

Resum d'un llibre publicat recentment titulat Tractat de la naturalesa humana, publicat anònimament per Hume el 1740. (Traducció de Miquel Costa)

(Advertiment del traductor: els paràgrafs numerats no pertanyen a l'edició original.)

Pròleg

Les esperances que he dipositat en aquesta breu obra poden semblar una mica estranyes si dic que la meva intenció és resumir una obra voluminosa per fer-la més assequible a la capacitat mitjana dels lectors. Certament els qui no estan avesats al raonament abstracte s'exposen a perdre el fil de l'argumentació si l'argument s'allarga massa, si cada part es reforça amb tot d'arguments, a l'abric d'objeccions, i s'il·lustra des de tots els punts de vista que es poden presentar a un autor en l'examen diligent del seu objecte d'estudi. Aquests lectors percebran més fàcilment una seqüència de raonaments simple i concisa, on les principals proposicions s'enllacen les unes a les altres, s'il·lustren amb alguns exemples simples, i es basen en uns pocs arguments d'entre els més concloents que hi ha. Així les parts es troben més pròximes entre elles, es poden relacionar millor, i la seva connexió és més fàcil de seguir des dels primers principis fins a la conclusió final.

Hi ha hagut queixes que l'obra que aquí resumeixo és obscura i difícil d'entendre, i m'inclino a pensar que això és degut tant al fet que l'argumentació és massa llarga, com a la seva excessiva abstracció. Si en alguna mesura he resolt aquest inconvenient, aleshores hauré assolit l'objectiu. M'ha semblat que el llibre tenia un aire de singularitat i novetat prou significatiu per despertar l'atenció del públic, sobretot si resulta que, com sembla que insinua l'autor, si mai s'arriba a adoptar la seva filosofia, caldrà modificar la major part de les ciències des dels seus fonaments. Intents audaçs com aquest sempre són útils en la república de les lletres, ja que fan trontollar el jou de l'autoritat, habituen els homes a pensar per ells mateixos, aporten nous suggeriments que els homes d'enginy poden dur més lluny i perquè, només per l'oposició mateixa, il·luminen punts en els quals ningú abans havia sospitat cap dificultat.

L'autor s'haurà de conformar a esperar pacientment un temps abans els erudits no es posin d'acord sobre l'opinió general que han de tenir respecte a aquesta obra. Malauradament no pot *apel·lar al poble*, que en totes les qüestions, tant de raó com d'eloqüència, es revela com un tribunal infal·lible. Per força haurà de ser jutjat per uns pocs, el judici dels quals es pot veure pervertit per la parcialitat i els prejudicis, sobretot en un terreny on, si no s'ha pensat sovint en aquests temes, no existeix el jutge adequat; uns jutges així s'inclinen a construir per ells mateixos uns sistemes que estan del tot decidits a no abandonar mai. Espero que l'autor m'excusarà per haver-me ficat en aquesta qüestió, ja que el meu objectiu era tan sols incrementar la seva audiència tot descartant algunes dificultats que han impedit molts lectors de copsar el que pretenia dir.

He triat només un argument simple, que he seguit curosament del principi al final. És l'únic punt que m'he proposat de dur fins a la conclusió. La resta només són indicacions d'algunes parts particulars que m'han semblat curioses i dignes d'atenció.

1. Aquest llibre sembla haver estat escrit seguint el mateix pla que algunes obres que han estat molt en voga aquests últims anys a Anglaterra. L'esperit filosòfic que tant ha progressat arreu d'Europa aquests darrers vuitanta anys, ha arribat en aquest regne tan lluny com en qualsevol altre. Sembla que els nostres autors fins i tot han iniciat un nou tipus de filosofia que, pel que fa a l'entreteniment i al profit, resulta més prometedora que cap altra coneguda fins al present. La major part dels filòsofs de l'antiguitat que es van ocupar de la naturalesa humana, mostren més aviat delicadesa de sentiment, sentit just de la moral o grandesa d'ànima, que no pas profunditat de raonament i reflexió. Simplement s'acontentaven a representar el sentit comú dels homes amb la llum més intensa i amb el millor estil de pensament i expressió, sense mantenir una seqüència constant de proposicions, ni convertir les múltiples veritats en una ciència completa. Però si més no, val la pena intentar veure si la ciència de l'home és susceptible de la mateixa precisió que trobem en algunes parts de la filosofia natural. Sembla que hi ha molt bones raons per imaginar que es pot portar al seu màxim grau d'exactitud. Si quan examinem diferents fenòmens trobem que es redueixen a un principi comú, i podem reconduir aquest principi a un altre, al final arribem a aquests pocs principis simples dels quals depèn tota la resta. I encara que no puguem arribar mai als principis últims, és una satisfacció arribar tan lluny com ens ho permetin les nostres facultats.

2. Aquest sembla que hagi estat l'objectiu dels nostres filòsofs més recents, i d'entre tots, el d'aquest autor. Ell es proposa anatomitzar la naturalesa humana de forma completa, i es compromet treure només les conclusions que autoritzi l'experiència. Parla amb menyspreu de les hipòtesis, i insinua que els filòsofs del nostre país que les han expulsat de la filosofia moral han fet al món un servei més destacable que Lord Bacon, a qui considera el pare de la física experimental. Tocant a això, menciona Locke, Lord Shaftesbury, el Dr. Mandeville, Hutcheson, el Dr. Butler, els quals, si bé difereixen entre ells en molts punts, tots semblen estar d'acord a fundar completament en l'experiència les seves acurades disquisicions sobre la naturalesa humana

3 A més de la satisfacció de conèixer allò que ens afecta més de prop, es pot afirmar sense empatx que gairebé totes les ciències es comprenen dins de la ciència de la naturalesa humana, i que en depenen. *L'únic fi de la lògica és explicar els principis i operacions de la facultat de raonar, i la naturalesa de les idees; la moral i la crítica consideren els gustos i sentiments, i la política considera els homes units en una societat i dependents els uns dels altres.* Aquest tractat de la naturalesa humana, doncs, es planteja amb vista a un sistema de les ciències. L'autor ha culminat la part relativa a la lògica i ha establert els fonaments de les altres parts en l'explicació de les passions.

4 El cèlebre filòsof Leibniz va fer notar com un defecte dels sistemes corrents de la lògica el fet que són molt copiosos quan expliquen les operacions de l'enteniment en la construcció de les demostracions, però que són massa concisos en el tractament de les probabilitats i les altres mesures de l'evidència de què depenen la vida i l'acció completament, i que fan de guia fins i tot en bona part de l'especulació filosòfica. Dins d'aquesta censura hi inclou *The essay on human understanding*, *La recherche de la vérité*, i *L'art de penser*.¹ L'autor del *Tractat de la naturalesa humana* és conscient d'aquesta llacuna en aquells filòsofs, i s'ha esforçat tant com ha pogut a omplir-la. Com que aquest llibre conté un gran nombre d'especulacions molt noves i dignes d'atenció, és impossible transmetre al lector una idea justa del conjunt. Per tant ens limitarem sobretot a l'explicació dels raonaments fets a partir de la causa i l'efecte. Si podem fer entendre això al lector, pot ben bé servir de mostra per a la resta.

¹ *An essay concerning human understanding*, J. Locke, 1690; *La recherche de la vérité*, N. Malebranche, 1674; *La logique ou l'art de penser* (la lògica de Port-Royal), A. Arnauld i P. Nicole, 1662 (n. del tr.)

5 L'autor comença amb algunes definicions. Anomena *percepció* tot allò que es pot presentar a la ment, bé usant els sentits, bé moguda per la passió, bé exercint el pensament i la reflexió. Divideix les percepcions en dues espècies, a saber, *impressions i idees*. Quan sentim una passió o emoció de qualsevol mena, o rebem les imatges dels objectes externs transmises pels sentits, la percepció de la ment l'anomena una *impressió*, paraula que usa en un sentit nou. Quan reflexionem sobre una passió o un objecte no presents, aquesta percepció és una *idea*. Les *impressions*, per tant, són les percepcions vives i fortes; les *idees* són les més tènues i febles. Aquesta distinció és evident; tant evident com la que hi ha entre sentir i pensar.

6 La primera proposició que planteja és que les idees, o percepcions febles, deriven de les impressions, o percepcions fortes, i que no podem pensar en cap cosa que no haguem vist fora de nosaltres o sentit dins la nostra ment. Aquesta proposició sembla equivalent a la que Locke es va esforçar tant a establir, a saber, *que no hi ha idees innates*. Tan sols podem fer notar una imprecisió en aquest famós filòsof: que en el terme d'idea hi inclou totes les percepcions, i vist així és fals que no tinguem idees innates. Ja que és evident que les percepcions més fortes o impressions, són innates, i que l'afecte natural, l'amor de la virtut, el ressentiment, i les altres passions sorgeixen immediatament de la naturalesa. Estic convençut que qualsevol que consideri la qüestió sota aquesta llum, podrà reconciliar fàcilment totes les parts. El pare Malebranche es veuria ben apurat si hagués d'assenyalar un pensament de la ment que no representés cap cosa sentida anteriorment per ella, sigui internament o per mitjà dels sentits externs; i hauria d'admetre que per més que puguem compondre, i mesclar, i augmentar i disminuir les idees, totes deriven d'aquestes fonts. Locke, d'altra banda, admetria fàcilment que totes les passions són una mena d'instints naturals que deriven únicament de la constitució originària de la ment humana.

7 L'autor pensa "que no hi ha un descobriment més afortunat que aquest per decidir en totes les controvèrsies relatives a les idees; que les impressions tenen sempre prioritat davant d'aquestes, i que tota idea que arribi a la imaginació apareix abans com la impressió corresponent. Aquestes percepcions són tan clares i evidents que no admeten controvèrsia; mentre que moltes idees són tan obscures que és gairebé impossible, fins i tot per la ment que les forma, dir exactament la seva naturalesa i composició". Conseqüentment, sempre que una idea és ambigua, l'autor recorre a la impressió que la pot fer clara i precisa. I si sospita que un terme filosòfic no porta cap idea annexa (com és massa habitual) sempre pregunta *de quina impressió deriva aquesta idea?* I si no es pot aportar cap impressió, conclou que el terme està completament mancat de significació. D'aquesta manera examina la idea de *substància* i *essència*; i seria molt desitjable que aquest mètode rigorós es practiqués més en totes les disputes filosòfics.

8 És evident que els raonaments sobre *qüestions de fet* es basen en la relació de causa efecte, i que no podem inferir mai l'existència d'un objecte a partir d'un altre llevat que es trobin connectats, bé mediatament, bé immediatament. A fi d'entendre aquests raonaments, doncs, hem de conèixer perfectament la idea d'una causa; i per això hem de mirar al nostre voltant per trobar una cosa que sigui la causa d'una altra.

9 Aquí hi ha una bola de billar damunt la taula, i una altra bola que es mou cap a ella ràpidament. Xoquen; i la bola que abans estava en repòs es posa en moviment. Aquest és un exemple tan perfecte de la relació de causa efecte com qualsevol altre que coneguem, per sensació o per reflexió. Examinem-lo, doncs. És evident que les dues boles es posen en contacte abans no es transmeti el moviment, i que no hi ha cap interval entre el xoc i el moviment. La *contigüitat* en el temps i l'espai és doncs una circumstància indispensable en les operacions de les causes. De forma semblant, és evident que el moviment que és la causa és anterior al moviment que és l'efecte.

L'*anterioritat* en el temps és doncs una altra circumstància indispensable en tota causa. Però això no és tot. Fem la mateixa prova amb altres boles de la mateixa classe i en posició similar, i sempre trobarem que l'impuls de l'una produeix el moviment de l'altra. Aquí doncs hi ha una *tercera* circumstància, a saber, una *conjunció constant* entre la causa i l'efecte. Tot objecte semblant a la causa produeix sempre un objecte semblant a l'efecte. Més enllà d'aquestes tres circumstàncies de contigüïtat, anterioritat i conjunció constant, no hi puc descobrir res, en aquesta causa. La primera bola està en moviment; toca la segona bola; immediatament la segona bola es posa en moviment, i quan intento fer l'experiment amb les mateixes boles o d'altres de semblants, en les mateixes circumstàncies o en d'altres de semblants, trobo que partint del moviment i el cop de la primera bola, sempre se segueix el moviment de l'altra. Per més que consideri aquesta qüestió en formes diferents, i per més que l'examini, no hi puc trobar res més.

10 Això es compleix tota vegada que la causa i l'efecte són presents als sentits. Vegem ara en què es basa la inferència quan concloem a partir de l'un que l'altre ha existit o existirà. Suposem que veig una bola que es mou en línia recta cap a una altra. I immediatament concloc que xocaran i que la segona es posarà en moviment. Aquesta és la inferència que va de la causa a l'efecte, i tots els raonaments que fem en la conducta diària són tots d'aquesta naturalesa: s'hi basen les creences en la història, i d'aquí deriva tota la filosofia, exceptuant-ne només la geometria i l'aritmètica. Si podem explicar la inferència a partir del xoc de dues boles, podrem explicar aquesta operació de la ment en qualssevol altres casos.

11 Si es creés un home amb tot el vigor del seu enteniment però sense experiència, com ara Adam, no seria mai capaç d'inferir el moviment de la segona bola a partir del moviment i l'impuls de la primera. La raó no veu res en la causa que ens faci *inferir* l'efecte. Una inferència així, si fos possible, equivaldria a una demostració basada solament en la comparació d'idees. Però una inferència de causa a efecte no equival a una demostració, i d'això hi ha aquesta prova evident: la ment sempre pot *concebre* qualsevol efecte de qualsevol causa, i certament qualsevol esdeveniment a partir d'un altre: qualsevol cosa que *concebem* és possible, almenys en un sentit metafísic; però quan es tracta d'una demostració, el contrari és impossible i implica contradicció. No hi ha demostració, doncs, de la conjunció de causa i efecte. I aquest és un principi generalment admès pels filòsofs.

12 Així doncs, necessàriament Adam (si no és que hagués rebut una revelació) hauria hagut de tenir *experiència* de l'efecte que se segueix de l'impuls de les dues boles. Hauria d'haver vist, més d'una vegada, que quan una bola xoca amb l'altra, la segona sempre es posa en moviment. Si hagués vist això un nombre suficient de vegades, cada cop que veiés una bola movent-se cap a una altra, conclouria sense vacil·lació que la segona bola es posaria en moviment. L'enteniment s'anticiparia a la vista i trauria una conclusió adequada a l'experiència passada.

13 D'aquí se segueix doncs que tot raonament relatiu a la causa i l'efecte es basa en l'experiència, i que tot raonament d'experiència es basa en la suposició que el curs de la naturalesa continuarà sent uniformement el mateix. Així concloem que causes semblants, en circumstàncies semblants, sempre produiran efectes semblants. Potser ara val la pena de considerar què ens determina a treure una conclusió com aquesta, de conseqüències infinites.

14 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 essent uniformement el mateix, i que el futur ha de ser conforme al passat. Tot allò que és possible no es pot demostrar mai que és fals; i que el curs de la naturalesa pot canviar és possible, ja que un canvi així el podem concebre. No, i encara més, puc assegurar que ni tan sols amb un

argument *probable* no es pot provar que el futur hagi de ser conforme al passat. Tot argument probable es construeix sobre la suposició que hi ha conformitat entre el futur i el passat, i per tant no pot servir per provar-la. Aquesta conformitat és una *qüestió de fet*, i si per cas necessita prova, només admet la prova de l'experiència. Però l'experiència del passat no pot ser cap prova de res en el futur sense suposar que hi ha semblança entre els dos. Aquest punt, doncs, no és susceptible de cap prova en absolut, i que donem per bo sense prova.

15 Estem determinats a suposar que el futur és conforme al passat únicament per *costum*. Quan veig una bola de billar que es mou cap a una altra, la meva ment es veu immediatament portada per l'hàbit al seu efecte habitual, i s'anticipa a la vista concebent el moviment de la segona bola. No hi ha res en aquests objectes, considerats abstractament i de forma independent de l'experiència, que em condueixi a treure una conclusió com aquella; i fins i tot després d'haver tingut experiència de molts efectes repetits d'aquesta classe, no hi ha cap argument que em determini a suposar que l'efecte serà conforme a l'experiència passada. Els poders pels quals actuen els cossos ens són completament desconeguts. Només percebem les seves qualitats sensibles: i quina raó tenim per pensar que els mateixos poders estaran sempre conjuntats amb les mateixes qualitats sensibles?

16 Per tant, no és la raó la que ens guia en la vida, sinó el costum. Només aquest determina la ment a suposar que el futur és conforme al passat en tots els casos,. Ara bé, per més fàcil que sembli aquest pas, la raó seria incapaç de fer-lo mai, ni en tota l'eternitat.

17 Aquest és un descobriment ben estrany, però ens condueix a d'altres que ho són encara més. *Quan veig una bola de billar que es mou cap a una altra, la meva ment es veu immediatament portada per l'hàbit a l'efecte habitual, i s'anticipa a la vista concebent el moviment de la segona bola.* Però, ¿això és tot? ¿Simplement concebo el moviment de la segona bola? No, certament. També *crec* que es mourà. Què és doncs la *creença*? I en què es diferencia de la simple concepció d'una cosa? Vet aquí una altra qüestió que cap filòsof no havia pensat.

18 Quan una demostració em convenç d'una proposició qualsevol, no solament em fa concebre la proposició, sinó que també em fa adonar que és impossible concebre res de contrari. Allò que és demostrativament fals implica contradicció; i allò que implica contradicció no es pot concebre. Però amb relació a una qüestió de fet, per més forta que sigui la prova de l'experiència, sempre puc concebre el contrari, encara que no sempre ho pugui creure. La creença, doncs, fa la diferencia entre una concepció a què assentim i una altra a què no assentim.

19 Per explicar això, només hi ha dues hipòtesis. Es pot dir que la creença associa una idea nova a les que podem concebre sense assentir-hi. Però aquesta hipòtesi és falsa. Ja que, *primer*, no es pot aportar cap idea així. Quan concebem simplement un objecte, el concebem amb totes les seves parts. El concebem així com podria existir, però sense creure que existeixi. La creença en l'objecte no hi descobriria noves qualitats. Podem afigurar-nos amb la imaginació l'objecte complet sense creure-hi. Podem situar-lo, en certa forma, davant els ulls, amb totes les circumstàncies de temps i lloc. És el mateix objecte concebut com podria existir; però quan hi creiem, no hi podem posar res més.

20 *Segon*, la ment té una facultat d'associar totes les idees, sense que això impliqui cap contradicció; i per tant, si la creença consistís en una idea que afegim a la mera concepció, podríem creure qualsevol cosa que concebéssim simplement afegint-hi aquesta idea.

21 Per tant, com que la creença implica una concepció, i tanmateix és alguna cosa més; i com que no afageix cap idea nova a la concepció, se segueix que és una *manera*

diferent de concebre un objecte; *una cosa* que el sentiment pot distingir, i que no depèn de la voluntat, a diferència de les altres idees. La ment passa per hàbit d'un objecte visible, la bola que es mou cap a una altra bola, al seu efecte habitual, el moviment d'aquesta. No solament concep aquest moviment, sinó que en concebre'l *sent* una cosa diferent d'una mera fantasia de la imaginació. La presència d'aquest objecte visible, i la conjunció constant d'aquest efecte particular, fan que la idea, pel que fa al *sentiment*, sigui diferent d'aquelles idees vagues que ens vénen al cap sense cap presentació. Aquesta conclusió sembla una mica sorprenent; però hi arribem per una cadena de proposicions que no admeten cap dubte. Per ajudar el lector a recordar-ho, les recapitularem breument. No es pot provar cap qüestió de fet sinó a partir de la seva causa o el seu efecte. No es pot conèixer res com a causa d'una altra cosa sense experiència. No podem donar cap raó per estendre al futur l'experiència del passat, sinó que quan concebem un efecte que se segueix de la seva causa habitual estem del tot determinats pel costum. Però també hi creiem, en l'efecte que se'n segueix, a més de concebre'l. Aquesta creença no associa cap idea nova a la concepció. Només modifica la manera de concebre-la, i fa que sigui diferent per a la sensació o sentiment. En totes les qüestions de fet, doncs, la creença sorgeix únicament del costum, i és una idea que concebem d'una *manera* peculiar.

22 Seguidament l'autor procedeix a explicar la manera o sentiment que diferencia la creença d'una concepció vaga. És ben conscient de la impossibilitat de descriure amb paraules aquest sentiment, del qual tothom ha de tenir consciència dins el seu cor. De vegades l'anomena una concepció *més forta*, de vegades *més viva*, *més vívida*, *més ferma*, o *més intensa*. I certament, deixant de banda el nom que donem a aquest sentiment que constitueix la creença, l'autor troba evident que té un efecte més vigorós en la ment que no pas la ficció i la mera concepció. Això es pot provar per la influència que té en les passions i en la imaginació, que només les mou la veritat, o allò que es pren per veritat. La poesia, amb tot el seu art, no pot provocar una passió igual a una de la vida real. Li falla la concepció originària dels seus objectes, que no se *senten* de la mateixa manera que aquells que ens imposen una creença i una opinió.

23 Suposant l'autor que ja ha provat suficientment que les idees a què assentim són diferents, pel que fa al sentiment, de les altres idees, i que aquest sentiment és més ferm i viu que les concepcions comunes, s'esforça tot seguit a explicar la causa d'aquest viu sentiment per mitjà d'una analogia amb altres actes de la ment. El seu raonament sembla estrany, però difícilment pot resultar entenedor per al lector, i ni tan sols probable, sense veure'l amb tot detall, cosa que excediria l'extensió que m'he prescrit.

24 Així mateix he omès molts arguments que addueix per provar que la creença consisteix merament en una sensació o sentiment peculiar. Només n'esmentaré un: l'experiència passada no sempre és uniforme. De vegades un efecte se segueix d'una causa, de vegades d'una altra diferent: en aquest cas sempre creiem que es produirà allò que sigui més comú. Veig una bola de billar que es mou cap a una altra. No puc distingir si rodola sobre el seu eix o si ha estat picada de manera que rellisqui sobre la taula. En el primer cas, sé que no s'aturarà després del xoc. En el segon, pot aturar-se. El primer cas és més comú, i per tant plantejo la meua explicació en funció d'aquell efecte. Però també concebo l'altre efecte, i concebo que és igualment possible, i igualment connectat amb la causa. Si una concepció no fos diferent de l'altra pel que fa a la sensació o sentiment, no hi hauria cap diferència entre elles.

25 Fins ara ens hem limitat en tot aquest raonament a la relació de causa efecte tal com es manifesta en els moviments i operacions de la matèria. Però el mateix raonament s'estén a les operacions de la ment. Tant si considerem la influència de la voluntat en el moviment del cos, com en la conducció del pensament, es pot afirmar

amb seguretat que mai podrem predir l'efecte sense experiència, merament a partir de la consideració de la causa. I fins i tot després d'haver experimentat aquests efectes, és únicament el costum, no pas la raó, qui ens determina a fer-ne la pauta dels judicis futurs. Quan la causa es fa present, la ment, per hàbit, passa immediatament a concebre i a creure en l'efecte habitual. Aquesta creença és una cosa diferent de la concepció. Tanmateix no hi associa cap idea nova. Només fa que la sentim diferentment, i la torna més forta i viva.

26 Un cop despatxat aquest important punt relatiu a la naturalesa de la inferència de la causa a l'efecte, l'autor torna sobre els seus passos i examina de nou la idea d'aquesta relació. En considerar el moviment transmès per una bola a una altra, no podíem trobar res més que contigüitat, anterioritat en la causa i conjunció constant. Però al costat d'aquestes circumstàncies, normalment se suposa que hi ha una connexió necessària entre la causa i l'efecte, i que la causa posseeix una cosa, que anomenem *poder*, o *força*, o *energia*. La pregunta és: quina és la idea annexa a aquests termes? Si les idees o pensaments deriven de les impressions, aquest poder o bé ha de manifestar-se als sentits, o bé al sentiment intern. Però fins a tal punt no es mostra aquest *poder* davant els sentits en les operacions de la matèria, que els *cartesians* van afirmar sense cap empatx que la matèria està totalment desproveïda d'energia, i que totes les seves operacions s'efectuen exclusivament per mitjà de l'energia de l'Ésser suprem. Però la pregunta encara es manté: *quina idea tenim d'energia o poder ni que sigui en l'Ésser suprem?* La idea que tenim d'una Deïtat (segons els qui neguen les idees innates) no passa de ser una combinació de les idees que adquirim reflexionant sobre les operacions de la nostra ment. Ara bé, les nostres ments no ens proveeixen cap noció d'energia, com tampoc no ho feia la matèria. Quan considerem la voluntat o volició *a priori*, abstraient-la de l'experiència, no som capaços d'inferir-ne cap efecte. I quan ens ajudem de l'experiència, aquesta només ens mostra objectes contigus, successius i constantment conjuntats. Comptat i debatut, doncs, o bé no tenim cap idea en absolut de força i energia, i aquests mots estan mancats de tota significació, o no poden significar res més que aquella determinació del pensament, adquirida per l'hàbit, a passar de la causa a l'efecte habitual. Però qui vulgui entendre això a fons, haurà de consultar l'autor directament. Ara com ara em conformo si puc fer que els erudits s'adonin que aquí hi ha una dificultat, i que qui vulgui resoldre la dificultat haurà de dir alguna cosa ben nova i extraordinària –tan nova com ho és la dificultat mateixa.

27 Amb tot el que s'ha dit, el lector fàcilment veurà que la filosofia continguda en aquest llibre és força escèptica, i pretén fer-nos conscients de les imperfeccions i els estrets límits de l'enteniment humà. Gairebé tot raonament queda reduït aquí a l'experiència; i a més s'explica que la creença que acompanya l'experiència no és més que un sentiment peculiar, o una viva concepció produïda per l'hàbit. Això no és tot: quan creiem una cosa que té existència *externa*, o suposem que un objecte continua existint quan ja l'hem deixat de percebre, aquesta creença no és res més que un sentiment de la mateixa espècie. L'autor insisteix en algunes altres qüestions escèptiques; i en general conclou que assentim a les nostres facultats i usem la raó només perquè no podem fer altra cosa. La filosofia ens tornaria completament *pirrònics*, si no fos que la natura és massa forta per això.

28 Acabaré la lògica d'aquest autor amb l'explicació de dues opinions que semblen peculiars d'ell, com de fet ho són la major part de les seves opinions. Afirmar que l'ànima, en la mesura que puguem concebre-la, no és res més que un sistema o una successió de diferents percepcions, de fred i calor, amor i ira, pensaments i sensacions, totes elles unides, però que no té identitat ni simplicitat perfecta. Descartes sostenia que el pensament era l'essència de la ment; no pas aquest o aquell pensament, sinó el

pensament en general. Això sembla absolutament intel·ligible, ja que tot el que existeix és particular; i per tant han de ser les diferents percepcions particulars les que componen la ment. Dic *componen* la ment, no pas que li *pertanyen*. La ment no és una substància en la qual existeixen les percepcions de forma inherent. Aquesta noció és tan intel·ligible com la noció *cartesiana* que el pensament o percepció en general és l'essència de la ment. No tenim cap idea de substància de cap mena, ja que no tenim cap idea que no derivi d'alguna impressió, i no tenim cap impressió d'una substància, sigui material o espiritual. No sabem res, llevat de les qualitats i percepcions particulars. Pel que fa a la idea d'un cos, un préssec, per exemple, és tan sols aquell gust, color, figura, grandària, consistència, etc. particulars; així la idea d'una ment, és només la de les percepcions particulars i sense la noció de cap cosa anomenada substància, sigui simple o composta.

29 El segon principi que em proposava comentar es refereix a la geometria. Havent negat l'autor la divisibilitat infinita de l'extensió, es veu obligat a refutar els arguments matemàtics que s'han adduït en aquest sentit, que certament són els únics arguments de pes. Això ho fa negant que la geometria sigui una ciència prou exacta per admetre conclusions tan subtils com aquesta que es refereix a la divisibilitat infinita. Els seus arguments es poden explicar així. Tota la geometria es basa en les nocions d'igualtat i desigualtat, i per tant, segons que tinguem o no un patró exacte d'aquesta relació, la ciència mateixa serà susceptible o no de gran exactitud. Ara bé, un patró exacte d'igualtat es pot trobar si suposem que la quantitat es compon de punts indivisibles. Dues línies són iguals quan el nombre de punts que les componen són iguals, i quan cada punt de l'una que es correspon a un punt de l'altra. Però encara que aquest patró sigui exacte, és inútil; ja que no podem comptar el nombre de punts d'una línia. A més es basa en la suposició de la divisibilitat finita, i per tant mai no podrà aportar cap conclusió que la contradigui. Si rebutgem aquest patró d'igualtat, no tenim en tenim cap més que pugui aspirar a l'exactitud. N'hi ha dos que se'n fa ús tot sovint. Dues línies de més d'una iarda, per exemple, es diu que són iguals si contenen qualsevol quantitat inferior, com ara una polzada, un nombre igual de vegades. Però això cau en un cercle. Ja que la quantitat que anomenem polzada en l'una se suposa que és *igual* a la que anomenem polzada en l'altra; i la qüestió encara és: quin patró apliquem quan jutgem que són iguals; o en altres paraules, què volem dir quan afirmem que són iguals. Si prenem quantitats inferiors, podem continuar *in infinitum*. Aquest doncs no és cap patró d'igualtat. La major part dels filòsofs, quan se'ls pregunta què entenen per igualtat, diuen que la paraula no admet definició, i que n'hi ha prou de posar davant nostre dos objectes iguals, com ara dos diàmetres d'un cercle, per fer-nos entendre aquest terme. Ara bé, això és prendre l'*aparença general* dels objectes com si fos un patró d'aquesta proporció, i converteix la imaginació i els sentits en jutges d'última instància sobre la qüestió. Però un patró així no és susceptible de cap exactitud, i no pot proveir mai una conclusió contrària a la imaginació i els sentits. Siguí aquesta qüestió justa o no, s'ha de deixar que la jutgin els erudits. Seria molt desitjable, certament, trobar algun expedient que reconciliés la filosofia amb el sentit comú, els quals, respecte de la qüestió de la divisibilitat infinita, s'han estat fent la guerra de la manera més cruel.

30 Ara hem de procedir a explicar el segon volum d'aquesta obra, que tracta de les *passions*. És més fàcil d'entendre que el primer, però conté opinions que són igualment noves i extraordinàries. L'autor comença amb 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 autoestima pot néixer de les qualitats de la ment: enginy, bon sentit, erudició, coratge, integritat; o de les del cos: bellesa, força, agilitat, bon aspecte, destresa en el ball, en l'equitació, en l'esgrima; o dels béns externs: país,

família, fills, relacions, riquesa, cases, jardins, cavalls, gossos, roba. Tot seguit procedeix a descobrir la circumstància comuna en què coincideixen totes aquestes qualitats, i que és la causa que actua sobre les passions. La seva teoria s'estén igualment a l'amor i l'odi, i d'altres afeccions. Com que aquestes qüestions, tot i ser molt dignes d'interès, no s'entendrien sense fer un llarg discurs, les haurem d'ometre.

31 Potser el lector agrairà més ser informat del que l'autor diu sobre la *voluntat lliure*. Ell fonamenta la seva doctrina en el que diu sobre la causa i l'efecte, que hem explicat més amunt. "Universalment es reconeix que les operacions dels cossos externs són necessàries, i que en la transmissió del seu moviment, en la seva atracció i cohesió mútua, no hi ha el menor rastre d'indiferència o llibertat." (...) "Per tant, qualsevol cosa que es trobi en aquest sentit en un mateix pla que la matèria, s'ha de reconèixer que és necessari. Per saber si això també es compleix en les accions de la ment, podem examinar la matèria i considerar en què es basa la idea de necessitat en les seves operacions, i per què concloem que un cos o acció és la causa infal·lible de l'altre.

32 "Ja s'ha observat que no es pot descobrir cap exemple simple de connexió última entre objectes ni pels sentits ni per la raó, i que no podem penetrar prou endins en l'essència i la constitució dels cossos per percebre el principi en què es basen les seves influències recíproques. Només coneixem la seva unió constant; i la necessitat neix de la unió constant, quan la ment es veu determinada a passar d'un objecte al seu acompanyant habitual, i a inferir l'existència de l'un a partir de la de l'altre. Aquí doncs hi ha dues qüestions particulars, que hem de contemplar com essencials per a la *necessitat*, a saber, la *unió* constant i la *inferència* de la ment, i allà on descobrim aquestes hem d'admetre una necessitat." Ara bé, no hi ha res més evident que la unió constant d'accions particulars amb motius particulars. Si les accions no es troben constantment unides amb els seus motius propis, aquesta incertesa no és major que el que podem observar cada dia en les accions de la matèria, on, per raó de la mescla i incertesa de les causes, l'efecte sovint és variable i incert. Trenta grans d'opi mataran qualsevol persona que no hi estigui acostumada, si bé trenta grans de ruibarbre no sempre el purgaran. De manera semblant, la por de la mort sempre farà que una persona s'aparti vint passes del seu camí, si bé no sempre li faran cometre una mala acció.

33 I com que sovint hi ha una conjunció constant de les accions de la voluntat amb els seus motius, així mateix la inferència dels uns als altres és sovint tan certa com qualsevol raonament relatiu als cossos; i la inferència sempre és proporcional al grau de constància de la conjunció. És en això, que es basen la creença en els testimonis, el crèdit que ens mereix la història i certament totes les formes d'evidència moral, i gairebé el conjunt de la conducta en la vida.

34 L'autor pretén que, aportant una nova definició de necessitat, aquest raonament situa tota la controvèrsia sota una nova llum. I certament fins els partidaris més acèrrims de la voluntat lliure han d'admetre aquesta unió i inferència respecte de les accions humanes. Només negaran que això constitueixi el tot de la necessitat. Però aleshores han de mostrar que tenim la idea d'alguna altra cosa en les accions de la matèria, cosa que, segons el raonament anterior, és impossible.

35 Tot al llarg d'aquest llibre hi ha l'elevada pretensió de nous descobriments en filosofia; però si alguna cosa pot autoritzar l'autor a rebre un nom tan gloriós com el d'*inventor*, és l'ús que fa del principi d'associació d'idees, que intervé en la major part de la seva filosofia. La imaginació té una gran autoritat sobre les idees; i no hi ha idees que, essent diferents entre elles, no pugui separar, i unir, i compondre en totes les varietats de la ficció. Però malgrat aquest imperi de la imaginació, hi ha un lligam secret o unió entre certes idees, que fa que la ment les associï més freqüentment, i fa que l'una, arran de la seva aparició, introdueixi l'altra. D'aquí ve això que anomenem l'à *propos*

del discurs; d'aquí ve la coherència dels escrits; i d'aquí ve també aquell fil o seqüència de pensaments que la persona sosté naturalment fins i tot en la fantasia més absurda. Aquest principis d'associació es redueixen a tres; a saber, la *semblança*: una pintura ens fa pensar naturalment en la persona que s'ha pintat; la *contigüitat*: quan es parla de *Saint Dennis*, la idea de París sorgeix naturalment; la *causalitat*: quan pensem en el fill, ens veiem conduïts a posar atenció en el pare. És fàcil de concebre l'enorme importància que aquests principis han de tenir en la ciència de la naturalesa humana si considerem que, pel que fa a la ment, aquests són les baules que mantenen les parts de l'univers enllaçades entre elles, o que ens posen en contacte amb qualsevol persona o objecte exterior. Ja que, vist que únicament per mitjà del pensament pot una cosa qualsevol actuar sobre les passions, i vist que aquestes són els únics lligams dels nostres pensaments, realment són *per nosaltres* el ciment de l'univers, i les operacions de la ment n'han de dependre en bona mesura.