

# Un resum del Tractat sobre la naturalesa humana<sup>1</sup>

## de

## David Hume<sup>2</sup>

5 Aquest llibre sembla escrit seguint el mateix pla de moltes altres obres de gran divulgació a Anglaterra en els darrers anys. L'esperit filosòfic, que ha millorat tant a tota Europa en aquests darrers vuitanta anys, ha progressat en aquest regne en la mateixa mesura que en qualsevol altre. Els nostres escriptors fins i tot semblen haver iniciat un nou tipus de filosofia, que, tant pel que fa a la felicitat com al progrés de la humanitat, promet més que cap de les altres que el món ja ha conegut. La majoria dels filòsofs de 10 l'antiguitat que tractaren de la naturalesa humana posaren de manifest delicadesa de sentiments, sentit moral just, o grandesa d'esperit més que no pas profunditat en el raonament i la reflexió. S'acontentaven representant el sentit comú de la humanitat amb les llums més intenses, i amb el millor nivell de pensament i expressió, sense seguir una cadena de proposicions ni convertir les diverses veritats en una ciència 15 normal. Però com a mínim val la pena provar de veure si la ciència de l'home no admet la mateixa precisió que la de moltes parts de la filosofia natural. Sembla que hi ha totes les raons del món per imaginar que aquesta ciència pot ser desenvolupada fins assolir el màxim grau d'exactitud. Si, en examinar diversos fenòmens, trobem que es s'expliquen a partir d'un principi comú, i podem explicar aquest principi a partir d'algun 20 altre, arribarem finalment a aquells pocs principis elementals dels quals depenen tots els altres. I encara que no puguem arribar mai als darrers principis, és una satisfacció arribar tan lluny com les nostres facultats ens permeten.

Aquest sembla haver estat el propòsit dels nostres autors recents, i, entre d'altres, el d'aquest autor. Ell es proposa de fer una anatomia ordenada de la natura humana, i 25 promet que no ens portarà a d'altres conclusions que les autoritzades per l'experiència. Parla amb menyspreu de les hipòtesis, i insinua que els nostres conciutadans que les han eliminat de la filosofia moral han fet un servei més notable al món que Lord Bacon, a qui considera el pare de la física experimental. Esmenta al respecte el senyor Locke, Lord Shaftesbury, el doctor Mandeville, el senyor Hutcheson, i el doctor Butler, que, tot 30 i diferir en molts punts entre ells, semblen estar tots d'acord en fonamentar totalment les seves detallades disquisicions sobre la naturalesa humana en l'experiència.

La ciència de la naturalesa humana ens dóna la satisfacció d'informar-nos del que ens afecta de més a prop, però a més es pot dir d'ella amb seguretat que gairebé totes les 35 ciències hi estan incloses i en depenen. *L'únic objectiu de la lògica és explicar els principis i 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 sentiments*, i la política *considera els humans com units en societat i dependent els uns dels altres.* Aquest tractat de la naturalesa humana, doncs, sembla aspirar a formar un sistema de les ciències. L'autor ha acabat el que fa referència a la lògica, i ha deixat la fonamentació 40 de les altres parts per a la seva anàlisi de les passions.

---

<sup>1</sup> Traducció de J. M. Altés a partir del text electrònic de l'Abstract creat per Carl Mickelsen.

<sup>2</sup> Els llibres I i II del Tractat sobre la naturalesa humana foren publicats de forma anònima el 1739. Hume publicà l'Abstract, també anònimament al 1740.

El famós senyor Leibniz ha assenyalat que un defecte dels sistemes de lògica habituals és que són molt extensos en exposar les operacions de l'enteniment en la formació de demostracions, però massa concisos en tractar de probabilitats i d'aquells altres criteris d'evidència dels quals depèn enterament la vida i l'acció, i que són ens guien fins i tot en la majoria de les nostres especulacions filosòfiques. En aquesta censura hi inclou *The Essay on Human Understanding*, *Le Recherche de la Verité*, i *L'Art de Penser*. L'autor del *Treatise of Human Nature*<sup>1</sup> sembla haver percebut aquest defecte en aquests filòsofs i s'ha proposat, fins allà on ha estat capaç, de resoldre'l. Com que el seu llibre conté un gran nombre d'especulacions molt noves i remarcables, serà impossible donar al lector una idea justa de la totalitat. Per això ens limitarem a la seva explicació dels nostres raonaments de causa i efecte. Si podem fer-la comprensible per al lector, podrà servir d'exemple de la totalitat.

El nostre autor comença amb algunes definicions. Anomena *percepció* tot allò que pot estar present a la ment, tant si usem els nostres sentits com si actuem moguts per la passió, o exercitem el nostre pensament i reflexió. Divideix les nostres percepcions en dues classes, *impressions* i *idees*. Quan sentim una passió o emoció de qualsevol mena, o tenim les imatges d'objectes externs transmises pels nostres sentits, la percepció de la ment és el que ell anomena una *impressió*, que és una paraula que ell usa en un sentit nou. Quan nosaltres reflexionem sobre una passió o un objecte que no és present, aquesta percepció és una *idea*. Les *impressions*, per tant, són les nostres percepcions més vives i fortes; les *idees* són les més febles i esmorteïdes. Aquesta distinció és evident, tan evident com la diferència entre sentiment i pensament.

La primera proposició que introdueix és que totes les nostres idees, o percepcions febles, deriven de les nostres impressions, o percepcions fortes, i que mai no podem pensar res que no haguem vist fora de nosaltres o sentit en les nostres pròpies ments. Aquesta proposició sembla equivalent a la que el senyor Locke s'ha esforçat en establir: que *no hi ha idees innates*. Només es pot observar, com a inexactitud d'aquest famós filòsof, que ell inclou totes les nostres percepcions sota el terme "idea", i 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'afecte natural, l'estimació de la virtut, el ressentiment i totes les altres passions sorgeixen immediatament de la natura. Estic convençut que qualsevol que analitzi la qüestió des d'aquesta perspectiva serà capaç de conciliar totes les parts. El pare Malebranche estaria perdut si hagués d'indicar algun pensament de la ment que no representés alguna cosa prèviament sentida, internament o a través dels sentits externs, i hauria de reconèixer que tant se val com posem, barregem, augmentem o disminuïm les nostres idees, totes elles deriven d'aquestes fonts. El senyor Locke, d'altra banda, reconeixeria de bona gana que totes les nostres passions són una mena d'instints naturals, que no provenen sinó de la constitució original de la ment humana.

El nostre autor pensa que "per decidir totes les controvèrsies entorn de les idees no es podia haver fet cap descoberta més afortunada que aquesta, que les impressions sempre les precedeixen, i que cada idea continguda en la imaginació primer fa la seva aparició en una corresponent impressió. Aquestes darreres percepcions són totes tan clares i evidents que no admeten controvèrsia; i en canvi, moltes de les nostres idees

---

<sup>1</sup> *An Essay on Human Understanding* de John Locke (1690), *La Recherche de la Verité* de Nicolas Malebranche (1674), i *Art de Penser* d'Antoine Arnauld and Pierre Nicole (1662).

són tan obscures que és gairebé impossible, fins i tot per a la ment que les forma, explicar amb exactitud la seva naturalesa i composició". En conseqüència, quan una idea és ambigua, ell recorre sempre a la impressió, que l'haurà de convertir en clara i precisa. I quan sospita que algun terme filosòfic no està aparellat amb cap idea (com passa sovint) ell sempre es pregunta *de quina impressió deriva aquesta idea?* I si no troba cap impressió, conclou que el terme no cap mena de sentit. Seguint aquest mètode examina la nostra idea de *substància* i *essència*, i seria desitjable que aquest mètode rigorós fos més practicat en els debats filosòfics.

És evident que tots els raonaments que es refereixen a *qüestions de fet* es basen en la relació de causa i efecte, i que no podem inferir mai l'existència d'un objecte a partir d'un altre, a menys que estiguin connectats mútuament, mediata o immediatament. Així, doncs, per tal de a comprendre aquests raonaments, hem d'estar perfectament familiaritzats amb la idea de causa; i per aconseguir-ho mirarem de trobar alguna cosa que sigui la causa d'una altra.

Hi ha una bola de billar sobre la taula, i una altra bola movent-se cap a ella ràpidament. Topen; i la bola que inicialment estava en repòs ara es posa en moviment. Aquest és un exemple tan perfecte de la relació de causa i efecte com qualsevol que puguem conèixer, per sensació o per reflexió. Examinem-lo. És evident que les dues boles es toquen abans que es comuniqui el moviment, i que no hi ha interval entre la topada i el moviment. La *contigüitat* en l'espai i en el temps és, doncs, una circumstància necessària per la operació de totes les causes. De la mateixa manera és evident que el moviment que és la causa és anterior al moviment que és l'efecte. La *prioritat* en el temps és, doncs, una altra circumstància necessària en totes les causes. Però això no és tot. Escollim altres boles diferents qualssevol del mateix tipus i en situació similar, i trobarem sempre que l'impuls d'una provoca el moviment de l'altra. Hi ha, doncs, una tercera circumstància: la d'una *conjunció constant* entre la causa i l'efecte. Cada objecte similar a la causa produeix sempre algun objecte com l'efecte. Al marge d'aquestes tres circumstàncies de contigüitat, prioritat i conjunció constant, no puc descobrir res en aquesta causa. La primera bola és en moviment, toca la segona, immediatament la segona es posa en moviment: i quan repeteixo l'experiment amb les mateixes boles o altres de similars, en les mateixes o similars circumstàncies, trobo que al moviment i impacte de la primera bola li segueix sempre el moviment de la segona. Sigui quina sigui la forma en què torno sobre aquesta qüestió i per molt que l'examino, no puc trobar-hi res més.

Aquest és el cas sempre que tant la causa com l'efecte estan presents als sentits. Vegem ara en què es basa la nostra inferència quan a partir d'un concloem l'existència passada o futura, de l'altre. Suposem que veig una bola movent-se en línia recta cap a una altra, immediatament conclouré que toparan i que la segona es posarà en moviment. Aquesta és la inferència de la causa a l'efecte, i tots els nostres raonaments referents a la direcció de la vida són d'aquesta naturalesa: en això es basa tota la nostra confiança en la història, i d'aquí deriva tota la filosofia, exceptuant tan sols la geometria i l'aritmètica. Si podem explicar la inferència feta a partir de l'impacte de les dues boles, aleshores podrem explicar aquesta operació de la ment en tots els casos.

Si fos creat un home, com Adam, amb plena potència de comprensió i sense experiència, mai no podria inferir el moviment de la segona bola a partir del moviment i l'impuls de la primera. El que ens fa *inferir* l'efecte no és res que la raó vegi en la causa. Una inferència així, si fos possible, equivaldria a una demostració, ja que estaria basada tan sols en la comparació d'idees. Però cap inferència de causa a efecte

5 equival a una demostració, i d'això en tenim aquesta prova evident: La ment sempre pot concebre un efecte qualsevol seguint una causa qualsevol i, sens dubte, un esdeveniment qualsevol generat a partir d'un altre: tot el que concebem és possible, al menys en un sentit metafísic, però quan es produeix una demostració, el contrari és impossible, i implica una contradicció. Per tant no hi ha demostració per cap connexió de causa i efecte. I aquest és un principi generalment admès pels filòsofs.

10 Hauria calgut, doncs, que Adam hagués tingut *experiència* de l'efecte generat per l'impuls d'aquestes dues boles. Hauria hagut de veure, en diverses ocasions, que quan una bola topa amb una altra, la segona sempre es posa en moviment. Si hagués tingut un nombre suficient d'exemples d'aquest tipus, en veure una bola movent-se cap a una altra sempre conclouria sense dubtar que la segona bola es posaria en moviment. El seu enteniment s'anticiparia a la seva vista i formaria una conclusió d'acord amb la seva experiència passada.

15 Se'n segueix, doncs, que tots els raonaments referents a la causa i l'efecte estan basats en l'experiència, i que tots els raonaments a partir de l'experiència es basen en la suposició que el curs de la naturalesa continuarà uniformement igual. Concloem que causes semblants, en circumstàncies semblants, sempre produeixen efectes semblants. Ara convé considerar què ens porta a arribar a una conclusió de conseqüències tan importants.

20 És evident que Adam, amb tota la seva ciència, mai no hauria estat capaç de *demonstrar* que el curs de la naturalesa ha de continuar uniformement igual, i que el futur haurà d'adequar-se al passat. No es pot demostrar que és fals allò que resulta possible; i és possible que el curs de la natura canviï, atès que podem concebre un canvi d'aquest tipus. Sí, vaig més enllà i afirmo que ell no podria provar a través de cap mena d'arguments probables que el futur haurà d'adequar-se al passat. Tots els arguments probables estan construïts sobre el supòsit de que hi ha aquesta adequació entre el futur i el passat, i per tant no poden provar-la. Aquesta adequació és una qüestió de fet, i, si ha de ser provada, no pot admetre cap prova que no vingui de l'experiència. Però la nostra experiència de passat no pot ser una prova de res del futur, a menys que suposem que hi ha una semblança entre ells. Aquest, per tant, és un punt que no admet cap mena de prova, i que acceptem com a garantit sense cap prova.

35 Tan sols el *costum* ens força a suposar que el futur s'adequarà al passat. Quan jo veig una bola de billar movent-se cap a una altra, l'hàbit condueix immediatament la meva ment a l'efecte usual, i la ment s'avança a la meva vista en concebre la segona bola en moviment. No hi ha res en aquests objectes, considerats de forma abstracta i independent de l'experiència, que em porti a formar cap conclusió d'aquest tipus; i fins i tot després d'haver tingut experiència de molts efectes repetits d'aquesta classe, no hi ha argument que em condueixi a suposar que l'efecte s'adequarà amb l'experiència passada. Les forces per les quals actuen els cossos són enterament desconegudes. Nosaltres tan sols percebem les seves qualitats sensibles: i quina *raó* tenim per pensar que forces semblants aniran sempre unides a les mateixes qualitats sensibles?

40 La guia de la vida, doncs, no és la raó sinó el costum. Tan sols aquesta fa que la ment, en tots els casos, suposi que el futur s'adequa al passat. Encara que aquest pas pugui semblar simple, la raó no seria capaç de donar-lo en tota l'eternitat.

45 Aquest és un descobriment força curiós, però condueix a d'altres que encara ho són més. Quan *veig una bola de billar movent-se cap a una altra, la meva ment és conduïda*

*immediatament per l'hàbit a l'efecte usual, i s'anticipa a la vista en concebre la segona bola en moviment.* Però això és tot? No faig res més que concebre el moviment de la segona bola? No, segur. També *crec* que es mourà. Què és doncs, aquesta creença? I en què es diferencia de la simple concepció d'una cosa? Vet aquí una nova qüestió no pensada pels filòsofs.

5

Quan una demostració em convenç d'alguna proposició, no tan sols em fa concebre la proposició sinó que també em fa veure que és impossible concebre el contrari. El que és demostrativament fals implica una contradicció; i el que implica una contradicció no pot ésser concebut. Però pel que fa a qualsevol qüestió de fet, per molt forta que sigui la prova a partir de l'experiència, puc sempre concebre el contrari, encara que no sempre pugui creure-ho. La creença, doncs, estableix una diferència entre la concepció a la que assentim i aquella a la que no assentim.

10

Per explicar-ho hi ha només dues hipòtesis. Pot dir-se que la creença afegeix una idea nova a les que podem concebre sense assentir. Però aquesta hipòtesi és falsa. *En primer lloc* perquè no pot produir-se una tal idea. Quan simplement concebem un objecte, el concebem en totes les seves parts. El concebem tal com podria existir, encara que no creguem que existeixi. La nostra creença en ell no descobreix noves qualitats. Podem representar-nos l'objecte en la imaginació sense creure en ell. Podem col·locar-lo, d'alguna manera, davant dels nostres ulls, amb tots els detalls d'espai i temps. És l'objecte concebut com si existís; i quan creiem en ell no podem fer res més.

15

20

*En segon lloc*, la ment té una facultat d'unir unes idees amb les altres, la qual cosa no implica cap contradicció; i si la creença consistís en alguna idea que afegim a la simple concepció, aleshores estaria en mans de l'home afegir aquesta idea a la concepció a fi de creure alguna cosa que pot concebre.

25

Atès doncs que una creença pressuposa una concepció, i que és alguna cosa més; i atès que no afegeix cap idea nova a la concepció; se'n segueix que és una *manera* diferent de concebre un objecte - *quelcom* que es pot relacionar amb el sentiment i que no depèn de la nostra voluntat, com en depenen totes les nostres idees. La meva ment passa, com a conseqüència de l'hàbit, de la visió d'una bola movent-se cap a un altra, a l'efecte usual de moviment de la segona bola. No tan sols concep aquest moviment sinó que *sent*, en la concepció del moviment, *quelcom* diferent d'una mera fabulació de la imaginació. La presència d'aquest objecte visible i la constant conjunció amb aquell efecte particular fan que la idea es presenti davant del *sentiment* de forma diferent a com es presenten aquelles idees vagues que venen a la ment sense cap introducció.

30

35

Aquesta conclusió sembla una mica sorprenent, però hi hem estat conduïts per una cadena de proposicions que no admeten cap dubte. Per facilitar la memòria del lector les resumiré breument. Una qüestió de fet només pot ser provada a partir de la seva causa o del seu efecte. Res pot ser conegut com a causa d'una altra cosa si no és per l'experiència. No podem donar cap raó per fer extensiva de cara al futur la nostra experiència passada, sinó que estem completament determinats pel costum quan concebem que se seguirà un efecte de la seva causa usual. Però també creiem que l'efecte se seguirà, de la mateixa manera que ho concebem. Aquesta creença no afegeix cap idea nova a la concepció. Tan sols modifica la forma de concebre, provocant un canvi en el sentiment. La creença, per tant, en totes les qüestions de fet, es genera tan sols a partir del costum, i és una idea concebuda d'una *manera* particular.

40

45

El nostre autor procedeix a explicar la manera o el sentiment que fa de la creença  
5 quelcom diferent d'una vaga concepció. Sembla pensar que és impossible descriure  
amb paraules aquest sentiment, del que tothom és conscient en el seu interior. Ell  
l'anomena en unes ocasions una concepció *més forta*, en d'altres una concepció *més*  
10 *viva, més ferma* o *més intensa*. I, al marge de quin sigui el nom amb què designem el  
sentiment que constitueix la creença, el nostre autor considera evident que aquest  
sentiment té un efecte més fort en la nostra ment que la fantasia i la simple concepció.  
Això ho prova per la seva influència sobre les passions i sobre la imaginació, que tan  
sols són estimulades per la veritat, o pel que es pren com a veritat. La poesia, amb tot  
15 el seu art, mai no pot provocar una passió com la vida real. Falla en la concepció  
original dels seus objectes, que mai *sentim* de la mateixa manera que aquells que  
dirigeixen la nostra creença i opinió.

El nostre autor, donant per suposat que ha provat prou que les idees que assentim són  
15 diferents de les altres idees pel que fa al sentiment, i que aquest sentiment és més ferm  
i viu que la nostra concepció ordinària, s'esforça tot seguit en explicar la causa  
d'aquest sentiment més viu a través d'una analogia amb d'altres actes de la ment. El  
seu raonament sembla curiós, però seria escassament comprensible per al lector si no  
el detalléssim llargament, i això excediria l'extensió que m'he imposat.

He omès igualment molts arguments que presenta per provar que la creença consisteix  
20 tan sols en un sentiment peculiar. Tan sols n'esmentaré un; la nostra experiència  
passada no és pas uniforme. En ocasions un efecte sorgeix d'una causa, en ocasions  
d'una altra: en aquest cas sempre creiem que l'efecte que tindrà lloc serà el que és més  
freqüent. Veig una bola de billar movent-se cap a una altra. No puc distingir si la  
25 primera bola va girant sobre el seu propi eix, o si ha estat impulsada de manera que  
llisqui sobre la taula. En el primer cas, sé que aquesta bola no s'aturarà després de  
topar. En el segon pot aturar-se. El primer és més freqüent que el segon i, per tant  
anticipo aquest efecte. Però també concebo l'altre efecte, i el concebo possible i  
30 alhora connectat amb la causa. Si no fos perquè el sentiment fa que una concepció  
sigui diferent de l'altra, no hi hauria cap diferència entre ambdues.

Ens hem cenyit, en aquesta argumentació general, a la relació de causa i efecte tal com  
35 la descobrim en els moviments i operacions de la matèria. Però la mateixa  
argumentació es pot estendre a les operacions de la ment. Tant si considerem la  
influència de la voluntat sobre el moviment del cos com sobre el pensament, es podrà  
afirmar amb seguretat que mai podem predir l'efecte simplement a partir de la  
40 consideració de la causa, al marge de l'experiència. I fins i tot després d'haver tingut  
experiència d'aquests efectes, és tan sols el costum, no la raó, el que ens fa prendre-la  
com a model dels nostres judicis futurs. Quan es presenta la causa, la ment, a partir del  
costum, passa immediatament a la concepció i creença de l'efecte usual. Aquesta  
creença és quelcom diferent de la concepció. Malgrat tot, no hi afegeix cap idea nova.  
Tan sols fa que la sentim de forma diferent, i la fa més forta i viva.

Una vegada enllestit aquest punt referent a la naturalesa de la inferència de causa i  
efecte, el nostre autor torna enrere sobre les seves passes, i examina novament la idea  
d'aquesta relació. En considerar el moviment comunicat d'una bola a una altra, no  
podem trobar res més que contigüïtat, prioritat de la causa i conjunció constant. Però,  
45 més enllà d'aquestes circumstàncies, se suposa normalment que hi ha una connexió  
necessària entre la causa i l'efecte, i que la causa posseeix quelcom, que podríem  
anomenar *poder*, o *força*, o *energia*. La qüestió és, quina idea hi ha associada a  
aquests termes? Si totes les nostres idees o pensaments deriven de les nostres

impressions, aquest poder es posaria de manifest als nostres sentits interns o externs. Però els sentits troben tan difícil descobrir algun poder en les operacions de la matèria que els cartesianes afirmen que la matèria està totalment privada d'energia i que totes les seves operacions són realitzades per l'Ésser suprem. Però l'interrogant encara és present: *quina idea tenim d'energia o poder fins i tot en el Ser suprem?* Tota la nostra idea d'una Divinitat (d'acord amb aquells que neguen les idees innates) no és més que una composició d'aquelles idees que adquirim a partir de la reflexió sobre les operacions de les nostres ments. Però la nostra ment no ens dona més noció d'energia que la que ens dona la matèria. Si considerem la nostra voluntat o volició *a priori*, abstraïent-la de l'experiència, mai podrem inferir un efecte a partir d'ella. I si recorrem a l'experiència, aquesta tan sols ens mostra objectes contigus, successius, i constantment units. En resum, doncs, o bé no tenim cap mena d'idea de força o energia, i aleshores aquestes paraules no signifiquen res en absolut, o bé no poden significar altra cosa que la propensió del pensament, adquirida per hàbit, a passar de la causa al seu efecte usual. Qui volgués comprendre a fons tot això haurà de consultar el mateix autor encara que n'hi ha prou si puc fer que la gent culta compregui que hi ha algun problema en aquest assumpte, i que qui resolgui el problema haurà de dir quelcom molt nou i extraordinari – tan nou com la dificultat mateixa.

A partir de tot el que s'ha dit el lector percebrà amb facilitat que la filosofia continguda en aquest llibre és molt escèptica, i tendeix a donar-nos una noció de les imperfeccions i els estrets límits de l'enteniment humà. Allí, gairebé tot raonament és reduït a l'experiència; i la creença que acompanya l'experiència, és explicada com un sentiment peculiar, o una concepció viva generada per l'hàbit. Això no és tot; quan creiem que quelcom té existència externa o suposem que un objecte existeix un moment després de que l'haguem percebut, aquesta creença no és més que un sentiment de la mateixa classe. El nostre autor insisteix en moltes altres qüestions escèptiques, i a partir de tot plegat conclou que acceptem les nostres facultats i emprem la nostra raó simplement perquè no podem evitar-ho. La filosofia ens tornaria totalment pirrònics si la natura no fos massa forta per tolerar-ho.

Conclouré la lògica d'aquest autor amb una explicació de dues opinions, que a ell mateix li semblen peculiars, talment com ho són moltes de les seves opinions. Afirmar que l'ànima, tal com la concebem no és més que un sistema o una sèrie de percepcions diferents: calor, fred, amor, còlera, pensaments i sensacions, totes reunides, però sense cap mena de perfecta simplicitat o identitat. Descartes sostenia que el pensament era l'essència de la ment, no aquest o aquell pensament, sinó el pensament en general. Això sembla del tot intel·ligible, atès que tot el que existeix és particular i, en conseqüència, han de ser les nostres diverses percepcions particulars les que componen la ment. I dic *composen* la ment, no *pertanyen* a la ment. La ment no és cap substància on hi hagi les percepcions. Aquesta noció és tan intel·ligible com la cartesiana, que considera que el pensament o la percepció en general són l'essència de la ment. No tenim idea de substància de cap mena, atès que només tenim idea del que es deriva d'alguna impressió, i no tenim impressió de cap substància, ni material ni espiritual. No coneixem més que qualitats particulars i percepcions. Així com la nostra idea d'un cos, com ara un préssec, és tan sols la d'un gust particular, un color, una mida, una consistència, etc., així mateix la nostra idea d'alguna ment és tan sols la de percepcions particulars, sense cap noció de res que puguem anomenar substància, ni simple ni composta.

El segon principi del que volia ocupar-me fa referència a la geometria. Havent negat la divisibilitat infinita de l'extensió, el nostre autor es veu obligat a refutar aquells

arguments matemàtics que s'han adduït a l'efecte, i aquests són els únics que tenen algun pes. Ho fa negant que la geometria sigui una ciència prou exacta com per admetre conclusions tan subtils com les que es refereixen a la infinita divisibilitat. Els seus arguments es poden exposar així: Tota la geometria es fonamenta en les nocions d'igualtat i desigualtat, i, per tant, segons si tenim o no un model exacte d'aquesta relació, la ciència mateixa admetrà o no una gran exactitud. Ara bé, hi haurà un model exacte d'igualtat si suposem que la quantitat és composta per punts indivisibles. Dues línies són iguals si el nombre de punts que les componen és igual, i si a cada punt d'una li correspon un punt en l'altra. Però encara que aquest model sigui exacte, és inútil atès que mai no podem comptar el nombre de punts d'una línia. A més, està basat en la suposició d'una divisibilitat finita, i per això no pot aportar cap conclusió contra ella. Si rebutgem aquest model d'igualtat no en tenim cap que tingui pretensions d'exactitud. En trobo dos que s'usen amb freqüència. De dues línies d'entorn d'una iarda, per exemple, es diu que són iguals quan contenen una quantitat inferior, com ara una polzada, el mateix nombre de vegades. Però aquest és un raonament circular, ja que la quantitat que anomenem una polzada en una se suposa que és la *igual* que el que anomenem una polzada en l'altra, i la qüestió és, encara, quin model fem per considerar-les iguals; o, amb d'altres paraules que volem dir quan diem que són iguals? Si prenem quantitats encara inferiors, procedirem *ad infinitum*. Per tant, aquest no és un model d'igualtat. La majoria dels filòsofs, en ser interrogats sobre què volen dir en parlar d'igualtat, diuen que la paraula no pot ser definida, i que és suficient que col·loquem davant nostre dos objectes iguals, com ara dos diàmetres d'una circumferència, per comprendre aquest terme. Això és prendre l'*aparença general* dels objectes com a model d'aquesta proporció i deixa a la imaginació i als sentits el darrer judici al respecte. Però aquest model no admet cap exactitud, i mai aportarà cap conclusió contrària a la imaginació o als sentits. Si aquesta qüestió és justa o no, ha de deixar-ho al judici dels experts. Certament, seria desitjable que es trobés alguna forma per reconciliar la filosofia amb el sentit comú que, respecte a la qüestió de la divisibilitat infinita, han tingut els més durs enfrontaments mutus.

Tot seguit procedirem a donar alguna explicació del segon volum d'aquesta obra, que tracta de les passions. És de més fàcil comprensió que la primera, però conté opinions que són alhora innovadores i extraordinàries. L'autor comença amb *orgull* i *humilitat*. Ell fa notar que els objectes que exciten aquestes passions són molt nombrosos i aparentment molt diferents uns dels altres. L'orgull o amor propi pot aparèixer a partir de les qualitats de la ment –enginy, bon sentit, erudició, coratge, integritat; de les del cos –bellesa, força, agilitat, bona planta, habilitat en dansar, en cavalcar, en fer esgrima; de superioritats externes –país, família, fills, relacions, riquesa, cases, jardins, cavalls, gossos, vestits. Finalment assenyala la circumstància que tots aquests objectes tenen en comú i que fa que operin sobre les passions. La seva teoria s'estén de forma similar a l'amor i l'odi, i a d'altres afeccions. Com que totes aquestes qüestions, encara que interessants, no serien comprensibles sense un extens discurs, les passarem per alt.

Potser serà més útil per al lector estar informat del que l'autor diu respecte de la llibertat. Ha establert el fonament de la seva doctrina en el que ha dit entorn de la causa i l'efecte, explicat més amunt. “és conegut universalment que les operacions dels cossos externs són necessàries, i que en la comunicació del seu moviment, en la seva atracció i cohesió mútua, no hi ha cap rastre d'indiferència o llibertat.” ...”Tot allò, doncs, que en aquest aspecte, tingui el mateix fonament que la matèria, haurà de ser reconegut com a necessari. Per saber si aquest és el cas de les accions de la ment, podem examinar la matèria i considerar en què es fonamenta la idea d'una necessitat



en les seves operacions, i per què concloem que un cos o una acció són causa infalible d'un altre.

5 Ja s'ha assenyalat que en cap cas concret la connexió última d'un objecte pot ésser descoberta ni pels sentits ni per la raó, i que no podem penetrar tan lluny en l'essència i la construcció dels cossos com per percebre el principi en què es basa llur influència mútua. És tan sols la seva unió constant el que coneixem; i és d'aquesta constant unió que sorgeix la necessitat, quan la ment és obligada a passar d'un objecte al seu acompanyat usual, i a inferir l'existència d'un a partir de l'existència de l'altre. Aquí, doncs, hi ha dos elements que considerem essencials respecte de la *necessitat*, la unió  
10 constant i la *inferència* de la ment, i sempre que els descobrim hem de reconèixer una necessitat. "No hi ha res més evident que la unió constant d'accions particulars amb motius particulars. Si no totes les accions estan constantment unides amb els seus motius corresponents, aquesta incertesa no és major que la que es pot observar cada dia en les accions de la matèria, on, amb motiu de la complexitat i incertesa de les  
15 causes, l'efecte resulta sovint variable i incert. Trenta grans d'opi mataran un home que no hi estigui acostumat, encara que trenta grans de ruibarbre no sempre el purguin. De manera semblant, la por a la mort sempre farà que un home s'aparti vint passes del seu camí, encara que no sempre li farà fer una mala acció.

20 I com que sovint hi ha una conjunció constant dels actes de la voluntat amb els seus motius, aleshores la inferència des d'uns als altres sovint és tan certa com qualsevol raonament referit als cossos; i sempre és una inferència proporcional a la constància de la conjunció. En això es basa la nostra fe en els testimonis, la nostra confiança en la història, tota mena d'evidències morals, i gairebé la totalitat de les conductes de la vida.

25 El nostre autor pretén que aquest raonament col·loca el conjunt de la controvèrsia sota una nova llum, en donar una nova definició de necessitat. I els més zelosos advocats de la llibertat hauran d'admetre aquesta unió i inferència referides a les accions humanes. Tan sols negaran que la necessitat sigui tan sols això. Però aleshores hauran de mostrar que tenim una idea de quelcom més en les accions de la matèria, i això, d'acord amb l'argument precedent, és impossible.

30 Al llarg de tota l'obra hi ha grans aspiracions de nous descobriments en filosofia, però si alguna cosa pot justificar que atorguem a l'autor el nom *d'inventor*, és l'ús que fa del principi d'associació d'idees, que envaeix la major part de la seva filosofia. La nostra imaginació té una gran autoritat sobre les nostres idees; i no hi ha idees que siguin diferents unes de les altres que ella no pugui separar i unir, i compondre dins de totes les  
35 varietats de ficció. Però a despit del poder de la imaginació, hi ha un llaç secret o unió entre les idees particulars, que fa que la ment les uneixi amb més freqüència, fent que una, amb la seva aparició, introdueixi l'altra. D'aquí sorgeix el que anomenem la *coherència* del discurs, d'aquí la connexió de l'escriptura, i d'aquí aquest fil o cadena de pensament que un home sosté, fins i tot en el somni més profund. Aquests principis són reduïts a tres: *Semblança* –un quadre ens fa pensar en l'home per al qui fou pintat-,  
40 *contigüitat* –quan s'esmenta Saint Denis, sorgeix de forma natural la idea de Paris-; causalitat –quan pensem en el fill, estem predisposats a fixar la nostra atenció en el pare-. Serà fàcil entendre l'amplitud de les conseqüències d'aquests principis en la ciència de la naturalesa humana si tenim present que, fins on la ment pot jutjar, aquests  
45 principis són els únics enllaços que uneixen unes parts de l'univers amb les altres, o ens connecten a nosaltres amb alguna persona o objecte exteriors. Ja que és tan sols a través del pensament que alguna cosa opera sobre les nostres passions, i com que

aquestes són els únics vincles dels nostres pensaments, elles són en realitat el ciment de l'univers, i totes les operacions de la ment depenen, en gran mesura, d'elles.