

DAVID HUME

EXTRACTE DEL «TRACTAT DE LA NATURELESA HUMANA»

PREFACI

Les meves expectatives, en aquesta breu contribució, poden semblar un xic extraordinàries quan declaro que les meves intencions són de fer que una obra més extensa resulti, en abreujar-la, més intel·ligible per a tothom. És cert que, tanmateix, els qui no estan acostumats al raonament abstracte, són propensos a perdre el fil de l'argument quan la seva trama assoleix grans proporcions i cada una de les seves parts es reforça amb tota mena d'argumentacions, salvaguardada contra tot tipus d'objeccions, i s'il·lustra amb tots els punts de vista que vénen a la ment de l'escriptor quan considera diligentment el seu tema. Aquests lectors aprendran més fàcilment una sèrie de raonaments que sigui simple i concisa, en que només les principals proposicions estiguin lligades entre elles, aclarides mitjançant uns exemples senzills i demostrades per pocs arguments però, això sí, de gran força probatòria. En trobar-se les diferents parts més pròximes entre elles, poden comparar-se més bé i seguir més fàcilment la seva connexió des dels primers principis fins a la darrera conclusió.

L'obra, l'extracte de la qual presento aquí al lector, ha estat titllada d'obscura i de difícil comprensió; penso que és a causa de l'extensió i no pas del caràcter abstracte de l'argumentació. Si hagués posat remei d'alguna manera a aquest inconvenient, hauria assolit la finalitat que de primer moment m'havia proposat. El llibre, crec, té un caire de singularitat i novetat suficients per a cridar l'atenció del públic, especialment si s'adona que, com l'autor sembla insinuar, en cas que fos acceptada la seva filosofia, caldria alterar la major part de les ciències des dels fonaments. Tan atrevides temptatives, són sempre avantatjoses en la república de les lletres: perquè alliberen del jou de l'autoritat, acostumen els homes a pensar per ells mateixos, ofereixen als homes d'enginy suggeriments nous per avançar i, per la seva actitud de forta oposició, il·luminen punts que abans ningú no havia ni tan sols sospitat que presentessin cap dificultat.

Cal que l'autor es resigni, un cert temps, a esperar pacientment abans que el món dels entesos no es posi d'acord amb la seva proposta. La seva resignació rau en el fet que no pot fer apel·lació al poble, que en totes les matèries dependents de la raó comuna i de l'eloqüència ha resultat ser sempre un tribunal infal·lible. Cal que sigui jutjat per uns pocs, el veredict dels quals està més disposat a corrompre's per la parcialitat i el prejudici, especialment perquè ningú que no hagi pensat sovint en aquests temes no pot ser-ne un jutge adient. Aquests pocs tendeixen a formar per si mateixos sistemes propis que no estan disposats a abandonar. Espero que l'autor m'excusarà, de fer de mitjancer en aquest afer, ja que el meu propòsit només és d'incrementar el seu públic, remonent algunes dificultats que han impedit captar el seu significat.

He triat un argument molt simple, dissenyat curosament des del principi a la fi. Aquest és l'únic punt que he procurat desenvolupar. La resta es redueix a indicacions de passatges particulars que m'han semblat curiosos i notables.

EXTRACTE D'UN LLIBRE, PUBLICAT RECENTMENT, INTITULAT «TRACTAT DE LA NATURESA HUMANA»

Introducció: La nova ciència de l'home

1. Aquest llibre sembla haver estat escrit de conformitat amb el mateix pla que algunes altres obres que han tingut un gran èxit durant els últims anys a Anglaterra. L'esperit filosòfic, que tan gran impuls ha rebut a tota Europa els últims vuitanta anys, ha estat tan elevat en aquest regne com en qualsevol altre. Els nostres escriptors semblen, fins i tot, haver iniciat un nou gènere filosòfic, que promet fer més per l'entreteniment i el profit del gènere humà que qualsevol altre dels que fins ara el món ha conegut. La major part dels filòsofs de l'antiguitat que han tractat sobre la naturalesa humana han mostrat més un sentiment delicat, un just sentit de la moral o una grandesa d'ànim que no pas una profunditat en el raonament i en la reflexió. S'han acontentat a representar el sentit comú del gènere humà a la llum més viva i amb els més feliços girs del pensament i de l'expressió, sense seguir regularment una cadena de proposicions o reunir les diverses veritats en una ciència regular. Però val la pena, si més no per una vegada, de posar a prova la ciència de l'home per veure si pot admetre la mateixa precisió de que han estat susceptibles les diverses parts de la filosofia natural. Sembla que ens assisteix tota la raó del món, en imaginar que aquesta ciència pot ser enlairada al seu màxim grau d'exactitud. Si en examinar diversos fenòmens trobem que tots ells es resolen en un principi comú, i podem englobar aquest en un altre principi, arribarem finalment fins aquells principis simples dels quals depèn tota la resta. I tot i que mai no podem assolir els principis últims, és una satisfacció el fet d'avançar tan lluny com ens ho permetin les nostres facultats.

2. Aquest sembla haver estat el propòsit dels nostres filòsofs més immediats i, entre ells, el d'aquest autor. Ell es proposa de fer l'anatomia de la naturalesa humana d'una manera regular, i us promet que no en traurà cap conclusió que l'experiència no autoritzi¹[1]. Parla desdenyosament de les hipòtesis, i insinua que aquells dels nostres compatriotes que les han desterrades de la filosofia moral han fet al món un servei més notable que Bacon, a qui considera el pare de la física experimental. Per aquest motiu esmenta Locke, Shaftesbury²[2], Mandeville³[3], Hutchison⁴[4] i Butler⁵[5], els quals - tot i diferir entre ells en molts punts - semblen estar d'acord a fonamentar totalment en l'experiència les seves disquisicions sobre la naturalesa humana.

3. A més de la satisfacció d'haver conegut allò que ens pertoca més íntimament, es pot afirmar, amb tota seguretat, que gairebé totes les ciències són incloses en la ciència de la naturalesa humana, i en depenen. *L'única finalitat de la lògica és la d'explicar els principis i les operacions de la nostra facultat de raonament i la naturalesa de les nostres idees*; la moral i la crítica s'ocupen dels nostres gustos i dels nostres sentiments, mentre que la política considera els homes en tant que units en societat i dependents els uns dels altres. Aquest tractat de la naturalesa humana sembla, per tant, haver estat concebut com un sistema de ciències. L'autor ha arribat a bon port, pel que fa referència a la lògica, i ha posat els fonaments de la resta en el tractament de les passions.

4. El famós Leibniz⁶[6] ha observat un defecte en els sistemes comuns de la lògica: que són molt complets quan expliquen les operacions de l'enteniment en la

construcció de les demostracions, però que són massa breus quan tracten de la probabilitat i de la resta de les mesures de l'evidència, de les quals depenen totalment la vida i l'acció, i que són les nostres guies, fins i tot en la major part de les especulacions filosòfiques. Inclou en aquesta censura *L'Assaig sobre l'enteniment humà*⁷[7], *La recerca de la veritat*⁸[8] i *L'art de pensar*⁹[9]. L'autor del *Tractat sobre la naturalesa humana* sembla haver advertit aquest defecte en els esmentats filòsofs i s'ha esforçat, en la mesura de la seva capacitat, per reparar-lo. Com sigui que el seu llibre conté un gran nombre d'especulacions molt noves i remarcables, no serà possible de donar-ne al lector una visió de totes. Ens atindrem per tant, preferentment, a la seva explicació sobre els nostres raonaments per causa i efecte. Tot això servirà, si aconseguim de fer-ho intel·ligible al lector, com una mostra de la totalitat de l'obra.

Teoria empirista del coneixement

5. El nostre autor comença amb una sèrie de definicions. Anomena *percepció* qualsevol cosa que pugui presentar-se a la ment, adés emprant els nostres sentits, adés impulsats per la passió, adés exercint els nostres pensaments o la nostra reflexió. Divideix les nostres percepcions en dues classes: *impressions i idees*. Quan sentim una passió o emoció de qualsevol tipus o tenim imatges dels objectes externs transmeses pels nostres sentits, la percepció de la ment l'anomena *impressió*, paraula que empra en un sentit nou. Quan reflexionen sobre la passió o l'objecte que no és present, aquesta percepció l'anomena *idea*. Per tant, les impressions són les nostres percepcions més vívides i fortes; *idees*, les que són més pàl·lides i dèbils. Aquesta distinció és evident, tant com la que hi ha entre sentir i pensar.

6. La primera proposició que avança és que totes les nostres idees o percepcions dèbils és deriven de les nostres percepcions fortes, i que no podem pensar mai en cap cosa que no hàgim vist fora de nosaltres o sentit en les nostres ments. Aquesta proposició sembla equivalent a aquella que tant d'esforç li va costar d'establir a Locke: *no hi ha idees innates*. Només cal observar, com una inexactitud d'aquest famós filòsof, el fet de comprendre totes les nostres percepcions sota el terme d'*idea*; en aquest sentit és fals que no tinguem idees innates. Ja que és evident que les nostres percepcions més fortes, o impressions són innates; i que l'afecció natural, l'amor a la virtut, el ressentiment i tota la resta de passions sorgeixen immediatament de la naturalesa. Estic convençut que qualsevol que considerés la qüestió sota aquest punt de vista seria capaç de reconciliar totes les parts. Malebranche es trobaria en un compromís per assenyalar un pensament de la ment que no representés alguna cosa de sentida prèviament, bé sigui internament o per mitjà dels sentits externs; i es veuria obligat a admetre que, encara que puguem compondre, barrejar, augmentar i disminuir les nostres idees, totes es deriven d'aquestes fonts. Per la seva banda, Locke reconeixeria fàcilment que totes les nostres passions són un gènere dels instints naturals i no deriven de la constitució original de la ment humana.

7. El nostre autor pensa «que cap descobriment podria haver-se fet amb més facilitat per decidir totes les controvèrsies relatives a les idees que el següent: les impressions són sempre les que les precedeixen i tota idea amb que es basteix la imaginació fa primer la seva aparició en una impressió precedent. Aquestes darreres percepcions són tan clares i evidents que no admeten controvèrsia, si bé moltes de les nostres idees són tan fosques que és quasi impossible - fins i tot per a la ment

que les forma- de dir-ne exactament la naturalesa i la composició». D'acord amb això, quan una idea és ambigua, el nostre autor apel·la sempre a la impressió, que ha de tornar-la clara i precisa. I quan sospita que un terme filosòfic no té cap idea annexa (cosa molt freqüent), pregunta sempre: *de quina impressió deriva aquesta idea?* I en cas de no poder-s'hi adduir cap impressió, conclou que el terme és del tot irrellevant. Així és com examina les idees de *substància* i *essència*, i fóra desitjable que aquest mètode rigorós fos més practicat en tots els debats filosòfics.

Anàlisi de la causalitat

8. És evident que tots els raonaments sobre *qüestions de fet* es basen en la relació de causa i efecte, i que no podem mai inferir l'existència d'un objecte a partir d'un altre, llevat que estiguin connectats entre ells mediatament o immediatament. Així, doncs, per entendre aquests raonaments hem d'estar perfectament familiaritzats amb la idea de *causa*; per això hem de cercar al nostre entorn per trobar alguna cosa que sigui causa d'una altra cosa.

9. Heus aquí una bola de billar quieta sobre la taula, i una altra que es mou ràpidament en direcció a ella. Ambdues topen i la bola que anteriorment estava en repòs es posa ara en moviment. Aquest és un exemple tan perfecte de la relació de causa i efecte com qualsevol altre que puguem conèixer, sigui per sensació, sigui per reflexió. Però examinem-lo: és obvi que totes dues boles van entrar en contacte abans que fos comunicat el moviment i que no hi ha hagut cap interval entre la topada i el moviment. La *contigüitat* en el temps i en el lloc és, per tant una circumstància exigida per a l'actuació de totes les causes. També és evident que el moviment que en fou la causa és anterior al moviment que en fou l'efecte. La *prioritat* en el temps és, per tant, una altra circumstància exigible a tota causa. Però això no ho és tot. Provem amb altres boles del mateix material i que estiguin en una situació semblant hi trobem sempre que l'impuls d'una bola produeix indefectiblement el moviment d'una altra. Heus aquí, per tant, una tercera circumstància: una *conjunció constant* entre la causa i l'efecte. Tot objecte semblant a la causa produeix sempre algun objecte similar a l'efecte. Més enllà d'aquestes circumstàncies de contigüitat, prioritat i conjunció constant, res més no puc descobrir en aquesta causa. La primera bola en moviment toca la segona, i immediatament la segona es posa en moviment; i quan provo l'experiment amb boles iguals o semblants, en circumstàncies iguals o semblants, trobo que el moviment i el contacte d'una bola segueix sempre el moviment de l'altra. Per més voltes que hi faci, a aquesta qüestió, i per més que l'examini, jo no hi veig res més.

10. Aquest és el cas en què tant la causa com l'efecte estan presents als sentits. Vegem ara en què es fonamenta la nostra inferència quan concloem a partir de l'una que l'altra ha existit o existirà. Suposem que veig una bola que es mou en línia recta cap a una altra; concloc, tot seguit, que toparan i que la segona es posarà en moviment. Aquesta és la inferència de la causa a l'efecte i d'aquest tipus són tots els nostres raonaments en el capteniment de la vida: en això es fonamenta tota la nostra creença històrica, i d'aquí prové tota la filosofia - amb les úniques excepcions de la geometria i l'aritmètica -. Si podem explicar aquesta inferència a partir de la topada de ambdues boles, podem retre compte d'aquesta operació de la ment en tots els casos.

11. Si un home, per exemple Adam, hagués estat creat amb l'enteniment vigorós, però sense gen ni mica d'experiència, mai no hauria pogut inferir el moviment de la segona bola a partir del moviment i de l'impuls de la primera. No hi ha res que la raó vegi en la causa que sigui capaç de fer-ne inferir l'efecte. Tal inferència, si fos possible, equivaldria a una demostració, en fonamentar-se simplement en la comparació d'idees. Però cap inferència de la causa a l'efecte pot valer com a demostració, i de tot això en tenim aquesta prova evident 1a ment pot concebre sempre que qualsevol efecte es deriva de qualsevol causa, i que a qualsevol esdeveniment en pot seguir un altre qualsevol: tot allò que *concebem* és possible, almenys en un sentit metafísic; però on sigui que tingui lloc una demostració, el contrari és impossible i implica una contradicció. No hi ha, doncs, cap demostració per a la conjunció causa i efecte. Aquest és un principi admès generalment per tots els filòsofs.

12. Així, doncs, hauria estat necessari que Adam (en el cas de no haver estat inspirat) hagués tingut *experiència* de l'efecte que es deriva de l'impuls d'una d'aquestes boles. Hauria d'haver vist, en diversos moments, que tan bon punt una de les boles topava amb l'altra, sempre es movia la segona. Si ho hagués vist prou vegades, sempre que veiés moure's una bola cap a l'altra hauria conclòs, indefectiblement, que la segona també es mouria. El seu enteniment s'anticiparia a la seva visió, i arribaria a una conclusió d'acord amb la seva experiència passada.

13. D'això es desprèn que tots els raonaments referents a la causa i l'efecte es basen en l'experiència, i que tots els raonaments que es dedueixen de l'experiència es basen en el supòsit que el curs de la naturalesa continuarà sent uniformement el mateix. Concloem que causes semblants, en circumstàncies semblants, produeixen sempre efectes semblants. Ara val la pena de detenir-se a considerar que és allò que ens determina a treure una conseqüència tan important.

14. És evident que Adam, amb tota la seva ciència, mai no hauria estat capaç de demostrar que el curs de la naturalesa ha de continuar sent el mateix d'una manera uniforme i que el futur ha d'estar d'acord amb el passat. Allò que és possible no es pot demostrar mai que sigui i fals, i és possible que els curs de la naturalesa pugui canviar, ja que podem concebre aquest canvi. Encara aniré més lluny i afirmaré que no podia tampoc demostrar mitjançant cap argument *probable* que el futur havia d'estar d'acord amb el passat. Tots els arguments probables estan muntats sobre el supòsit que es dona aquesta conformitat entre el futur i el passat; així, doncs, mai no podem provar-la. Aquesta conformitat és una qüestió de fet, i si cal que sigui provada no admetrà cap prova que no es basi en l'experiència. Però aquesta, quan es basa en el passat, no pot ser cap prova de res per al futur, si no és que admetem el supòsit que hi ha una semblança entre ells (passat i futur). Aquest és, per tant, un punt que no pot admetre cap prova, en absolut, i que donem per suposat sense cap prova.

15. Estem determinats, només pel *costum*, a suposar el futur d'acord amb el passat. Quan veig una bola de billar que es mou en direcció a una altra, la meva ment és moguda de manera immediata per l'hàbit cap a l'efecte acostumat i anticipo la meva visió en concebre la segona bola en moviment. No hi ha res en aquests objectes, considerats en abstracte, i independent de l'experiència, que em porti a una conclusió semblant; i, fins i tot després d'haver tingut l'experiència de molts efectes d'aquest tipus repetits, no hi ha cap argument que em determini a suposar que

l'efecte estarà d'acord amb l'experiència passada. Les forces mitjançant les quals operen els cossos són totalment desconegudes. Nosaltres en percebem només les seves qualitats sensibles. I quina raó tenim per pensar que les mateixes forces hagin d'estar sempre connectades amb les mateixes qualitats sensibles?

16. Així, doncs, no és la raó la guia de la vida, sinó el costum. Només ell determina la ment, en tots els casos, a suposar que el futur estarà d'acord amb el passat. Per més fàcil que pugui semblar aquest pas, la raó no podria dur-lo a terme ni per tota l'eternitat.

Anàlisi de la creença

17. Aquest és un descobriment molt curiós, però ens porta cap a uns altres que ho són més encara. *Quan veig una bola de billar que es mou en direcció a una altra, la meva ment és moguda d'una manera immediata per l'hàbit cap a l'efecte acostumat, i anticipo la meva visió en concebre la segona bola en moviment.* Però, això és tot? No faig més que *concebre* el moviment de la segona bola? Segurament no. *Crec*, també, que es mourà. Què és aleshores la creença? I, en què difereix de la concepció de qualsevol altra cosa? Heus aquí una qüestió nova impensada pels filòsofs.

18. Quan una demostració em convenç d'una proposició, no solament me la fa concebre, sinó que també em fa saber que és impossible concebre el contrari. Allò que es fals per demostració, implica una contradicció; i allò que implica una contradicció no pot ser concebut. Però pel que fa a una qüestió de fet, per més rigorosa que ens pugui semblar la prova, a partir de l'experiència puc sempre concebre el contrari, tot i que no sempre ho pugui creure. Així, doncs, la creença estableix una diferència entre la concepció que aprofitem i la que no.

19. Per donar compte d'això, només hi ha dues hipòtesis. Es pot dir que la creença afegeix alguna idea nova a aquelles que podem concebre sense aportar-hi el nostre assentiment. Però aquesta hipòtesi és falsa. *Primerament*, perquè una idea així no pot ser produïda. Quan simplement concebem un objecte, el concebem en totes les seves parts. El concebem com si pogués existir, per més que no creguem que existeixi. La nostra creença en ell no ens descobrirà noves qualitats. Podem dibuixar l'objecte sencer en la nostra imaginació, sense creure-hi. Podem situar-lo de qualsevol manera davant els nostres ulls, en totes les circumstàncies de temps i de lloc. Aquest és el vertader objecte concebut tal com podria existir; i quan hi creiem no hi fem més.

20. *En segon lloc*, la ment té la facultat d'unir totes aquelles idees que no són contradictòries: així, doncs, si la creença consistia en una idea que afegíssim a la simple concepció, l'home podria -mitjançant l'afegitó d'aquesta idea - creure qualsevol cosa que pogués concebre.

21. Atès que la creença implica una concepció - i és, però, alguna cosa més - i atès que no afegeix cap idea nova a la concepció, se'n deriva que és una *manera* diferent de concebre l'objecte, *alguna cosa* distingible pel sentiment, i que no depèn de la nostra voluntat com en depenen totes les nostres idees. La meva ment discorre per hàbit des de l'objecte visible d'una bola que es mou cap a l'altra fins a l'efecte acostumat del moviment de la segona bola. No solament concep aquest moviment,

sinó que en la seva concepció *sent* alguna cosa diferent d'una mera ficció de la imaginació. La presència d'aquest objecte visible i la conjunció constant d'aquest efecte particular fan que aquesta idea sigui diferent, per al *sentiment*, d'aquelles idees vagues que arriben a la ment sense cap introducció. Aquesta conclusió sembla un xic sorprenent, però hi hem arribat seguint una cadena de proposicions que no admeten cap dubte. Per tal de facilitar-ne la memòria al lector, les resumiré breument. Cap qüestió de fet no pot ser provada si no ho és a partir de la seva causa o del seu efecte. No podem conèixer la causa d'alguna cosa si no és per l'experiència. No podem adduir cap raó per estendre al futur la nostra experiència del passat, però estem del tot determinats pel costum quan concebem que un efecte es deriva de la seva causa usual. Creiem també, però, que se segueix un efecte de la mateixa manera que el concebem. Aquesta creença no afegeix cap idea nova a la concepció, només en varia la manera de concebre'l, imposant una diferència al sentiment. Així, doncs, la creença sorgeix en totes les qüestions de fet només del costum i és una idea concebuda d'una *manera* peculiar.

22. El nostre autor procedeix a explicar aquesta manera o sentiment, que fa de la creença alguna cosa diferent d'una vaga concepció. Sembla estar convençut que és impossible de descriure amb paraules aquest sentiment del qual cadascú és conscient en el fons del seu cor. De vegades l'anomena una concepció *més forta*, de vegades *més enèrgica*, *més vívida*, *més ferma* o *més intensa*. I certament, qualsevol nom que li puguem assignar a aquest sentiment que constitueix la creença, el nostre autor pensa que és evident que exerceix un efecte més vigorós sobre la ment que no pas la ficció i la mera concepció. I ho prova per la influència de l'esmentat sentiment sobre les passions i sobre la imaginació, que es mouen només per la veritat o per allò que prenen com a tal. La poesia, amb tot el seu art, mai no pot causar una passió semblant a l'experimentada en la vida real. Mostra una deficiència en la concepció original dels seus objectes, els quals mai no *sent* igual com aquells que regeixen la nostra creença i la nostra opinió.

23. El nostre autor - suposant haver provat suficientment que les nostres idees, a les quals assentim, són diferents, per al sentiment, de les altres, i que aquest sentiment és més ferm i més vivaç que la nostra concepció comuna – s'esforça, a continuació, per explicar la causa, d'aquest sentiment vivaç, mitjançant una analogia amb la resta d'actes de la ment. El seu raonament sembla interessant, però difícilment podria resultar intel·ligible, o almenys probable, per al lector sense l'ajuda d'una llarga digressió, la qual cosa excediria els límits que jo mateix m'he prescrit.

24. De manera semblant he deixat de banda molts arguments que l'autor addueix per tal de provar que la creença consisteix merament en un sentiment peculiar. En faré esment només d'un: la nostra experiència passada no és sempre uniforme, de vegades se segueix un efecte d'una causa i de vegades un altre; en aquest cas creiem que existirà sempre allò que és més comú. Veig una bola de billar que es mou en direcció a una altra; no puc distingir si gira sobre el seu eix., o si fou impulsada per passar rasant damunt la taula. En el primer cas sé que no es parará després de la topada; en el segon sé que pot parar. El primer cas és el més comú; així, doncs, em dispenso a comptar amb aquest efecte. Però també concebo l'altre efecte com a possible i com a connectat amb la causa; si una concepció no fos diferent de l'altra en el sentiment no hi hauria cap diferència entre elles.

25. En tot aquest raonament ens hem limitat a la relació causa i efecte, tal com es descobreix en els moviments i operacions de la matèria. Però un raonament idèntic és extensiu a les operacions de la ment. Si considerem la influència de la voluntat en el moviment del nostre cos o en el govern de la nostra ment, pot afirmar-se amb seguretat que mai no podríem predir-ne l'efecte sense l'experiència, partint merament de la consideració de la causa. I, fins i tot després d'haver tingut l'experiència d'aquests efectes, és només el costum, no la raó, el que ens determina a fer-ne la norma dels nostres judicis futurs. Quan la causa és present, la ment - per hàbit - passa de seguida a la concepció i a la creença de l'efecte acostumat. Aquesta creença és alguna cosa diferent de la concepció. Amb tot, no hi afegeix cap idea nova, només fa que sigui sentida d'una manera diferent i la torna més forta i vívida.

Crítica empirista dels conceptes metafísics

26. Després d'haver consignat aquest extrem material referent a la naturalesa de la inferència per la causa i l'efecte, el nostre autor torna enrera i examina, una altra vegada, la idea d'aquesta relació. En la consideració del moviment que una bola comunica a l'altra, no podríem trobar-hi res més que la contigüitat, la prioritat en la causa i la conjunció constant. Però a més d'aquestes circumstàncies, se suposa comunament que hi ha una connexió necessària entre la causa i l'efecte, i que la causa posseeix alguna cosa que anomenem *poder, força o energia*. La qüestió és: quina és la idea annexa a aquests termes?

Déu

Si totes les nostres idees o pensaments es deriven de les nostres impressions, aquest poder s'ha de manifestar o bé als nostres sentits o bé al nostre sentiment intern. Però tan poc *poder* es manifesta als nostres sentits en les operacions de la matèria, que els cartesians no han tingut cap escrúpol a afirmar que la matèria és totalment desproveïda d'energia, i que totes les seves operacions són exercides merament per l'energia de l'Ésser suprem¹⁰[10]. Però fins i tot si és així, sorgeix de bell nou la qüestió: *quina idea tenim d'energia i de potència, fins i tot en l'Ésser suprem?* Totes les nostres idees sobre una deïtat - d'acord amb aquells que neguen les idees innates - no són més que una composició de les idees que adquirim en reflexionar sobre les operacions de les nostres pròpies ments. Ara bé, les nostres ments no ens ofereixen pas més noció d'energia que la matèria. Si considerem la nostra voluntat o volició *a priori* i fem abstracció de l'experiència, mai no serem capaços d'inferir-ne cap efecte. I si recorrem a l'ajuda de l'experiència, aquesta només ens mostrarà objectes contigus, successius i en conjunció constant. En resum: o bé no tenim en absolut cap idea de força i d'energia - i aquests mots són irrelevants -, o bé no poden significar res més que aquesta determinació del pensament adquirida per hàbit en passar de la causa al seu efecte usual. Però qui vulgui entendre a fons aquesta qüestió haurà de consultar l'autor. Em dono per satisfet si les persones instruïdes s'adonen que hi ha una certa dificultat en aquesta qüestió, i que qualsevol que la resolgui hi haurà de dir alguna cosa molt nova i extraordinària; tan nova com la mateixa dificultat.

Realitat exterior

27. De tot allò que s'ha dit, el lector percebrà fàcilment que la filosofia inclosa en aquest llibre és molt *escèptica*¹¹[11], i tendeix a dar-nos una noció de les

imperfeccions i límits estrets de l'enteniment humà. Gairebé tot raonament humà es redueix aquí a l'experiència, i la creença que l'acompanya s'explica només com un sentiment peculiar o una concepció vívida produïda per l'hàbit. Però això no ho és tot: quan creiem en una cosa qualsevol de l'existència *externa*, o quan suposem que un objecte existeix després de deixar de percebre'l, aquesta creença no és res més que un sentiment del mateix tipus. El nostre autor insisteix en altres - i variats - tòpics escèptics, i conclou, resumint, que assentim a les nostres facultats i emprem la nostra raó només perquè no ho podem evitar. La filosofia ens convertiria totalment en pirrònics¹²[12], si la naturalesa no fos massa forta per impedir-nos-ho.

La identitat personal

28. Acabaré les disquisicions d'aquest autor, tot comentant dues opinions que sembla que li són peculiars, com ho són gairebé tota la resta. Afirmar que l'ànima, en la mesura en que podem concebre-la, no és res més que un sistema o una successió de percepcions diferents - com les de calor i fred, amor i odi, pensaments i sensacions -, totes elles reunides, però mancades de simplicitat o identitat perfectes. Descartes defensava que el pensament era l'essència de la ment, no aquest o aquell pensament, sinó el pensament en general¹³[13]. Això ens sembla que és del tot intel·ligible, ja que tot allò que existeix és particular, i així ho han de ser també les nostres percepcions particulars que formen les nostres ments. Recalco que *formen* les nostres ments, no que hi *pertanyen*. La ment no és una substància en la qual s'insereixen les percepcions. Aquesta noció és tan intel·ligible com la noció cartesiana que el pensament, o la percepció en general, és l'essència de la ment. No tenim idea de cap tipus de substància, perquè només tenim idees d'allò que prové d'alguna impressió, i no tenim cap impressió de cap substància, ja sigui material o espiritual. No coneixem res més que qualitats i percepcions particulars. Pel que fa a la idea de cos, un préssec - per exemple - és tan sols la idea d'un tast, d'un color, d'una figura, d'unes dimensions, d'una consistència, etc. De la mateixa manera, la nostra idea de ment és només la idea de percepcions particulars, sense noció de cap cosa que pugui anomenar-se substància, simple o composta.

La geometria

29. El segon principi que volia comentar es refereix a la geometria. Després d'haver negat la infinita divisibilitat de l'extensió, l'autor es veu obligat a refutar els arguments matemàtics que havia adduït a favor seu; i aquests són els únics de pes, certament. Duu a terme tal refutació negant que la geometria sigui una ciència prou exacta per admetre conclusions tan subtils com les relatives a la divisibilitat a l'infinit. Els seus arguments es poden explicar de la manera següent: tota la geometria rau en les nocions d'igualtat i desigualtat; i, per tant, segons que posseïm o no un cànon exacte d'aquesta relació, la mateixa ciència serà o no poc o molt exacta. Ara bé, existeix un cànon exacte de la igualtat si suposem que la quantitat és composta de punts indivisibles. Dues línies són iguals quan el nombre de punts que la componen ho són, i quan cada punt d'una es correspon en un punt de l'altra. Però, per més que aquest cànon sigui exacte, és inútil; per que mai no podrem calcular el nombre de punts d'una línia. A més, això es basa en el supòsit de la divisibilitat finita, i per tant mai no podrà proporcionar una conclusió en contra seva. Si rebutgem aquest cànon d'igualtat, no en disposem d'altre que tingui la més lleu pretensió d'exactitud. En trobo dos d'usats comunament. Es diu, per exemple, que dues línies que superen una iarda són iguals quan contenen una quantitat inferior - per exemple, una polzada

- un nombre igual de vegades. Però aquest raonament és un cercle viciós, perquè se suposa que la quantitat anomenada polzada és *igual* en ambdues línies. La qüestió continua sent la mateixa: per quin cànon ens guiem quan diem que són iguals? O, amb altres paraules, que volem dir quan afirmem que són iguals? Si prenem quantitats més petites, aleshores procedirem fins a l'infinit. Aquest no pot ser, doncs, el cànon d'igualtat. Quan se'ls pregunta què volen dir amb la paraula igualtat, la majoria de filòsofs responen que la paraula no admet definició; i que n'hi ha prou de col·locar davant nostre dos cossos iguals, com dos diàmetres d'un cercle, per a fer-nos-la comprendre. Ara bé, això és prendre l'*aparença general* dels objectes com a cànon d'aquesta proporció i convertir la nostra imaginació i els nos tres sentits en jutges inapel·lables. Però un cànon d'aquest tipus no admet cap exactitud, i no pot proporcionar mai una conclusió contrària a la nostra imaginació o als nostres sentits. Que la gent instruïda jutgi si aquesta és o no justa. Fóra de desitjar que, pel que fa a la divisibilitat a l'infinit, es trobés alguna manera de reconciliar filosofia i sentit comú, que tan cruels batalles han lliurat entre si.

Teoria de les passions

30. Volem procedir, ara, a retre compte del segon volum de l'esmentada obra: tracta de les *passions*. És més fàcil de comprendre que el primer, però conté opinions que en conjunt són tant noves com extraordinàries¹⁴[14]. L'autor comença per l'*orgull* i la *humilitat*. Observa que els objectes que exciten aquestes passions són molt nombrosos i aparentment molt diferents entre ells. L'*orgull*, o estima pròpia, pot sorgir de les qualitats de la ment: el talent, el bon sentit, el coneixement, el coratge i la integritat; o bé de les qualitats del cos: la bellesa, la fortalesa, l'agilitat, el bon capteniment, la lleugeresa en la dansa, en l'equitació o en l'esgrima; o bé dels avantatges externs: el país, la família, els fills, els parents, les riqueses, les cases, els jardins, els cavalls, els gossos, la indumentària. Tot seguit, l'autor procedeix a buscar aquella circumstància comuna en la qual tots aquests objectes concorden i que és la causa que actuï sobre les passions. La seva teoria s'estén també, de manera semblant, a l'amor, a l'odi i a la resta dels afectes. Com que aquestes qüestions, per més curioses que siguin, no podrien resultar entenedores sense un llarg discurs, les ometrem.

El problema de la llibertat

31. Potser agradi més al lector de ser informat d'allò que el nostre autor diu sobre el *lliure albir* ¹⁵[15]. Els fonaments de la seva doctrina restaren fixats en tractar de la *causa* i l'*efecte*, tal com ha estat explicat anteriorment. «Es reconeix universalment que les operacions dels cossos externs són necessàries i que en la comunicació del seu moviment, en la seva atracció i cohesió mútues, no hi ha el més petit tret d'indiferència o de llibertat. Així, doncs, tot el que, en aquest aspecte, està en peu d'igualtat amb la matèria, cal reconèixer-ho com a necessari. Per tal de saber si això és semblant a allò que s'esdevé en les accions de la ment, podem examinar la matèria i considerar en que es fonamenta la idea de necessitat en les seves operacions i perquè concloem que un cos o una acció és la causa infal·lible d'una altra»

32. «Ja hem observat que no hi ha un sol cas en que sigui susceptible de ser descoberta la connexió última entre dos objectes, bé pels nostres sentits bé per la nostra raó, i que mai no podem penetrar tan íntimament en l'essència i l'estructura

dels cossos com per saber percebre el principi en que es fonamenta la seva influència mútua. Només estem familiaritzats amb la seva unió constant, de la qual sorgeix la necessitat que determina la ment de passar d'un objecte al seu acompanyant habitual i d'inferir l'existència de l'un a partir de l'altre. Heus aquí, doncs, dues particularitats que considerem com a essencials per a la *necessitat*: la *unió* constant i la *inferència* del pensament; i on sigui que les descobrim, hi haurem de reconèixer una necessitat». Ara bé, no hi ha res més evident que la unió constant de les accions particulars amb motivacions particulars. Si les accions no estan unides constantment a les seves pròpies motivacions, aquesta incertesa no és pas diferent de la que podem observar a diari en les accions de la matèria, on - per raó de la diversitat i incertesa de les causes - l'efecte és sovint variable i incert. Trenta grans d'opi mataran un home que no estigui acostumat, mentre que trenta grans de ruibarbre¹⁶[16] no sempre el purgaran. De manera semblant, la por de la mort farà sempre que l'home s'aparti vint passes del seu camí, mentre que no sempre li farà cometre una mala acció.

33. I així com es dóna freqüentment una conjunció constant entre les accions de la voluntat amb els motius que li escauen, així les inferències de les unes als altres són sovint tan certes com qualsevol raonament respecte als cossos: i sempre hi ha una inferència proporcionada a la constància de la conjunció. En això es fonamenta la nostra creença en els testimonis, el crèdit que donem a la història, com també el tipus d'evidència moral i gairebé tot el capteniment de la vida.

34. El nostre autor pretén que aquest raonament col·loqui la controvèrsia sota una nova llum mitjançant una nova definició de necessitat. I, amb tota certesa, els més zelosos advocats del lliure albir hauran d'admetre aquesta unió i aquesta inferència pel que fa a les accions humanes. Només negaran que tota necessitat es redueixi a això. Però hauran de demostrar, aleshores, que tenim una idea d'alguna altra cosa pel que fa a les accions de la matèria; això, d'acord amb el raonament precedent, és impossible.

L'associació d'idees

35. Al llarg d'aquest llibre es mostren grans pretensions per aconseguir importants descobriments filosòfics; si alguna cosa, però, pot donar dret - a l'autor- a un nom tan gloriós com el d'*inventor*, és l'ús que fa del principi de l'*associació d'idees*, que intervé en tot dins la seva filosofia. La nostra imaginació té una gran autoritat sobre les nostres idees, i no hi ha idees que - sent diferents entre elles - no pugui separar unir, o compondre en totes les variacions de la ficció. Però malgrat la força de la imaginació, existeix un lligam o unió secreta entre certes idees particulars, i és la causa que la ment les uneixi amb més freqüència, tot fent que, en aparèixer l'una, s'introdueix l'altra. D'aquí sorgeix allò que anomenem l'«apropos» del discurs, d'aquí la connexió d'un escrit, i d'aquí l'enfilall o cadena de pensaments que un home manté de manera natural, fins i tot en el més vague somieig. Aquests principis d'associació es redueixen a tres: *semblança*; un quadre ens fa pensar naturalment en l'home que hi és pintat. *Contigüitat*; quan es menciona Sant Denis, ens ve, naturalment, la idea de París. *Causalitat*; quan pensem en un fill acostumem a dirigir la nostra atenció cap al pare¹⁷[17]. Serà fàcil de concebre quines conseqüències tan importants per a la ciència de la naturalesa humana se'n segueixen si considerem que - pel que fa a la ment - són els únics vincles que reuneixen les parts de l'univers, les unes amb les altres, o ens posen en connexió amb qualsevol persona o objecte

exterior a nosaltres. Perquè, com és només per mitjà del pensament que una cosa pot operar sobre les nostres passions, i com sigui que aquests principis són els únics lligams dels nostres pensaments, són realment *per a nosaltres* el ciment de l'univers; i totes les operacions de la nostra ment necessiten dependre'n en gran mesura.

(Traducció de Manuel Satué a partir de l'edició de J.M. Keynes i P. Sraffa de l'*Abstract of a Treatise of Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1938)

1[1] “És evident que totes les ciències es relacionen (...) amb la naturalesa humana, i per més que algunes semblen desenvolupar-se lluny d'ella, hi tornen per un camí o altre (...) Com sigui que la ciència de l'home és única fonamentació sòlida de la resta, és clar, és clar que la seva única fonamentació sòlida rau en la experiència i en l'observació” (*Tractat de la Naturalesa Humana*, pp. 79-83)

1[2] **Anthoni Shaftesbury** (1671-1713) , pensador britànic. Defensa una moral no repressiva basada en un sentiment natural íntim. La simpatia envers els altres i l'entusiasme i el entusiasme per un ideal influeixen en la consciència de l'home moral, artista o religiós de forma natural.

3[3] **Bernard Mandeville** (1664 -1713), escriptor holandès: S'oposa a l'optimisme natural de l'anterior i defensa, en contra - a la seva obra “La faula de les abelles”- l'interès egoista com a motor de la conducta humana.

4[4] **Francis Hutcheson** (1664-1746), professor de filosofia moral: Segueix les teories de Shaftesbury, defensa un sentiment moral natural con a origen de la consciència pràctica, àrbitre de les accions humanes.

5[5] **Joseph Butler** (1692. 1746), bisbe anglicà. Creu que la consciència moral, principi natural, ens mou a buscar la felicitat del major nombre de persones, però que cal aplicar-lo i atènyer-se'n a les conseqüències, per tal com, de vegades, la seva aplicació ha justificat actes immorals. El títol d'un recull de les seves prediques és prou revelador: “5 sermons sobre la naturalesa humana”.

5[6] **G. W. Leibniz** (1664-1716), filòsof alemany: Assenyala la diferència entre les veritats de raó i les de fet, per exemple: *veritats de la lògica i les veritats històriques*.

7[7] Escrit per **John Locke**.

8[8] Nicolau **Malebranche** (1638-1715), filòsof francès, autor de l'esmentada “*Recerca de la veritat*”. Defensa la intervenció de Déu en totes les nostres operacions intel·lectuals i pràctiques.

9[9] Antoine **Arnauld** (1612- 1694), professor de la Sorbona de París, autor de “*L'art de pensar*” – obra coneguda com la lògica de Port Royal-: Les seves tesis racionalistes són les que provoquen la censura de l'empirista Hume.

10[10] Els cartesians al·ludits són els ocasionalistes, segons els quals Déu mou les coses amb la seva potència en ocasió de les volicions espirituals; així, si vull moure el braç, és l'Ésser Suprem qui el mou en ocasió del meu desig. No hi ha, doncs, causes eficients sinó merament ocasionals. A més de l'esmentat Malebranche pertanyen a aquest corrent els pensadors francesos Gueulincx, Courdenoy i Louis de la Forge, entre d'altres.

11[11] *L'escepticisme* és la doctrina que nega la capacitat de la ment humana per assolir la veritat i, per tant, recomana l'abstenció de judici i de dubte. “*El bé suprem rau en el dubte, al qual segueix la tranquil·litat*”.

12[12] Els pirrònics són els qui segueixen les doctrines de l'esceptic Pirró d'Elis, pensador grec del segle III a. de C., a qui hom atribueix l'anterior sentència.

13[13] Es refereix a la famosa frase de Descartes, “*Penso, així sóc*”.

14[14] Cal recordar la frase de Hume: “*La raó és esclava de les passions*”

15[15] S'hi fa al·lusió al problema de la llibertat humana: ¿És lliure l'home o està sotmès a la necessitat o a la voluntat omnipotent de Déu? Des de Sant Agustí (segle IV) es discuteix el problema del lliure albir. Aquesta polèmica culminarà amb la discussió entre l'humanista Erasme de Rotterdam (1467-1536) i Martí Luter (1483-1546). El primer va escriure “*La llibertat lliure*”, en resposta a “*llibertat esclava*” del segon, el qual considerava l'home esclau de Déu, amb totes les seves

consequències. Vegeu la polèmica entre filòsofs escolàstics, recollida en l'obra d'Ángel González Álvarez, *Tratado de Metafísica*, II part, p. 427 i ss. Cal advertir que el problema resta encara obert a la discussió.

15[16] Planta medicinal purgant.

17[17] Vegeu Hume, *Tractat de la Naturalesa Humana*, Part I, Sec IV, p. 99 i ss.