

**“EXTRACTE” DEL TRACTAT DE LA NATURALESA  
HUMANA**

**DAVID HUME**

**Traducció i notes a càrrec de Manuel Satué**

*David Hume: A TREATISE OF HUMAN NATURE 2on edition  
An abstract. Pgs.643 / 662  
Oxford at the Clarendon Press 1978*

**Seminari Permanent de Filosofia**

**Institut de Ciències de l'educació *Universitat Autònoma de Barcelona***

Edita el departament de Filosofia de l' **IES MÀRIUS TORRES**

**[www.xtec.net/mariustorres/](http://www.xtec.net/mariustorres/)  
[iesmariustorres@xtec.net](mailto:iesmariustorres@xtec.net)**

Tels: 973 260 900- 973260943  
Fax: 973 274 158

**A càrrec del professor: Artur Farré i Morell.**

Tel: 973 22 12 37, mòbil: 659 845 845

LLEIDA. 2-Març- 2006

## **EXTRACTE DEL TRACTAT DE LA NATURESA HUMANA**

**DAVID HUME**

**Edició escolar (Traducció i notes) a càrrec de Manuel Satué**

### **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, tanmateix, que 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 està reforçada amb tota mena d'argumentacions, salvaguardada contra tot tipus d'objeccions i il·lustrada amb tots els punts de vista que vénen a la ment d'un escriptor en considerar diligentment el seu tema. Aquests lectors aprendran fàcilment una sèrie de raonaments més simples i concisa en què 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 si, poden comparar-se més bé i seguir més fàcilment llur connexió des dels 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; però penso que és a causa de la seva extensió i no pas del caràcter abstracte de la seva argumentació. Si hagués posat remei, d'alguna manera, a aquest inconvenient, hauria assolit la finalitat que de bell antuvi m'havia proposat. El llibre, crec, té un caire de singularitat i novetat suficients per cridar l'atenció del públic, especialment si hom s'adona que, com l'autor sembla insinuar –cas que fos acceptada

la seva filosofia- caldria alterar la major part de la ciència des del 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 de geni suggeriments nous per avançar i, per la seva forta oposició, il·luminen uns punts en què abans ningú no havia ni tan sols sospitar que hi hagués cap dificultat.

Cal que el autor es resigni, un cert temps, a esperar pacientment abans que el món dels entesos pugui posar-se 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 depenen de la raó comuna i de l'eloqüència ha resultat ésser sempre un tribunal infal·lible. Cal que sigui jutjat per uns quants, pocs, i llur veredicté està més disposat a corrompre's per la parcialitat i el prejudici, especialment; perquè ningú que ho hagi pensat sovint en aquests temes no pot ésser-ne un jutge adient, i són propensos a formar per si mateixos sistemes propis i no estan disposats a abandonar-los. Espero que l'autor s'excusarà de fer de mitjancer en aquest afer, ja que el meu propòsit només és d'augmentar-ne el seu el públic, remonent algunes dificultats que han impedit aprendre'n tot el seu significat.

He triat un argument molt simple, dissenyant 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, intítulat:**

**“TRACTAT DE LA NATURALESA HUMANA”**

Aquest llibre sembla haver estat escrit de conformitat amb el mateix pla que altres obres variades que han tingut un gran èxit durant els últims anys a Anglaterra. L'esperit filosòfic, que tant gran impuls ha rebut en tota Europa els últims 80 anys, ha estat tan elevat en aquests regne com en qualsevol altre. Els nostres escriptors semblen, fins i tot, haver iniciat un nou gènere filosòfic, que promet ser més per a 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 moral o una grandesa d'ànim que no pas una profunditat en el raonament i la reflexió. S'han acontentat a representar el sentit comú del gènere humà a la llum més viva i amb 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 sotmetre a prova la ciència de l'home per veure si pot admetre la mateixa precisió de què 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 poden englobar aquest en un altre principi, arribarem, finalment, fins a aquells principis simples dels quals depèn tota la resta. I per més que mai no pugem assolir els principis últims, és una satisfacció el fet d'avançar tan lluny com ens ho permetin les nostres facultats: Sembla que el propòsit dels nostres filòsofs més immediats, entre els quals de qui us parla, ha estat simplement aquest. 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 l'autoritzi. (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 Lord Bacon, a qui consideren el pare de la filosofia emprirista. Per aquest motiu esmentem Lord Shaftesbury, (2) el Dr. Mandeville, (3) Mr. Hutchinson (4) i el Dr. Butler, (5) els quals –tot i diferir entre si en molts punts- semblen estar tots d'acord a fonamentat totalment en l'experiència llurs disquisicions sobre la naturalesa humana. 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 hi són incloses, 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 con un sistema de les ciències.

Nosaltres hem arribat a bon port, pel que fa referència a la lògica, i hem posat els fonaments de la resta en el tractament de les passions. L'honorable Mr. Leibnitz (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 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. Incloem en aquesta censura. L'Assaig sobre el coneixement humà *La recerca de la veritat* (7) i *L'art de pensar*. (8)

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 donar-ne al lector una visió global; ens atendrem 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). El nostre autor comença per establir-hi 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 per exercitar 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 transmises pels nostres sentits, la percepció de la ment l'anomena *impressió*, que és una paraula emprada amb un sentit nou. Quan reflexionem sobre la passió o l'objecte que no és present, a 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. La primera proposició que avança és que totes les nostres idees o percepcions dèbils es deriven de les nostres impressions o 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 esforç li va costar d'establir a Mr. 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, car 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 resta de passions sorgeixen immediatament de la naturalesa. Estem convençuts que qualsevol que considerés la qüestió sota aquest punt de vista, seria fàcilment capaç de reconciliar totes les parts. El pare Malebranche (9) es trobaria en un atzucac per senyalar un pensament de la ment que no representés quelcom de sentit prèviament, bé sigui internament o per mitjà dels sentits externs, i es veuria obligat a admetre que encara que puguem compondre, barrejar, argumentar i disminuir les nostres idees, totes es deriven d'alguna d'aquestes fonts. Mr. Locke, però, reconeixeria fàcilment que totes les nostres passions són un gènere dels instints naturals i no deriven sinó de la constitució original de la ment humana.

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 precedeixen i tota idea amb què 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 tant fosques que és quasi impossible –àdhuc per a la ment que les forma- de dir-ne exactament la naturalesa i la composició. (10) D'acord amb això, i quan una idea és ambigua, el nostre autor apel·la sempre a la impressió, que ha de tornar-la clara, precisa. I quan sospita que un terme filosòfic no té cap idea a ell annexa -cosa molt freqüent- pregunta sempre: de quina impressió deriva aquesta idea? I cas de no poder-s'hi aduir cap impressió, conclou que el terme és del tot irrellevant. Així és com examina les idees de *substància i essència*, (11) i fora desitjable que aquest mètode rigorós, fos més practicat en tots els debats filosòfics.

És evident que tots els raonaments referents a qüestions de fet estan basats en la relació *causa-efecte*; i que no podem inferir mai l'existència d'un objecte a partir d'un altre, llevat que estiguin connectats entre si mediatament o immediata. Així, doncs, per entendre aquest raonament hem d'estar perfectament familiaritzats amb la idea de *causa*; per això hem de cercar el nostre entorn: per trobar quelcom que sigui la causa d'una altra cosa.

Heus ací una bola de billar quieta sobre la taula i una altra que es mou ràpidament envers ella. Ambdues topen i la bola que anteriorment estava en repòs es posa en moviment. Aquest és un exemple tan perfecte de la relació *causa-efecte* com qualsevol altre que puguem conèixer, adés per sensació, adés per la 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 contigüïtat en el temps i en el lloc és, per tant, una circumstància per a l'operació 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, continuem la prova amb altres boles del mateix material i que estiguin en una situació semblant: hi trobarem sempre que l'impuls d'una bola produeix indefectiblement el moviment d'una altra. Heus ací, per tant, una tercera circumstància: una conjunció constant entre la *causa i l'efecte*. Tot objecte semblant a una causa produeix sempre algun objecte similar a l'efecte. Més enllà d'aquestes *circumstàncies de contigüïtat, 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 i circumstàncies semblants, trobo que el moviment i 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, no puc trobar-hi res més.

Aquest és el cas en què *tant la causa com l'efecte són presents als sentits*. Vegem ara en què es fonamenta la nostra inferència quan concloem que a partir de l'una l'altra ha existit o existirà. Suposem que veig una bola que es mou en línia envers 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-, s'hi basa tota la nostra creença històrica, tota la filosofia se'n deriva –amb les úniques excepcions de la geometria i de l'àritmètica. Si podem explicar

aquesta inferència a partir de la topada d'ambdues boles, podem retre compte d'aquesta operació de la ment en totes les instàncies.

Si un home, per exemple Adam, hagués estat creat amb l'enteniment vigorós, però sense gens 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-nos-en inferir l'efecte. Tal inferència, si fos possible, equivaldria a una demostració en ésser fonamentada simplement en la comparació de les idees. Però cap inferència de la *causa a l'efecte* pot valer com a demostració, i de tot això hi ha aquesta prova evident: la ment pot pensar sempre que un efecte es deriva d'una causa, i que tot esdeveniment deriva d'un altre; 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 la conjunció causa i efecte. Aquest és un principi admès generalment per tots els filòsofs. 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 dues boles, hauria d'haver vist, en diversos moments, que tant bon punt una de les boles topava amb l'altra, sempre es movia la segona; si no hagués vist les vegades suficients, sempre que veies moure's una bola envers l'altra hauria conclòs indefectiblement, que la segona també es mouria. El seu enteniment s'anticiparia a la seva visió, i n'arribaria a la conclusió d'acord amb la seva experiència passada. 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 essent uniformement el mateix. Concloem que *causes semblants, en circumstàncies semblants, produeixen efectes semblants*. Ara val la pena detenir-se a considerar què és allò que ens determina a concloure'n una conseqüència tan important.

És evident què Adam, amb tota la seva ciència, mai no hauria estat capaç de demostrar que el curs de la naturalesa ha de continuar essent el mateix d'una manera uniforme i que l'esdevenidor hagi d'estar d'acord amb el passat. Allò què és possible no es pot demostrar mai que sigui fals: és possible en el curs de la naturalesa pugui canviar, ja que podem concebre aquest canvi. Encara aniré més lluny i afirmaré que Adam no podria tampoc demostrar mitjançant cap argument probable que l'esdevenidor hagi d'estar d'acord amb el passat.

Tots els arguments probables estan muntats sobre el supòsit que es dona aquesta conformitat entre el esdevenidor i el passat; així doncs, mai no podem provar-la. Aquesta conformitat es una qüestió de fet, (12) 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 a l'esdevenidor, si no és que admeten el supòsit. Que hi ha una semblança entre ells -passat i esdevenidor-. Aquest és, per tant, un punt que no pot admetre cap prova, en absolut, i que assegurem sense cap prova suficient.

Estem determinats, pel costum, a suposar l'esdevenidor d'acord amb el passat. Quan veig una bola billar que es mou envers l'altra, la meva ment és moguda de manera immediata per l'hàbit vers l'afecte acostumat i anticipo la meva visió en concebre la segona bola en moviment. En aquests objectes, considerats en abstracte, no hi ha res més independentment de l'experiència que ens 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 ens determini a suposar que l'efecte estarà d'acord amb l'experiència

passada. Les forces mitjançant les quals operen els cossos ens són desconegudes. Nosaltres percebem només qualitats sensibles. ¿ I quina raó tenim per pensar que les mateixes forces hagin d'estar connectades amb les mateixes qualitats sensibles?

Així, doncs, no és la raó la guia de la vida, sinó el costum. Només ell determina la ment, en totes les instàncies, en suposar que l'esdevenidor 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.

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 envers l'altra, la meva ment és moguda, d'una manera immediata, per l'hàbit a l'efecte acostumat, i anticipa la meva visió en concebre la segona bola en moviment. Però, això és tot? ¿No faig res més que concebre el moviment de la segona bola? Segurament, no. Crec també, que és mourà. *Què és, aleshores, la creença?* I, en què difereix de la concepció de qualsevol cosa? Heus ací una qüestió nova impensada pels filòsofs.

Quan una demostració ens convenç d'una proposició, no ens la fa concebre solament sinó que també ens fa saber que és impossible concebre'n una de contrària. *Allò que és 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 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 a què assentim i la que no.

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, i a les que no. Aquesta hipòtesi, però, és falsa. Primerament perquè cap idea no pot ser produïda. Quan simplement concebem un objecte, el concebem en totes les seves parts. El concebem com si poguéssim 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 dels 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 podem fer-hi res més. En segon lloc, la ment té la facultat d'unir totes aquelles idees que són contradictòries; així, doncs, si la creença consistia en alguna idea que afegíssim a la simple concepció, estaria en poder de l'home –mitjançant l'afegit d'aquesta idea a la concepció- el fet de creure qualsevol cosa que ell pogués concebre.

Donat que la creença implica una concepció –i és, però, quelcom de més- i donat que no afegeix cap idea nova a la concepció, se'n deriva que és una manera diferent de concebre l'objecte, quelcom 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 envers l'altre fins a l'efecte acostumat del moviment de la segona bola. No només concep aquest moviment, sinó que en la seva concepció sent quelcom 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 pel 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 a partir de la seva causa o del seu efecte; no podem saber que cap cosa sigui la causa d'una altra si no és per l'experiència; no podem adduir cap raó per estendre a l'esdevenidor la nostra experiència del passat, però estem del tot determinats pel costum quan concebem que un efecte es deriva de la seva causa natural; creiem també, però, que 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 particular.

El nostre autor procedeix a explicar aquesta manera o sentiment, que fa de la creença quelcom 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 concepció *més forta*, de vegades *més vivaç*, *més vívida*, *més ferma* o *més intensa*. I certament, qualsevol nom que li pugem assignar a aquest sentiment que constitueix la creença el nostre autor pensa que és evident que exerceix un efecte 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 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 de la mateixa manera que aquells que regeixen la nostra creença i la nostra opinió.

El nostre autor –en presumir d'haver provat suficientment que les nostres idees, a què assentim, són diferents pel 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 curiós, (13) però difícilment podria resultar intel·ligible, almenys probable, per al lector sense l'ajuda d'una llarga digressió, la qual cosa excediria els límits que jo mateix m'he prescrit.

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 envers l'altra; no puc distingir si es mou sobre el seu eix, o 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 parars'hi. El primer és més comú; així, doncs, em dispenso a comptar amb aquest efecte. Però també concebo l'altre efecte com a possible i connectat amb la causa; si una concepció no fos diferent de l'altra en el sentiment no hi haurà cap diferència entre elles.

En tot aquest raonament ens hem confiat en la relació causa 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 tota seguretat que mai no podríem predir-ne l'efecte sense l'experiència, en partir 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 un cànon 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 quelcom 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.

Després d'haver esbrinat aquest extrem material referent a la naturalesa de la inferència per la causa i l'efecte, el nostre autor torna enrere i examina, una altra vegada, la idea d'aquesta relació.(14) 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 juntament amb aquestes circumstàncies se suposa comunament que hi ha una conjunció necessària entre la causa i el efecte, i que la causa posseeix quelcom que anomenem potència, força o energia.

La qüestió: és quina és la idea annexa a aquets termes?

Si totes les nostres idees o pensaments es deriven de les nostres impressions, aquesta potència s'ha de manifestar o bé davant dels nostre sentits o bé davant del nostre sentit intern. Però qualsevol potència es manifesta tant escassament davant dels nostres sentits en les operacions de la matèria que els cartesians no han tingut cap escrúpol a afirmar que la matèria està tota desproveïda d'energia, i que totes les seves operacions són exercides merament per l'energia de l'Ésser Suprem.(15)

Però àdhuc si és així, sorgeix de bell nou la qüestió: quina idea tenim de l'energia, de la potència –fins i tot de la de l'Ésser Suprem?

Totes les nostres idees sobre una deïtat –d'acord amb aquells qui neguen les idees innates- no són res més que una composició d'idees que adquirim en reflexionar sobre les operacions de les nostres pròpies ments. Ara bé, les nostres ments no ens ofereixen pas més la noció d'energia de la que ens brinda la matèria. Si volem considerar la nostra voluntat –o la nostra volició– a priori i fem abstracció de l'experiència, mai no serem capaços d'inferir-ne cap efecte. I si recorrem a l'experiència, aquesta només ens mostrarà objectes contigus, successius i en conjunció constant. (16) En resum, doncs: o bé no tenim en absolut cap idea de força i d'energia –i aquests mots són del tot irrellevants-, o bé no podem significar cap altra cosa que aquesta determinació del pensament adquirida per hàbit en passar de la causa a l'efecte habitual.

Però tothom 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 aquest cas, i que qualsevol que la resolgui hi haurà de dir quelcom de molt nou i extraordinari; tant nou com la mateixa dificultat.

De tot allò que s'ha dit, el lector percebrà fàcilment que la filosofia inclosa en aquest llibre és molt *escèptica*, (17) i tendeix a donar-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 hi és explicada per cap més raó que un sentiment peculiar o una concepció vívida produïda per l'hàbit. Però això, no ho és tot: quan creiem en una cosa qualsevol d'existència externa, o suposem que un objecte existeix un moment després d'haver-lo percebut, aquesta creença no és res més que un sentiment del mateix tipus.

El nostre autor insisteix en d'altres –i variats- tòpics; i conclou, resumint, que assentim a les nostres facultats i emprem la nostra raó perquè no ens en podem estar. La filosofia ens convertiria totalment en pirrònics, (18) si la naturalesa no fos massa forta per impedir-nos-ho.

Hem observat, ja, que no hi ha una sola instància en la qual sigui susceptible de ser descoberta la connexió última entre dos objectes, o bé pels nostres sentits o bé per la nostra raó, i que mai no podem penetrar tan íntimament en l'essència i estructura dels cossos per percebre el principi en què és 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 ací, doncs, dues instàncies particulars que considerem com a essencials per la necessitat: *La unió constant i la inferència de la ment*; 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 totes les accions no estan unides constantment en llurs 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 grams d'opi mataran un home que no estigui acostumat, mentre que trenta grams de ruibarbre no sempre el purgaran. De manera semblant, la por a la mort farà sempre que el home s'aparti vint passes del seu camí, mentre que no sempre li farà cometre una mala acció.

I així com es dóna freqüentment una conjunció constant entre les accions de la voluntat amb els motius propis, així les inferències de les unes a les altres és sovint tan certa com qualsevol raonament respecte dels cossos; 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, així com el tipus d'evidència moral i gairebé tot el capteniment en la vida.

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 redueix a això. Però hauran de demostrar, aleshores, que tenim una idea d'alguna altra cosa referent a les accions de la matèria; això, d'acord amb el raonament precedent, és realment impossible.

Al llarg d'aquest llibre es mostren grans pretensions per aconseguir importants descobriments filosòfics; si quelcom, 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 filosofia. La nostra imaginació té una gran autoritat sobre les nostres idees, i no hi ha idees que –essent diferents entre si- no pugi separar, unir i 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, introdueixi l'altra.

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 que podem concebre-la, no és altra cosa, que un sistema de percepcions diferents –com les de calor o fred, amor i odi, pensaments i sensacions-, totes elles reunides, però mancada

de simplicitat o d'identitat perfecta. Descartes defensava que el pensament era l'essència de la ment (19); no aquest o aquell pensament, sinó el pensament en general. Això ens sembla que és del tot intel·ligible, car tot allò que existeix és particular, i així ho han de ser les nostres percepcions particulars, que formen les nostres ments. Recalco *que formen les nostres ments*, no que hi pertanyin. La ment no és una substància en la qual siguin inherents 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, per tal com només tenim idees d'allò que es deriva d'alguna impressió, i no em tenim cap de la substància -ja sia 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'una consistència, etc. Així, doncs, la nostra idea de qualsevol ment és només la idea de percepcions particulars sense noció de cap cosa a la qual hom pugui anomenar substància simple o composta.

El segon principi que em proposo de comentat es refereix a la *geometria*, (20) Després d'haver negat la infinita divisibilitat de l'extensió, l'autor es veu obligat a refutar els arguments matemàtics que ha adduït a favor seu; i aquests en són els únics de pes, certament, Duu a terme tal refutació tot negant que la *geometria* sigui una ciència suficientment exacta com 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, n'admetrà o no una gran exactitud: Ara bé, existeix un cànon exacte de la igualtat si suposem que la quantitat està composta de punts indivisibles. Dues línies són iguals quan el nombre de punts que les componen ho són; i quan cada punt de l'una es correspon en un punt de l'altra: Però per més que aquest cànon sigui exacte, és inútil: perquè mai no podem 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 em disposem de cap 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 -una polzada- un nombre igual de vegades. Però aquest raonament és un cercle viciós, perquè, hom suposa que la quantitat anomenada polzada és igual en ambdues línies. La qüestió continua essent la mateixa: per quins cànon ens guiem quan diem que són iguals? O, amb d'altres paraules: què volem dir quan afirmen que són iguals? Si en prenem quantitats més petites, continuem també fins a l'infinit. Aquest no pot ser cap cànon d'igualtat. Quan hom els pregunta què volem dir amb la paraula *igualtat*, la majoria de filòsofs responen que la paraula no admet definició; i n'hi ha prou a col·locar davant nostre dos cossos iguals, com dos diàmetres d'un cercle, per 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 nostres 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 els nostres sentits. Que la gent instruïda jutgi si aquesta qüestió és o no justa. Fora de desitjar que hom trobés algun expedient per tal de reconciliar la filosofia amb el sentit comú, que pel que fa a la divisibilitat a l'infinit, aquestes - filosofia i sentit comú- han lliurat entre si batalles molt cruels.

Volem procedir, ara, a retre compte del segon volum de l'esmentada obra: tracta de les *passions*. És més fàcil comprendre que el primer, però conté opinions que en conjunt

són tan noves i extraordinàries. (21) 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 si. *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 la esgrima*; o 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 actuïn sobre les nostres passions. La seva teoria s'estén també, de manera semblant, a l'amor, a l'odi i a la resta d'afectes. Puix que aquestes qüestions, per més que siguin curioses, no podrien resultar entenedores sense un llarg discurs, les ometrem.

Potser agradi més al lector de ser informat d'allò que el nostre autor diu sobre el *lliure albir*. (22) Els fonaments de la seva doctrina restaren fixats en tractar de la *causa i efecte*, tal com han estat contemplats anteriorment. "Es reconeix universalment, que les operacions del cos externs són necessàries; en la comunicació de llur moviment, en llur atracció i cohesió mútues no hi ha el més petit tret d'indiferència o de llibertat. Així, doncs, tot el que hi fa referència 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 què es fonamenta la idea de necessitat en les seves operacions i per què concloem que un cos o un acció és la causa infal·lible d'una altra". (23)

D'aquí sorgeix allò que anomenem el "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, àdhuc en el més vague ensomieig. Aquests principis d'associació es redueixen a tres: *semblança*, un quadre ens fa pensar –naturalment– en l'home que hi és pintat; *contigüïtat*, quan es menciona Saint Denis ens ve, naturalment, la idea de París; *causalitat*, quan pensem en un fill acostumen a dirigir la nostra atenció vers el pare. (24) Força fàcil de concebre quines conseqüències tant importants per a la ciència de la naturalesa humana, se'n seguiran 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 que és només per mitjà del pensament que una cosa pot operar sobre les passions, i com sigui que aquest 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.

## NOTES AL TEXT

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*, ps. 79-83”
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 per un ideal influeixen en la consciència de l’home moral, artista o religiós de forma natural.
3. Bernard Mandeville (1670 -1733), escriptor holandès: S’oposa a l’optimisme natural de l’anterior i defensa, en contra -a la seva obra “La falla de les abelles”-l’interès egoista com a motor de la conducta humana.
4. Francis Hutcheson (1664-1746), professor de filosofia moral: Segueix les teories de Shaftesbury, defensa un sentiment moral natural com a origen de la consciència pràctica, àrbitre de les accions humanes.
5. Joseph Butler (1692. 1752), 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”.
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. Nicolau Malebranche (1638-1715), filòsof francès, autor de l’esmentada “*Recerca de la veritat*”. Defensa l’intervenció de Déu en totes les nostres operacions intel·lectuals i pràctiques.
8. Antoine Arnauld (1612- 1694), professor de la Sorbone 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.
9. Vegeu nota n.7
10. Vegeu Hume, *Tractat de la Naturalesa Humana*, part II, Sec III, p. 126.
11. Ídem, Part IV, Sec.III i V, p. 359,374.
12. Hume distingeix entre les relacions *d’idees i les relacions de fet*. Les primeres són intuïtives o demostrables, per exemple el Teorema de Pitàgores; les segones només comprovades per l’experiència, per exemples: “*El sol sortirà demà*”(Investigació sobre el enteniment humà, p. 59 i ss).
13. Vegeu Hume, *Tractat de la Naturalesa Humana*, Part III, Sec VI-XIII p. 93, i ss. 264 i ss.
14. Ídem, Part III, Sec. XIV, p. 278 i ss.
- 15 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'esmenat Malebranche pertanyen a aquest corrent els pensadors francesos Gueulinx, Courdenoy i Louis de la Forge, entre d'altres.

16. Ídem, Part III, Sec. XIV, p. 286 i ss.
- 17 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”*.
18. Els qui segueixen les doctrines de l'escèptic Pirró d'Elis, pensador grec del III a. de C., a qui hom atribueix l'anterior sentència.
19. Es refereix a la famosa frase de Descartes, *“Penso, així sóc”*
20. La crítica a la *geometria euclidiana* es dugué a terme el segle passat pels matemàtics Nicolau Lobachesvky, Janos Bolyai i Bernat Riemann –rus, hongarès i alemany, respectivament. Tot negant el *Postulat de les paral·leles*, d'Euclides, han creat *geometries alternatives*. Això demostra certa debilitat en la geometria euclidiana, L'única que ell coneixia.
21. Cal recordar la frase de Hume: *“La raó és esclava de les passions”*
22. S'hi fa al·lusió al problema de la llibertat humana: *¿És lliure el 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 el humanista Erasme de Rotterdam (1467-1536) i Martí Luter (1483-1546). El primer va escriure *“La llibertat lliure”*, en resposta a *“La llibertat esclava”* del segon, el qual considerava l'home esclau de Déu, amb totes les seves conseqüències. Vegeu la polèmica entre filòsofs escolàstics, recollida en la 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.
23. Vegeu Hume, *Tractat.../2*, Part III, Sec. II, p. 597 i ss.
24. Ídem, Part I, Sec. IV, p. 99 i ss.