'estimarà més una gran victòria amb una ferida lleu, que una situació sense ferida i sense victòria.

27. En la mesura que la teodicea és en principi una «defensa de Déu» sembla que l'esforç per provar la «culpabilitat» cauria de banda dels crítics escèptics o ateus. Ara bé Leibniz no es limita a aquesta posició sinó que vol donar raó plena de la totalitat del món (i fer per tant una «defensa positiva» del seu artífex). Com veiem la seva postura s'assembla a la dels amics de Job per l'atreviment de voler donar raó plena del disseny diví i, si bé sembla que no pot ser acusat d'hipocresia (com ho seran aquells), sí que resta clar que —com apunta Kant— per a Leibniz defensar «la causa de Déu» és alhora «defensar la causa de la raó» i de les seves ambiciosos potencialitats. (*Nota del t.*)

S'ha mostrat això més àmpliament en aquesta obra, fins i tot fent-ho veure per exemples presos de les matemàtiques i d'altres disciplines, que una imperfecció en la part pot ser requerida per una perfecció més gran del tot. S'ha seguit en aquest aspecte el sentiment de sant Agustí, el qual ha dit cent vegades que Déu ha permès el mal per treure'n un bé, és a dir, un bé més gran; i el de Tomàs Aquino (*in libr. 2 sent., dist. 32, qu. I, art. I*) que el permetre el mal tendeix al bé de l'univers. S'ha fet veure que en els antics la caiguda d'Adam ha estat anomenada *felix culpa*, un pecat afortunat, perquè havia estat reparat amb un avantatge immens per l'encarnació del Fill de Déu, qui ha donat a l'univers alguna cosa més noble que tot el que entre les criatures hi hauria hagut sense aquell pecat. I per a millor intel·ligibilitat, s'ha afegit —després de molts bons autors— que era per a l'ordre i el bé general que Déu va deixar a certes criatures l'avinentsa d'exercir llur llibertat, fins i tot si havia previst que aquestes es dirigessin cap al mal i malgrat que ell podia fàcilment redreçar-les, perquè no convenia que per impedir el pecat, Déu obrés sempre d'una manera extraordinària. N'hi ha prou doncs per eliminar l'objecció, de fer veure que un món amb el mal podia ser millor que un món sense mal. Però s'ha anat més enllà en aquesta obra i, fins i tot, s'ha mostrat que aquest univers deu ser efectivament millor que tot altre univers possible.

Segona objecció

Si hi ha més mal que bé en les criatures intel·ligents, hi ha més mal que bé en l'obra sencera de Déu.

Ara bé, hi ha més mal que bé en les criatures intel·ligents.

Per tant, hi ha més mal que bé en tota l'obra de Déu.

Resposta

Es nega la premisa major i la premisa menor d'aquest sil·logisme condicional. Pel que fa a la premisa major no se l'accepta gens, perquè aquesta pretesa conseqüència de la part al tot, de les criatures intel·ligents a totes les criatures, suposa tàcitament i sense proves que les criatures desprovistes de raó no poden entrar en absolut en comparació i en relació d'igualtat amb aquelles que sí en tenen. Però per què no podria ser que l'excedent de bé compensés i sobrepassés incomparablement l'excedent de mal en les criatures no intel·ligents, que omplen el món, com en les criatures racionals? És cert que el valor de les darreres és més gran però, en compensació, les altres són —sense punt de comparació— molt més nombroses i pot ser que la proporció del nombre i de la quantitat sobrepassi la del valor i la qualitat.

Pel que fa a la premisa menor, no s'ha d'acceptar en absolut, és a dir hom no ha d'admetre de cap manera que hi hagi més mal que bé en les criatures intel·ligents. Fins i tot no hi ha necessitat de convenir que hi ha més mal que bé en el gènere humà, perquè pot ser i és força raonable, que la glòria i la perfecció dels benaurats sigui incomparablement més gran que la misèria i la imperfecció dels condemnats, i que aquí l'excel·lència del bé total en els menys nombrosos prevalgui al mal total en els que en són més. Els benaurats s'apropen a la divinitat pel

mitjà del Mediador diví tant com pot escaure a aquestes criatures i fan progressos en el bé que és impossible que facin els condemnats en el mal, encara que aquests s'apropessin tant com fos possible a la natura dels dimonis. Déu és infinit i el dimoni és limitat; el bé pot anar i va cap a l'infinit, mentre que el mal té els seus límits. Per això, en la comparació dels benaurats i dels condemnats, pot passar (i es pot creure que així és) el contrari del que hem dit que pot passar en la comparació de les criatures intel·ligents i no intel·ligents. És a dir, pot ser que, en la comparació dels benaurats i dels malaurats, la proporció dels graus sobrepassi la dels nombres²⁸ i que, en la comparació de les criatures intel·ligents i no intel·ligents, la proporció dels nombres sigui més gran que la dels valors.²⁹ Hom té el dret a suposar que una cosa pot ser, mentre no es demostrï que és impossible; i, inclús, el que s'anticipa aquí traspassa la suposició.

Però en segon lloc, malgrat s'acordi que hi ha més mal que bé en el gènere humà, s'és susceptible encara de no acordar en absolut que hi ha més mal que bé en totes les criatures intel·ligents, ja que hi ha un nombre inconcebible de genis i potser encara d'altres criatures raonables.³⁰ I un adversari no sabria provar que el mal superi el bé en tota la ciutat de Déu —composada tant per genis com per innombrables animals raonables i d'una infinitud d'espècies. I encara que no tingui cap necessi-

28. La qualitat superi la quantitat. (*Nota del t.*)

29. La quantitat superi la qualitat. (*Nota del t.*)

30. Recordeu que en la *Monadologia* s'exposa que les mònades estan jerarquitzades en funció de la seva capacitat de reflectir l'estructura del món i per les seves capacitats «intel·lectuals». (*Nota del t.*)

tat, per respondre a una objecció, de provar que una cosa és, quan amb la seva possibilitat n'hi ha prou, no s'ha deixat de mostrar en aquesta obra que és una conclusió de la suprema perfecció del sobirà de l'univers que el regne de Déu sigui el més perfecte de tots els estats o governs possibles i que, en conseqüència, el poc de mal que hi ha sigui requerit pel *summum* [comble] del bé immens que s'hi troba.

Tercera objecció

Si sempre és impossible no pecar, sempre és injust castigar.

Ara bé, sempre és impossible de no pecar, o bé tot pecat és necessari.

Doncs sempre és injust castigar.

Es prova la menor.

1. Prosillogisme

Tot el predeterminat és necessari.

Tot esdeveniment és predeterminat.

Doncs tot esdeveniment (i en conseqüència el pecat també) és necessari.

Hom prova encara així aquesta segona menor.

2. Prosillogisme

El que és futur, el que és previst i el que és contingut en les causes és predeterminat.

Tot esdeveniment és tal.

Doncs tot esdeveniment és predeterminat.

Resposta

S'acorda en un cert sentit la conclusió del segon prosillogisme, que és la menor del primer; però es nega la major del primer prosillogisme. És a dir, es nega que tot el predeterminat és necessari, entenent per la necessitat de pecar per exemple o per la impossibilitat de no pecar o de no fer alguna acció, la necessitat de què es tracta aquí, és a dir aquella que és essencial i absoluta, i que destrueix la moralitat de l'acció i la justícia dels càstigs. Però, si algú entengués una altra necessitat o impossibilitat, és a dir una necessitat que no fos més que moral o que fos més que hipotètica (que s'explicarà després), és manifest que se li negarà la major de l'objecció mateixa. Hom es podria acostumar amb aquesta resposta i demanar la prova de la proposició negada. Però, en la present obra, encara s'ha preferit donar raó d'aquest procediment per aclarir millor la cosa i per illuminar millor tota aquesta matèria, tot explicant la necessitat que ha de ser rebutjada i la determinació que s'ha d'esdevenir. Així que la necessitat contrària a la moralitat, que ha de ser evitada i que faria injust el càstig, és una necessitat insuperable que faria inútil tota oposició, encara que inclús es volgués evitar de tot cor l'acció necessària i encara que s'hi fessin tots els esforços possibles. Fins i tot és manifest que no és aplicable a les accions voluntàries, ja que no se les faria mai si no se les volgués prou. Tampoc la seva previsió i predeterminació no és gens absoluta, sinó que

suposa la voluntat: si és segur que hom les farà, no és menys segur que hom les voldrà fer. Aquestes accions voluntàries i les seves conseqüències no arribaran a ser en absolut es faci el que es faci, o perquè hom les vulgui o no, sinó perquè hom farà i perquè hom voldrà fer el que hi du. I això està contingut en la previsió i en la predeterminació, i n'és fins i tot la raó.

La necessitat de tals esdeveniments és anomenada condicional o hipotètica, o bé necessitat de conseqüència, perquè aquesta suposa la voluntat i els altres *requisits*; mentre que la necessitat que destrueix la moralitat i que converteix en injust el càstig i en inútil la recompensa, és en les coses es faci el que es faci i es vulgui fer el que es vulgui i, en una paraula, es troba en el que és essencial; i és el que es diu una necessitat absoluta. Tampoc no serveix de res, atenent al que és necessari absolutament, de fer prohibicions o manaments, de proposar penes o premis, de blasmar o de lloar; tot això no serà molt ni poc. Mentre que, en les accions voluntàries i en el que en depèn, els preceptes armats del poder de castigar i de recompensar serveixen molt sovint i estan compresos en l'ordre de les causes que fan existir l'acció. I és per aquesta raó que són útils no solament els miraments i els treballs, sinó també les pregàries, ja que Déu ha vist aquestes pregàries abans d'haver reglat les coses i haver vist el que era convenient. És per això que el precepte: *Ora et labora* (pregueu i treballeu), resta en peu tot sencer. I cauen en el que els antics ja anomenaven el *sofisme mandrós* [*sophisme paresseux*], no solament els qui pretenen, sota el va pretexte de la necessitat dels esdeveniments, que es pot negligir els miraments que demanen els negocis, sinó inclús els qui raonen contra les pregàries.

Així la predeterminació dels esdeveniments per les causes és justament el que contribueix a la moralitat en comptes de destruir-la i les causes inclinen la voluntat sense necessitar-la.³¹ Ja que la determinació on es mou no és gens una necessitat [*necessitation*], és cert (per a aquell que ho sap tot) que l'efecte segueix aquesta inclinació. Però d'aquest efecte no se'n segueix gens una conseqüència necessària, és a dir el contrari de la qual implica una contradicció. I és així, per una tal inclinació interna, que la voluntat es determina sense implicar necessitat.³² Supposeu que hi hagi la passió més gran del món (per exemple, una gran set), reconeixereu que l'ànima pot trobar alguna raó per resistir-s'hi, fins i tot encara que aquesta no sigui més que per mostrar el seu poder. Així encara que no existeixi mai una perfecta indiferència d'equilibri i que hi hagi sempre una prevalència d'inclinació pel partit que es pren, aquesta no converteix mai per tant la resolució que es pren en absolutament necessària.³³

Quarta objecció

Tothom qui pot impedir el pecat d'altri i no ho fa, sinó que més aviat hi contribueix, tot estant-ne ben informat,³⁴ n'és còmplice.

Déu pot impedir el pecat de les criatures intel·ligents,

31. El sentit és «sense determinar-la». (Nota del t.)

32. Sense que impliqui una determinació absoluta i necessària, sense constituir una necessitat estricta. (Nota del t.)

33. És a dir, podria ser d'una altra manera. (Nota del t.)

34. «*Quoi-qu'il en soit bien informé*».

però no ho fa i més aviat hi contribueix pel seu concurs i per les ocasions que fa néixer, tot i tenir-ne una conceixença perfecta.³⁵

Per tant, etc.

Resposta

Es nega la major d'aquest sillogisme; ja que pot ser que es pugui impedir el pecat però que no s'hagi de fer en absolut, perquè no es podria fer sense cometre un mateix un pecat o (quan es tractés de Déu) sense fer una acció desenraonada. Se n'han donat exemples i hom n'ha fet l'aplicació a Déu mateix. Pot ser que es contribueixi al mal i que, per tant, algun cop se li obri el camí fent les coses que hom està obligat a fer; i quan hom compleix el seu deure o (parlant de Déu) quan, millor considerat, es faci el que la raó humana, no s'és en absolut responsable dels esdeveniments, fins i tot si se'ls preveu. No es vol pas aquests mals però se'ls vol permetre per un bé més gran, que no se sabrà dispensar-se raonablement de preferir a altres consideracions; i és una voluntat *conseqüent*³⁶ que resulta de les voluntats *antecedents*, per les quals es vol el bé. Sé que alguns, parlant de la voluntat de Déu antecedent i conseqüent, han entès per l'*antedecent* aquella que vol que tots els homes siguin salvats i, per la *conseqüent*, aquella que vol, en conseqüència del pecat perseverant, que n'hi hagi de condemnats.

35. «*Quoi-qu'il en ait une parfaite connaissance*».

36. El «*consequente*» francès té tant el sentit de «conseqüent» com de «conseqüent», permetent així el joc de paraules leibnizià. (Nota del t.)

Però això no són sinó exemples d'una noció més general, i es pot dir, per la mateixa raó, que Déu vol per la seva voluntat antecedent que els homes no pequin en absolut i que, per la seva voluntat conseqüent o final i decretatòria (que té sempre el seu efecte), ell vol permetre que pequin. Aquesta permissió és una conseqüència de raons superiors i hi ha motiu per dir que generalment la voluntat antecedent de Déu va cap a la producció de bé i cap a l'impediment del mal, cadascun pres en si mateix i com deslligat (*particulariter et secundum quid. Thom. I, qu. 19, art. 6*), seguint la mesura del grau de cada bé o de cada mal. Però la voluntat divina conseqüent, o final i total, va cap a la producció de tants béns com es puguin posar plegats, la combinació dels quals esdevé així determinada i comprèn també la permissió d'alguns mals i l'exclusió d'alguns béns, com ho demana el millor pla possible de l'univers. Arminius, en el seu *Antiperkinsus*,³⁷ ha explicat molt bé que la voluntat de Déu pot ser anomenada conseqüent, no solament respecte a l'acció de la criatura considerada anticipadament en l'enteniment diví, sinó més aviat respecte a d'altres voluntats divines anteriors. Però n'hi ha prou amb considerar el passatge citat de Tomàs d'Aquino i el de Scotus (*I. dist. 46, qu. XI*), per veure que aquests autors prenen aques-

37. Jacob Harmensz (també Harmensen o Hermann) anomenat Arminius (1560-1609), teòleg protestant holandès cap de la secta dels arminians (moderada —per exemple respecte la predestinació— i liberal). L'obra citada es titula *Examen modestum libelli quem D. Guglielmus Perkinsius editit ante aliquot annos de praedestianionis modo et ordine itemque de amplitudine gratiae divinae*, Leyde, 1612. William Perkins (1558-1602) és un teòleg anglès, calvinista estricte i polemista anticatòlic. (Nota del t.)

ta distinció com s'ha pres aquí. Tanmateix, si algú no vol permetre en absolut aquest ús dels termes, que posi voluntat *prèvia* en lloc d'antecedent i voluntat *final* o decretòria en lloc de conseqüent, perquè no es vol discutir de cap manera sobre mots.

Cinquena objecció

Tothom qui produeix tot el que hi ha de real en una cosa, n'és la causa.

Déu produeix tot el que hi ha de real en el pecat.

Per tant Déu és la causa del pecat.

Resposta

Hom podria acontentar-se amb negar la major o la menor, perquè el terme «real» rep unes interpretacions que poden convertir en falses aquestes proposicions. Però per explicar-se millor hom distingirà: real significa o el que és positiu solament, o bé comprèn inclús els éssers privatius. En el primer cas es nega la major i s'acorda la menor, en el segon cas es fa el contrari. Hom hauria pogut limitar-se a això, però s'ha volgut anar encara més enllà per a donar raó d'aquesta distinció. Per tant s'ha estat d'acord en considerar que tota realitat purament positiva o absoluta és una perfecció, i que la imperfecció ve de la limitació, és a dir del privatiu, ja que limitar és refusar el progrés o el que és més enllà [*plus outre*]. Ara bé Déu és la causa de totes les perfeccions i, en conseqüència, de totes les realitats quan es consideren com a

purament positives. Però les limitacions o les privacions resulten de la imperfecció original de les criatures, que limita llur receptivitat. És com un vaixell carregat que el riu fa anar més o menys lentament, proporcionalment al pes que porta. Així la seva velocitat prové del riu, però el retard que limita aquesta velocitat prové de la càrrega.

D'aquesta manera s'ha fet veure en aquesta obra com la criatura, tot causant del pecat, és una causa deficient, com els errors i les males inclinacions neixen de la privació, i com la privació és eficaç per accident. I s'ha justificat l'opinió de sant Agustí (*lib. I, ad Simpl. p. 2*) que explica, per exemple, Déu com a inflexible,³⁸ no pas per donar una cosa dolenta a l'ànima, sinó perquè l'efecte de la seva bona impressió és limitada per la resistència de l'ànima i per les circumstàncies que contribueixen a aquesta resistència; de manera que no li dóna tot el bé que sobrepassaria el seu mal. *Nec, inquit, ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior none rogatur.*³⁹ Però si Déu hagués volgut fer encara més, hauria calgut fer o altres natures de criatures o altres miracles per canviar llurs natures, que el millor pla no ha pogut admetre. És com si fes que el corrent del riu fos més ràpid que no permet el seu pendent o que els vaixells anessin menys carregats, si calgués fer anar aquests vaixells a més velocitat. I la limitació o la imperfecció original de les criatures fa que fins i tot el millor pla de l'univers no sabés estar exempt de certs mals, que han

38. Ens ha semblat la millor traducció de «*comment Dieu endurecit*». (*Nota del t.*)

39. «Això no és, diu ell, que procuri a l'home alguna cosa que el converteix en pitjor, és només que no li forneix d'alguna cosa que el converteix en millor». (*Nota del t.*)

de reportar però un bé més gran. Són alguns desordres en les parts que revelen meravellosament la bellesa del tot, com certes dissonàncies que, usades com cal, fan l'harmonia més bella. Però això depèn del que ja s'ha respost a la primera objecció.

Sisena objecció

Tothom qui castiga els qui han fet tan bé com estava en el seu poder de fer, és injust.

Déu ho fa.

Doncs, etc.

Resposta

Es nega la menor d'aquest argument. I hom creu que Déu dóna sempre els ajuts i les gràcies que calguin als qui tinguin una bona voluntat, és a dir que no rebutgin aquestes gràcies per un nou pecat. Així no s'acorda la condemna dels infants morts sense baptisme fora de l'Església, ni la condemna dels adults que han obrat seguint les llums que Déu els ha donat. I hom creu que si algú ha seguit les llums que tenia, en rebrà indubtablement de més grans quan n'hi ha necessitat, com en alguna banda ha assenyalat M. Hülsemann,⁴⁰ teòleg cèlebre i profund a Leipzig.

40. Johann Hülsemann (1602-1661), professor a Leipzig, teòleg i polemista luterà, autor d'un *Brevarium theologia*, Wittenberg, 1640. (Nota del t.)

I si a un home semblant n'havia mancat durant la seva vida, les rebria almenys en el moment [à l'article] de morir.

Setena objecció

Tothom qui dóna només a alguns i no a tots els mitjans que li fan tenir efectivament bona voluntat i la final de salvació, no té prou bondat.

Déu ho fa.

Doncs, etc.

Resposta

Es nega la major. És cert que Déu podria superar la més gran resistència del cor humà i que ho fa alguna vegada, sigui per una gràcia interna, sigui per les circumstàncies externes que poden molt sobre les ànimes; però no ho fa en absolut sempre. Hom dirà: d'on ve aquesta distinció i per què la seva bondat sembla limitada? No hauria estat pas en l'ordre d'obrar sempre extraordinàriament i de capgirar el lligam de les coses, com ja s'ha remarcat en respondre a la primera objecció. Les raons d'aquest lligam, pel qual l'un és situat en circumstàncies més favorables que l'altre, són amagades en la profunditat de la saviesa de Déu: depenen de l'harmonia universal. El millor pla de l'univers, que Déu no hagués pogut de cap manera deixar d'escollir, ho portava així. Se'l jutja per l'esdeveniment mateix, ja que Déu l'ha fet, no seria possible fer-ho millor. Ben lluny que aquesta conducta fos con-

trària a la bondat, és la suprema bondat qui l'hi ha conduït. Aquesta objecció amb la seva solució podia ser extreta del que ha estat dit a la llum de la primera objecció, però ha semblat útil tractar-la a part.

Vuitena objecció

Tothom qui no pot evitar d'escollir el millor, no és lliure.

Déu no pot evitar d'escollir el millor.

Doncs Déu no és lliure.

Resposta

Es nega la major d'aquest argument: la veritable i més perfecta llibertat rau més aviat en poder usar el millor del seu lliure arbitri i d'exercir sempre aquest poder, sense ser desviat ni per força externa ni per passions internes, ja que l'una fa l'esclavatge dels cossos i les altres de les ànimes. No hi ha res de menys servil que estar menat sempre al bé i sempre per la seva pròpia inclinació, sense cap constrenyiment i sense desgrat. I objectar doncs que Déu tenia necessitat de coses externes, no és més que un sofisme. Ell les crea lliurement, però havent-se proposat un fi, que és el d'exercir la seva bondat, la saviesa l'ha determinat a escollir els mitjans més apropiats per a obtenir aquest fi. Anomenar això necessitat, és prendre el terme en un sentit no ordinari que en depura tota imperfecció similarment com es fa quan es parla de la còlera de Déu.

Seneca diu en algun lloc que Déu ha manat només que una vegada, però que obeeix sempre, perquè obeeix les lleis que ha volgut prescriure's: «*semel jussit, semper parat*». ⁴¹ Però millor hauria d'haver dit que Déu mana sempre i que és sempre obeït, ja que tot volent, segueix sempre la inclinació de la seva pròpia natura i tota la resta de coses segueixen la seva voluntat. I com que aquesta voluntat és sempre la mateixa, no es pot dir de cap manera que no ha obeït sinó aquella que tingué antany. Tanmateix, encara que la seva voluntat sigui sempre infalible i vagi sempre cap el millor, el mal o el menor bé que rebutja no deixa de ser possible en si. D'altra manera la necessitat del bé seria geomètrica —per dir-ho així— o metafísica i del tot absoluta. La contingència de les coses seria destruïda i no hi hauria de cap manera elecció. Però aquesta forma de necessitat, que no destrueix gens la possibilitat del contrari, només té aquest nom per analogia. Esdevé efectiva, no pas per la sola essència de les coses, sinó pel que hi ha fora d'elles i per sobre d'elles, és a dir per la voluntat de Déu. Aquesta necessitat és anomenada moral, perquè per al savi, *necessari* i *degut* són coses equivalents i, quan té sempre el seu efecte, com el té veritablement en el savi perfecte, és a dir en Déu, hom pot dir que és una afortunada necessitat. Com més s'hi atansen les criatures, més s'atansen a la felicitat perfecta.

Aquesta forma de necessitat tampoc no és aquella que es tracta d'evitar i que destrueix la moralitat, les recompenses, les lloances. El que aquesta necessitat produeix no arriba pas a fer el que es faci i es vulgui el

41. «Ha manat una vegada, obeeix sempre». (Nota del t.)

que es vulgui, sinó perquè es vol de veritat. I una voluntat a la qual és natural escollir bé, mereix més de ser lloada: també porta la seva recompensa amb ella, que és la suprema felicitat. I com que aquesta constitució de la naturalesa divina dóna una satisfacció plena a qui la posseeix, també és la millor i la més desitjable per a les criatures, que depenen totes de Déu. Si la voluntat de Déu no tingués en absolut per regla el principi del millor, aniria cap al mal, que fora el pitjor; o bé en alguna mesura seria indiferent al bé i al mal, i guiada per l'atzar. Però una voluntat que es deixés anar sempre a l'atzar no valdria gaire més per al govern de l'univers que el concurs fortuït de corpuscles sense que hi hagués cap divinitat. I encara que Déu s'abandonés a l'atzar només en algun cas i d'alguna manera (com ho faria si no anés sempre plenament cap el millor i si fos capaç de preferir un bé més petit a un bé més gran, és a dir un mal a un bé, ja que el que impedeix un bé més gran és un mal) seria imperfecte, així com també l'objecte de la seva tria. No mereixeria de cap manera una confiança plena, en aquest cas obraria sense raó i el govern de l'univers fóra com certs jocs dividits entre la raó i la fortuna. I tot això fa veure que aquesta objecció, que es fa contra la tria del millor, perverteix les nocions del lliure i del necessari, i ens fa veure el millor mateix com a dolent, el que és maligne o ridícul.