

Batxillerat

Història de la filosofia

HUME



Anna Baiges
Antonio Caballero
Fèlix de Castro

Index

pàg.

HUME

- Època.....	3
- Context filosòfic.....	5
- Introducció biobibliogràfica.....	9
- EL CONEIXEMENT.....	10
- LA REALITAT.....	13
- L'ÈTICA.....	16
- Quadre comparatiu racionalisme-empirisme.....	18
- Textos.....	19

HUME

ÈPOCA:

La revolució industrial (S. XVIII).

El Tractat d'Utrecht (1713) va representar una fase d'estabilitat en les relacions internacionals. Les monarquies europees van continuar al segle XVIII la política mercantilista encetada el segle anterior: es va afavorir el desenvolupament de la producció interior, la instal·lació de manufactures, la potenciació del comerç, especialment del comerç colonial, i el proteccionisme de les pròpies economies enfront de les exteriors.

Tres seran, però, el fets que ajudaran a canviar la faç del planeta amb una velocitat com no s'havia vist mai: La Revolució industrial anglesa, la Revolució francesa i la Revolució americana.

Els valors del Feudalisme es dissoldran en un procés lent, però irreversible, que portarà a Gran Bretanya a protagonitzar el fet més significatiu del segle, una revolució que representarà una autèntica ruptura amb el passat, semblant a la revolució del Neolític, i que marcarà els inicis de la contemporaneïtat: estem parlant de la **Revolució Industrial** (1780-1850).

Durant el segle XVII i al llarg de tot el segle XVIII s'aniran produint un conjunt de canvis que actuaran com a condicionants de la Revolució Industrial.

La introducció de noves tècniques de producció i la promulgació de lleis de tancament (*enclosure acts*), que representaven una nova distribució de la terra, van provocar un significatiu augment en la producció dels excedents agraris, tot constituint una “revolució agrícola”. Al mateix temps, l'increment en la producció alimentària i la millora del nivell de vida, incidirà en un creixement sostingut de la població gràcies a l'augment de la natalitat i el descens significatiu de la mortalitat, especialment la catastròfica. El resultat serà una autèntica revolució demogràfica que provocarà la conversió de molts pagesos en jornalers i estimularà el desenvolupament industrial proporcionant mà d'obra abundant; aquest fet, estimularà un doble procés migratori, del camp cap a la ciutat i d'Europa cap a les colònies del Nou Món.

La prosperitat dels ports comercials, Londres molt especialment, posarà de manifest l'extraordinari creixement del comerç d'ultramar. Es van obrir noves rutes comercials (amb l'Índia, la Xina, el Japó, Indonèsia i Amèrica) i es van intercanviar, amb un criteri molt desigual, productes manufacturats per matèries primeres de les colònies (cafè, sucre, tabac, rom, cacau, cotó,...); però un dels negocis més grans el constituïa el florent comerç d'esclaus africans (més de sis milions van ser venuts als propietaris de les plantacions del sud de les colònies angleses i més tard dels Estats Units).

Gran Bretanya (que monopolitzava el comerç del té), França i els Països Baixos van acaparar el lideratge del comerç internacional. A través de les Companyies comercials, asseguraven el domini de les seves metròpolis i el control internacional dels productes. Aquest factor es va veure afavorit per la creixent demanda externa, de manera que el 90 % de la producció era destinat a l'exportació. Així, cada cop més, la resta de països van haver de subordinar els seus interessos als interessos econòmics d'aquells.

A les ciutats, l'empenta dels comerciants va posar en evidència les limitacions de la producció gremial. Apareix la figura de l'industrial, l'home de negocis que, amb el capital comercial acumulat, organitza la producció amb noves tècniques tot prefigurant al capitalista industrial de finals de segle. Feia falta, però, un cos ideològic coherent amb la nova estructura de producció i els interessos de la nova classe burgesa, aquest cos el constituïran els principis del **liberalisme econòmic**, formulats per Adam Smith l'any 1776. Aquest autor, que estableix els principis del capitalisme de lliure concurrència, considera que és el treball (i no la terra) l'origen de la riquesa, i entén una nació com a un mercat obert a la llei de l'oferta i de la demanda: “Així doncs, descartant aquests sistemes (el mercantilisme i la fisiocràcia) la manera senzilla i fàcil de la llibertat natural apareix per ella mateixa i resulta fàcil d'establir. Tot home, si no delinqueix, resta

en plena llibertat de seguir el camí que li proposa el seu propi interès, i de dur on li plagui la seva indústria i el seu capital en concurrència amb el capital de qualsevol altre home.” (*La riquesa de les nacions*). Smith fa recaure el paper de garant de l'ordre i la justícia en l'Estat, però li nega la facultat d'intervenir en els mecanismes, quasi naturals, de la llei de l'oferta i la demanda, ja que aquests es regulen automàticament a partir de la competència d'interessos de les persones.

D'aquesta manera s'afavorirà l'expansió industrial, es potenciarà la innovació en les tècniques del treball i s'encetarà un procés continu d'investigació tecnològica, que permetrà que el treball manual sigui substituït per la màquina (maquinisme), i la producció artesana per la producció fabril. Però l'autèntica revolució tecnològica es produirà amb la invenció de la màquina de vapor (1769) de James Watt alimentada per carbó. L'aplicació del vapor a la indústria afavorirà la concentració industrial, la millora de la producció i la rebaixa del seu cost. En aquest sentit, serà la indústria tèxtil, primer, i la siderúrgia més tard, els autèntics motors de l'economia. S'afegeix a tot això el paper dels bancs i de les societats financeres que, cap a finals del segle, van articular els recursos per al desenvolupament industrial.

Un altre aspecte que permetrà el correcte funcionament de tot aquest engranatge de revolucions, el constitueix la millora espectacular de les comunicacions. Gran Bretanya, l'exemple més significatiu, havia invertit un considerable esforç en la construcció de carreteres i de canals navegables, però serà amb la invenció del ferrocarril i del vaixell de vapor, ja al segle XIX, quan es produirà l'autèntica revolució dels sistemes de comunicacions.

Des d'un punt de vista social, la industrialització afectarà molt poc l'aristocràcia i la petita noblesa, que mantindrà els seus privilegis socials i el seu poder al camp; tampoc la burgesia industrial podrà queixar-se, ja que havia experimentat un considerable progrés econòmic. Però els treballadors van patir un canvi radical en les seves formes de vida tradicional sense guanyar res a canvi: per un cantó, la freda relació de l'obrer amb el patró i la vida disciplinada de les fàbriques no van representar una millora en la seva condició; per l'altre, la massificació urbana va deteriorar les seves condicions de vida fent dels barris obrers autèntics focus de brutícia, contaminació i epidèmies de còlera o de tifus. Són anys d'aprenentatge per a l'obrer, de formació de la seva consciència de classe explotada. Però tot i que el moviment obrer no es generarà, com veurem, fins a la meitat del segle XIX, la font ideològica i política que va servir de model i va actuar de motor de la resta de revolucions socials europees es constituirà arran de la Revolució Francesa de finals del segle XVIII.

La particular situació política i econòmica d'Anglaterra va afavorir el fenomen de la Il·lustració gairebé un segle abans que es produís al Continent. Per un cantó, la Revolució de 1688, coneguda com “la Gloriosa”, amb el lema “per la llibertat, per la religió protestant, pel Parlament”, facilitarà, com hem vist, una monarquia de caire parlamentari que servirà de model a una Europa encara immersa en l'Antic Règim. Per l'altre, la revolució científica i l'empirisme afavoriran l'avenç tecnològic i una concepció més pràctica de la vida, tot fent de Newton i de Locke els principals impulsors del moviment il·lustrat. Prou significatives són les paraules que Pope dedica a Newton al seu *Assaig sobre l'home*: “La naturalesa i les seves lleis jeien amagades en la nit. Va dir Déu: “Que es faci Newton! I tot va ser llum.”

CONTEXT FILOSÒFIC DE HUME: LA IL·LUSTRACIÓ I L'EMPIRISME

La Il·lustració

La Revolució industrial anglesa, la Revolució francesa i la Revolució americana representen tres esdeveniments que s'emmarquen en un fenomen ideològic i social, d'abast també revolucionari, i que els farà possibles: la **Il·lustració**. Els anglesos parlaran d'*Enlightenment*, els italians d'*Illuminismo*, els francesos de *Lumières*, els alemanys d'*Aufklärung*,... perquè el poder il·luminador de la llum servirà d'analogia per interpretar el canvis radicals que s'estan produint. Els científics van ser capaços d'explicar la naturalesa corpuscular i ondulatoria de la llum i els filòsofs van proposar-la com a exemple del poder imparabile de la raó. Per això, el XVIII serà el *Sege de les Llums*, un segle que es caracteritza per la confiança plena en el poder clarificador de la raó, pel desenvolupament de la ciència i per la idea de progrés, entesos com a mitjans per conduir els éssers humans cap a la felicitat. No és estrany que la paraula "optimisme" comenci a utilitzar-se aleshores.

El procés de gestació de la Il·lustració és lent, podríem dir que els seus antecedents a nivell intel·lectual es remunten a la il·lustració atenenca (segle V aC) i al Renaixement, èpoques que s'han caracteritzat, com hem vist, pel rebuig de l'obscurantisme i el recurs a la raó. En aquest sentit, els pensadors il·lustrats admiren l'Antiguitat clàssica i beuen en la font dels humanistes del Renaixement, però també admiren la filosofia de Descartes, els plantejaments polítics de Locke i les aportacions científiques del segle XVII, especialment les lleis de Newton. La Il·lustració representa l'arribada "del regne de l'home" que preconitzava Francis Bacon, regne que s'instaura justament perquè l'ésser humà esdevé, com dirà Kant, major d'edat i se sent responsable del seu futur. Per això, el lema de la Il·lustració podria ser l'antic aforisme d'Horaci, *sapere aude (atreveix-te a saber)*, expressió que, en el context del segle XVIII, significa en paraules de Kant "anima't a servir-te del teu propi enteniment".

Els pensadors il·lustrats participen d'unes característiques comunes: pertanyen a l'èlite intel·lectual, posseeixen una profunda cultura i dominen la tècnica de la retòrica i l'art de l'escriptura. Són persones inquietes, inconformistes i la seva actitud crítica els porta a rebutjar tota forma de fanatisme o superstició; creuen en el poder de la raó, que no té altres límits que els marcats per la seva pròpia naturalesa, i en el progrés de la humanitat; estan convençuts del poder de l'educació i consideren que la cultura ha d'estar a l'abast de tothom; alguns són ateus, molts són anticlericals i tots són profundament moralistes.

La Il·lustració servirà d'expressió a la ideologia pròpia de les classes mitjanes; el seu talant crític, tolerant i liberal incidirà directament en el rebuig de l'antic règim, tot constituint el que Paul Hazard ha anomenat "la crisi de la consciència europea". ¿Quins són, però, els trets comuns del fenomen de la Il·lustració? De manera aproximada els podem sintetitzar així: l'ésser humà s'independitza de tota tutela exterior i confia en els seus propis mitjans per afrontar els problemes, per això la Il·lustració es caracteritza per un humanisme que confia en el poder de la raó i se serveix del coneixement de la naturalesa per assolir la prosperitat.

El pensament polític anglès: el contractualisme.

Des d'un punt de vista socio-polític la realitat anglesa és molt diferent de la continental. El continent europeu es troba dominat per monarquies absolutes i tota reforma de tipus social, civil i econòmic s'emmarca en el que es coneix com a despotisme il·lustrat; en canvi, la situació a Anglaterra propicia reflexions sobre l'origen de la vida en societat i sobre quin és el millor model d'Estat. En aquest context destaquen els filòsofs empiristes **Hobbes** i **Locke**, que es plantegen els fonaments de la sociabilitat humana i intenten descriure quina ha de ser l'estructura de l'estat, cadascú des de les seves conviccions polítiques.

És una idea comú a l'època pensar que la societat és el resultat d'un pacte entre homes lliures. I es considera que aquest pacte respon a la necessitat de superar un suposat "estat de naturalesa", que seria la situació en què es trobaria l'ésser humà si no existís la societat. Ambdós autors consideren que tots els éssers humans en estat de naturalesa són iguals i lliures. Hobbes s'imagina aquest estat natural com un estat de violència i anarquia, en el que l'individu té por a perdre la vida i un afany egoista per gaudir dels desitjos, ja que no existeix la propietat privada, per això diu que "l'home és un llop per a l'home". Donat que l'única llei que existeix és la llei natural, que identifica amb la llei de la supervivència, es generalitza la competència i aquesta provoca un estat de "guerra de tots contra tots". Locke, en canvi s'imagina aquest estat de naturalesa com un estat relativament pacífic on predomina el respecte mutu i en el que regeix una llei natural que, a diferència de Hobbes, obliga a no treure la vida a ningú ni els bens derivats del seu treball. Així, doncs, contràriament a Hobbes, Locke creu que la propietat privada existeix en l'estat de naturalesa.

En qualsevol cas, l'ésser humà necessita de la societat per superar les mancances de la vida en estat de naturalesa: en el cas de Hobbes per garantir la pròpia vida i aconseguir la pau; en el cas de Locke per viure en seguretat i pau, protegir el dret a la propietat privada i regular les relacions humanes en base a uns principis imparcials i justos. Per això, la societat és fruit d'un pacte (**contracte social**) en el que l'ésser humà cedeix alguna cosa a l'Estat: segons Hobbes, que defensa l'absolutisme monàrquic, l'ésser humà lliura al sobirà tot el poder perquè pensa que la pau només és possible amb el sotmetiment a un poder suprem; en canvi, per a Locke, que és el pare del liberalisme, el que es cedeix a l'Estat és la possibilitat de crear lleis i garantir que es compleixin per tal de millorar les relacions de cooperació, la llibertat i la igualtat dels humans; però l'ésser humà es manté lliure perquè l'Estat no pot obligar ningú a fer coses que vagin en contra de la llei natural. La diferència fonamental entre els dos autors es basa en el seu punt de partida: Hobbes parteix de l'experiència històrica de l'Anglaterra del seu temps, que li mostra que quan no hi ha un poder fort, absolut, apareix el caos i l'anarquia; Locke, en canvi, s'oposa a l'absolutisme perquè el considera arbitrari i contrari als fins naturals de la societat i del govern. Per això defensa la divisió dels poders legislatiu i executiu. El poder legislatiu ha de fer lleis i l'executiu assegurar el benestar i la prosperitat. Amb tot, el poder legislador no és il·limitat, ja que si perjudica els drets naturals Locke reconeix als governats el dret a la sublevació.

L'empirisme : LOCKE I BERKELEY

L'empirisme, en tant que tendència a tenir en compte les dades de l'experiència, ja es troba en Aristòtil, l'epicureisme, l'escepticisme i Occam. Però serà en el marc de la filosofia anglesa on sorgeixen els seus grans defensors: Bacon (XVI), Hobbes (XVII), i els il·lustrats, Locke, Berkeley i Hume (XVIII, que formen l'anomenat empirisme anglès).

LOCKE. L'experiència com a origen del coneixement

John Locke (1632-1704) va néixer a Wrington el mateix any que Spinoza. El seu tarannà liberal i el seu esperit aventurer el van portar a viure amb intensitat tots els successos revolucionaris de l'època. Va estudiar química i medicina a Oxford i va ser amic de Newton i de Robert Boyle, a través del qual coneix les característiques fisiològiques dels òrgans sensorials. Les dues obres principals, publicades el 1690, són *Assaig sobre l'enteniment humà* i *Assaig sobre el govern civil*. El seu objectiu filosòfic és, d'una banda, investigar sobre "l'origen, la certesa i l'extensió del coneixement humà" i de l'altra elaborar una teoria política en concordança amb la segona revolució anglesa: el liberalisme polític.

L'origen del coneixement és l'experiència.

El primer problema que Locke es planteja a l'*Assaig* és el de l'origen del coneixement; i, per fer-ho, comença definint la noció d'**idea**: "tot allò que la ment percep en si mateixa o és objecte immediat de percepció, de pensament o d'enteniment, això és el que anomeno idea". D'aquesta definició se'n desprèn que l'ésser humà posseïx idees a la ment, el problema és establir d'on procedeixen.

Descartes considerava que algunes idees eren innates, Locke, en canvi, pensa que totes són adquirides i el seu origen es troba en l'**experiència**. Per això, comença refutant l'innatisme dels racionalistes: si existissin idees innates, tothom les hauria de tenir, i això no és cert perquè, per exemple, ni els nens ni els bojos posseeixen la idea d'ànima (Descartes) ni coneixen el principi d'identitat (Leibniz). I, fins i tot, suposant que les poguessin tenir, això no demostra que no les hagin après. Ell afirma, en canvi, que la nostra ment és com un full en blanc (una *tabula rasa*) que anem omplint a partir de l'experiència.

Locke distingeix dos tipus d'experiència: la sensació i la reflexió. La **sensació** es produeix quan els nostres sentits són afectats pels objectes externs i transmeten a la ment moltes percepcions distintes de les coses; d'aquesta manera es produeix a la meua ment la idea de "groc", "blanc", "calent", "fred", etc. La **reflexió** és produeix quan observem internament les operacions que la nostra ment porta a terme amb les idees de la sensació i d'aquesta manera es produeixen idees com "pensament", "dubte", "record", etc. Així pel seu origen diferencia entre idees de sensació i de reflexió.

Per una altra banda, Locke estableix una altra classificació de les idees, tot atenent a la seva constitució: simples i complexes.

1.- Les idees simples són aquelles que l'enteniment rep passivament de la sensació o la reflexió. Hi ha idees simples de sensació (rebudes per un sol sentit -un color, una olor, etc.- o per varis sentits -el

moviment, l'extensió-), idees simples de reflexió (pensament, dubte), i idees simples de sensació i reflexió alhora (el plaer, l'existència...). Dins de les idees de sensació, distingeix entre les idees de les **qualitats primàries** (l'extensió, la forma, la solidesa i el moviment) i les **qualitats secundàries** (el color, l'olor, el sabor), com Galileu i Descartes, tot afirmant que només les qualitats primàries existeixen realment en les coses.

2.- Les idees complexes són el resultat de l'activitat de l'enteniment quan compara, uneix i separa idees simples; tot i que poden ser infinites en nombre, les classifica en tres tipus: modes, substàncies i relacions. Les més importants de totes són les idees de **substàncies** (ésser humà, taronja, casa i qualsevol altra idea de coses o objectes). Agafem com a exemple la taronja, aquesta és una idea complexa resultat de combinar un conjunt d'idees simples com: un color, un volum, un tacte, una olor, etc. Però això no és la taronja, perquè quan parlem, parlem del color de la taronja, del sabor de la taronja,... i, per tant, entenem que la taronja és quelcom diferent de les sensacions (idees simples) que d'ella en tenim. I on és aquest quelcom? Aquí Locke es veu obligat a acceptar que existeix un “no sé què” (perquè no és objecte d'experiència) que serveix de suport a totes les qualitats. Això és la substància. En parlar de la substància com un supòsit necessari, Locke està anant més enllà del seu empirisme, ja que si a l'enteniment no hi pot haver res que no hagi passat abans pels sentits, no hi hauria d'haver la idea de substància entesa com quelcom diferent d'allò que percebem, ara bé, admet que d'allò que sigui la substància no podem tenir un coneixement clar i distint.

L'existència d'una realitat diferent de les nostres idees.

Locke anomena a les idees el material del coneixement ja que són l'intermediari entre el món i la ment, en tant que la idea representa la cosa a la ment. Això suposa pensar que existeixen les coses i les idees, concepció que sembla obvia si comparem, per exemple, una reacció química (objecte extern) amb l'olor que provoca en nosaltres (idea); en aquest cas no podem identificar l'olor amb la reacció química perquè la descripció d'una i de l'altra són distintes. Ara bé, això en Locke suposaria que no podem arribar a conèixer les coses sinó les idees de les coses: si la ment treballa amb idees que són el reflex de la realitat i la forma de conèixer el món és a través d'idees, només puc conèixer idees, i, segons això, puc pensar tanmateix que la realitat no existeix. Locke, però, adopta una postura realista no idealista perquè no només accepta l'existència de la substància en sentit genèric, sinó que es planteja, a més, l'existència de les tres substàncies cartesianes: **jo, Déu i món**. Del jo com a substància, en tenim un coneixement **intuïtiu**, és a dir, immediat: “en cada acte de sensació, de raonament o de pensament, som conscients del nostre propi ésser”. De Déu, en tenim un coneixement **demonstratiu** perquè l'existència de l'ésser contingent que sóc jo, suposa l'existència d'un ésser etern i totpoderós que és la causa de les meves facultats de coneixement i creador del món. Del món en tenim un coneixement **sensitiu** perquè si les sensacions no són produïdes pels nostres òrgans (que només les reben), han de ser produïdes pels objectes externs; és a dir, el món existeix independentment de les nostres percepcions, i n'és la seva causa, però una causa desconeguda perquè nosaltres només coneixem les nostres percepcions en forma d'idees.

BERKELEY. L'empirisme idealista

George Berkeley (1685-1753) va néixer a Irlanda i estudià al Trinity College de Dublín, on va conèixer els diferents corrents científics i filosòfics de l'època: els escolàstics, Bacon, Decartes, Boyle, Newton i també Locke. Conservador i profundament religiós, s'ordena capellà, estudia teologia i és nomenat bisbe anglicà. Les seves obres principals són *Tractat sobre els principis del coneixement humà* (1710) i *Tres diàlegs entre Hylas i Filonous* (1710). El seu objectiu filosòfic és conciliar la filosofia i la ciència amb el sentit comú i la fe cristiana, superant així l'escepticisme davant l'autoritat de la fe i el materialisme com a única concepció de la naturalesa.

Les coses són idees

Aquest filòsof irlandès està d'acord amb l'afirmació de Locke segons la qual el nostre coneixement és un coneixement d'idees que rebem a través de la percepció. Però va més enllà i diu que el món real és precisament allò que coneixem: idees. Com pot dir una cosa així? Planteja el seu argument fent la següent pregunta: si nosaltres només coneixem idees, ¿com podem demostrar que aquestes idees representen alguna cosa material? Si és cert que només coneixem idees, és gratuït afirmar que aquestes representen alguna cosa. Per exemple, si nosaltres coneixem, a través d'un dibuix, el retrat d'una persona del segle XVIII no podem saber si realment aquell dibuix representa a alguna persona que va existir; per saber-ho

hauríem de conèixer-la directament i com això no és possible, només podem dir que coneixem un retrat. Així Berkeley arriba a la conclusió que allò que anomenem coses són idees i, per tant, que el món real es redueix a les nostres percepcions. Quan coneixem alguna cosa tenim una percepció en forma d'idea, però com no podem tenir l'original que causa en mi aquesta percepció, no podem dir que existeixi, només podem afirmar amb certesa que existeix la percepció, igual que analògicament, en l'exemple del retrat només podríem afirmar que existia la representació d'algú, però no aquest algú.

Si les coses són idees, què són les idees? Les idees són per definició quelcom percebut i, per tant, una idea no és res si ningú no la percep, el seu ésser consisteix en ser percebuda o, com ell diu en llatí, *esse est percipi*. Una taula que tinguem davant nostre, per exemple, la podem tocar i veure; però les sensacions tàctils i visuals només són idees per als empiristes i, per tant, la taula també és una idea (complexa diria Locke, ja que es resultat de varies idees simples). Si la taula és una idea i com a tal idea només existeix quan la percebem, la taula només existeix quan la percebem.

Si acceptem el raonament de Berkeley no podem garantir l'existència de les coses en aquells moments que nosaltres no les percebem, i això seria absurd; per això Berkeley diu: “jo dic que la taula en la que escric existeix, és a dir, la veig i la toco; i si jo estigués fora del meu despatx diria que existeix, donant a entendre amb això que, si estigués al meu despatx, podria percebre-la o que un altre esperit (algú altre) la percep actualment”. És a dir, per tal que una cosa existeixi, cal que algú l'estigui percebent o que pugui ser percebuda: *esse est percipi aut percipere*.

Només existeixen ments i idees.

Si és veritat que les coses són idees, llavors, la **matèria** no existeix i només és una ficció del llenguatge. Però el fet que existeixin idees i que siguin percebudes pressuposa que existeix quelcom més: allò que les percep i que anomena esperits o **ments**. Així, la realitat es reduïda per Berkeley a idees i ments. Si les idees existeixen perquè poden ser percebudes, les ments existeixen perquè poden percebre.

I d'on reben les ments les idees, si no existeix la matèria? Podem pensar que és l'ésser humà qui les produeix, però llavors no podríem explicar la regularitat i harmonia del món, ja que cadascú podria produir-lo com vulgués, una prova d'això són les alucinacions, els somnis o els productes de la imaginació, per això, Berkeley afirma que és Déu qui les produeix, qui les fa percebre i qui assegura la seva existència quan ningú les percep. El món, per tant, no és una simple alucinació subjectiva sinó una veritable realitat, però una realitat que no és material sinó espiritual que existeix per a ser percebuda. Per això, la filosofia de Berkeley, tot partint de pressupòsits empiristes té una concepció **idealista** de la realitat: la realitat és allò que percebem, però només percebem idees.

INTRODUCCIÓ BIOBIBLIOGRÀFICA

Hume (1711-1776) va néixer a Edimburg al si d'una bona família. Des de petit es va mostrar apassionat per la literatura, però la seva disposició per a l'estudi i el fet que el seu pare hagués estat advocat, el van portar a estudiar dret. Va abandonar la carrera de dret i va provar la vida de comerciant però, adonant-se que no era per a ell, va marxar a França, a La Flèche (on havia estudiat Descartes), per dedicar-se a la filosofia. Durant la seva estada a França es retira al camp i escriu el seu *Tractat sobre la naturalesa humana*, obra que, en publicar-se el 1739 no va tenir el reconeixement que ell esperava. A partir d'aquí, la seva vida succeeix entre el compliment de càrrecs oficials i la creació d'escrius filosòfics: pren part en una expedició militar a la Bretanya, s'encarrega d'una missió diplomàtica a Torí i a Viena, és nomenat bibliotecari de la Facultat de Dret d'Edimburg, torna a Paris com a ambaixador d'Anglaterra, període en què coneix Rousseau i es relaciona amb els enciclopedistes, i el 1767 és nomenat sots-secretari d'Estat d'Escòcia, càrrec que ocupa durant un any. Entre la resta d'obres que escriu cal destacar *Abstract* (1740), que és un resum del *Tractat*, *Investigació sobre l'enteniment humà* (1748) i *Investigacions sobre els principis de la moral* (1751).

El seu objectiu filosòfic es plasma al *Tractat sobre la naturalesa humana*, on afirma que el seu propòsit es l'estudi científic de la naturalesa de l'ésser humà per tal d'esbrinar quines són les possibilitats i els límits del coneixement. Per fer això, pensa que s'ha d'abandonar l'anàlisi filosòfic del coneixement tal i com s'ha portat a terme pels filòsofs anteriors i proposa com a alternativa un anàlisi de l'ésser humà utilitzant el mètode experimental, que tants fruits havia donat a la ciència de la naturalesa; així, igual que Newton explica el moviment dels cossos, ell vol explicar el funcionament de la ment humana. Parteix, doncs, d'una investigació empírica dels processos psicològics que es donen en l'acte de conèixer, tot seguint el mètode inductiu i la introspecció, és a dir, l'anàlisi dels seus propis pensaments. L'objectiu és trobar causes i principis que expliquin no tant sola com coneixem sinó també com actuem. Això significa abandonar el mètode racionalista: la seva anàlisi freda de les idees i la seva visió essencialista de l'ésser humà; en canvi, Hume proposa l'anàlisi de les idees examinant com es formen, com es construeixen a la ment, des d'un punt de vista psicològic.

Elements del coneixement: Impressions i idees

Hume a l'igual que els empiristes precedents afirma que tots els continguts de la ment tenen l'origen en l'experiència i són, per tant, percepcions; això implica que conèixer la realitat vol dir conèixer les nostres percepcions. Ara bé, Hume comença diferenciant-ne dos tipus, segons la seva intensitat: les impressions i les idees. Les **impressions** són les dades immediates de l'experiència (tant externa com interna), és a dir, sensacions, passions, emocions, que es caracteritzen per la seva intensitat i vivor; les **idees**, en canvi, són les còpies o imitacions de les impressions, o dit d'una altra manera, són petjades que queden a la ment després de l'acció de les impressions i que es caracteritzen per ser menys intenses i menys vives. Així, quan olorem una taronja tenim una impressió (l'olor), i quan la deixem d'olorar ens queda un record que, per a Hume, seria la idea de l'olor.

Ara bé, la percepció no és un procés tant senzill. Les percepcions, tant les impressions com les idees, poden classificar-se segons la seva composició en simples o complexes. Son **simples** quan no es poden dividir en d'altres percepcions, per exemple la percepció (impressió o idea) d'una taca vermella. Són **complexes** quan, en canvi, poden dividir-se a través d'un anàlisi, com, per exemple, la percepció de la ciutat de París: si pujo a Montmartre i des d'allí veig la ciutat de París tinc una impressió complexa de la ciutat, dels taulats, de les xemeneies, torres i carrers; i quan penso després en París i recordo aquesta impressió complexa, tinc una idea complexa.

Així doncs, una idea simple és el resultat d'una impressió simple, i una idea complexa és el resultat d'una impressió complexa. Però, a més, Hume diu, "m'adono que moltes de les nostres idees complexes no han tingut mai impressions complexes que les precedixin (...). Puc imaginar-me una ciutat com la Nova Jerusalem amb el terra d'or i parets de robí, encara que mai no hagi vist res de semblant". En aquest cas, aquesta idea complexa no correspon a una impressió complexa, sinó a la unió d'idees simples. Per tant, es pot afirmar que a cada idea correspon una impressió, fins i tot a les idees complexes com la idea de Nova Jerusalem, perquè pot descomposar-se en idees simples que, al seu torn, procedeixen d'impressions simples.

Defensant tant fermament que l'origen del coneixement és la percepció, Hume està al mateix temps negant l'existència d'idees innates, és a dir, d'idees que posseix l'ésser humà des de sempre. Per a ell, la nostra experiència personal mostra com totes les idees provenen d'impressions (és per això, per exemple, que un cec de naixement no té la idea de color). D'altra banda, aquesta prioritat temporal de les impressions respecte de les idees és tant important a la seva filosofia que li serveix com a criteri per diferenciar un coneixement vertader d'un de fals: com que les idees són còpia d'impressions, només cal buscar de quina impressió o impressions deriven per saber si són vertaderes o mancades de significat. Aquest criteri es coneix com el **principi de còpia**.

Hem dit que les idees complexes són el resultat de la unió d'idees simples. Hume investiga més a fons aquest procés, fent referència a dues facultats: la **memòria** i la **imaginació**. Les idees poden aparèixer a la ment per mitjà de la memòria o de la imaginació. La diferència entre ambdues és que, si bé la memòria respecta l'ordre d'aparició de les impressions, la imaginació, en canvi, altera aquest ordre i crea idees complexes tot combinant idees simples. Ara bé, Hume

pensa que aquestes associacions que porta a terme la imaginació no són del tot aleatòries sinó que la ment humana es regeix per unes determinades lleis que atreuen entre si algunes idees i que anomena **lleis d'associació** que són: la semblança (que uneix idees que s'assemblen, com ara una fotografia mena naturalment tots els nostres pensaments sobre l'original), la contigüitat (que uneix idees que apareixen properes en l'espai i en el temps, com ara pensar en la platja ens porta a imaginar la sorra, el mar i els vaixells) i la causa-efecte (que uneix idees fent que unes siguin el resultat de les altres, com ara pensar en una ferida ens porta a considerar el dolor que provoca).

El fet que les idees de la imaginació no vinguin directament d'impressions, ni complexes ni simples, fa que no tinguin un correlat a l'experiència i, per tant, segons el principi de còpia, són idees sense sentit. Però què passa amb les idees universals, per exemple la idea d'arbre? Després d'haver tingut impressions d'allò que anomenem arbres i haver-nos adonat que entre elles existeixen semblances, els apliquem a totes la mateixa paraula, "arbre", malgrat les diferències que hi ha entre roures, llimoners, tarongers, etc. I un cop adquirit el costum d'aplicar la mateixa paraula a aquestes impressions, en sentir la paraula, reviu la idea d'una d'elles. Per tant la idea d'arbre és un nom que s'aplica a un conjunt d'impressions diferents, com va defensar Occam, ja que no existeix l'arbre genèric.

Crítica del principi de causalitat

De les tres lleis d'associació, la de causa-efecte ha estat entesa per alguns filòsofs com un principi: el principi de causalitat, segons el qual tota causa produeix necessàriament un efecte. Aquest principi és molt important perquè fonamenta la nostra forma de raonar: des de la meua habitació sento sorolls de motor que provenen del carrer, i sé que la seva causa són els cotxes que passen; quan vull encendre el llum, acciono l'interruptor perquè infereixo que aquest acte provocarà que s'encengui,... És a dir, tot allò que esdevé té la seva causa.

En el seu afany per investigar el funcionament psicològic de la ment humana, Hume analitza aquest principi des del seu empirisme. Per fer-ho, aplica el principi de còpia i es planteja de quina o quines impressions deriva allò que anomenem "causa". Si pensem en els coneixements que tenim, molts d'ells es basen en el fet de relacionar certes impressions entre si: quan veig aigua bullint, veig que s'evapora; quan veig un metall escalfant-se, veig que es dilata; etc. Del que acabem de dir se segueix que: tenim unes impressions que anomenem causes, d'altres que anomenem efectes, però no tenim impressions de la relació entre la causa i el seu efecte. Malgrat això, tendim a establir relacions entre la causa i l'efecte. Tant és així que, fins i tot, la cultura popular recull una bona quantitat d'aquestes relacions: "cel rogent, pluja o vent", "al maig, cada dia un raig",... En tots aquests casos trobem una causa i un efecte, i anomenem causa a alguna cosa que, quan es dona, immediatament en produeix una altra, l'efecte. Però Hume pensa que aquesta relació no existeix entre les impressions sinó entre les idees que les impressions provoquen. Si això és així, cal, doncs, analitzar com es produeix la relació de causa-efecte entre les idees. Considera tres aspectes:

1.- La relació causa-efecte suposa **contigüitat en temps i lloc**: "trobo en primer lloc que els objectes que considerem causes i efectes són contigus". Hume imagina dues boles de billar, una blanca que està quieta a sobre d'una taula i una altra negra que es mou amb rapidesa cap a la primera; quan la bola negra contacta amb la blanca (contigüitat en el lloc), aquesta es mourà, però entre el xoc i el moviment no hi ha hagut cap interval (contigüitat en el temps). No obstant això, no es preocupa especialment d'aquesta característica perquè no la troba sempre necessària, per exemple, les passions són relacions causals però no precisen de la contigüitat (algú pot enamorar-me sense que estigui al meu costat).

2.- La relació causa-efecte suposa **prioritat temporal**: sempre que alguna cosa és causa d'una altra, la causa és anterior a l'efecte. Així, el moviment de la bola negra és anterior al

moviment de la bola blanca. Per a Hume, aquesta característica tampoc no és suficient, perquè poden donar-se dos fets contigus (contigüïtat) i un anterior a l'altre (prioritat temporal) sense haver-hi relació causal (per exemple, que tanqui un llibre i, immediatament després, soni el telèfon).

3.- La relació causa-efecte suposa **connexió necessària**: si afirmem que “la calor dilata els metalls” o que “la bola de billar negra és la causa del moviment de la blanca”, el que volem dir és que A (“la calor”) és causa de B (“la dilatació dels metalls”) sempre que aquests fets es donin contiguïment, que A sigui anterior a B i que quan es dona A necessàriament es dona B. El que fonamenta la idea de causalitat és, doncs, l'establiment d'una relació necessària entre dos fets, és a dir, justament d'allò que no en tenim cap percepció.

I com arribem a aquesta idea de connexió necessària, si no en tenim percepció? La seva resposta és que ho fem per **hàbit**, per **costum**. Només tenim impressions d'A i de B; però a partir de la repetició d'aquestes dues impressions contigües i una seguida de l'altra, acabem suposant que hi ha una relació entre elles. Per exemple, experimentem que en apropar la mà a un foc sentim calor, i recordem que sempre que s'ha repetit aquesta experiència ha estat en el mateix ordre (primer apropem la mà al foc i després sentim calor); llavors, per costum, anomenem a una idea “causa” (el foc) i a l'altra “efecte” (la calor), i pensem que una deu la seva existència a l'altra.

Així, la idea d'una connexió necessària “és quelcom que existeix a la ment, no als objectes”. El que sembla una connexió necessària entre els objectes és, en realitat, una connexió entre idees d'aquests objectes. La ment actua influenciada pel costum, i és aquest costum el que dona lloc a la idea de causa.

Aquesta continua apel·lació al costum i l'hàbit suposa que, des d'un punt de vista intel·lectual, no tenim cap tipus d'argument per demostrar que els fets es relacionen entre sí i, per tant, no podem assegurar que dos fets que hem percebut sempre relacionats, ho continuïn estant en el futur. Per tant, la predicció d'esdeveniments, objectiu de la ciència, no és possible de confirmar mai de manera absoluta. Hem de concloure, doncs, que afirmacions com “la calor dilata els metalls”, només és probable. I el mateix passa amb tots els arguments que els filòsofs han fet servir i que es basen en el principi de causalitat. Si això és veritat, ¿com és possible el coneixement científic i el filosòfic?

Relacions d'idees i qüestions de fet.

Quan Hume analitza les diverses ciències observa que els seus enunciats bàsics tenen diferents característiques. Així, per exemple, els enunciats de les matemàtiques no parlen de coses que podem percebre, només estableixen relacions entre idees: la relació entre les diferents parts del triangle dona lloc a l'enunciat “el quadrat de la hipotenusa és igual a la suma dels quadrats dels catets”. Que aquests enunciats siguin vertaders no depèn de l'experiència sinó del principi lògic de contradicció, i els anomena **relacions d'idees** (les veritats de raó que afirmava Leibniz).

En canvi, un tipus diferent d'enunciats són els de la Física: afirmacions com “l'aigua bull a 100°” o “la calor dilata els metalls”, fan referència a fets observats, són el que ell anomena **qüestions de fet**. Aquests enunciats es basen en l'experiència i són el resultat de les lleis de relacions entre les idees, de les quals la més important, com hem vist, és la de causalitat. Precisament perquè es basen en operacions de la ment, com la tendència a relacionar causes i efectes, no podem parlar pròpiament de coneixements necessaris sinó probables, perquè la seva fonamentació és el costum o l'hàbit. Per tant, la pregunta sobre com és possible el coneixement científic, Hume la respon dient que només es possible com a coneixement probable, tot i que afirma que això no ha de suposar un problema, ja que, per viure, en tenim prou amb un coneixement probable.

LA REALITAT

CRÍTICA A LA FILOSOFIA RACIONALISTA

La crítica a la idea de substància

La concepció que Hume té de la realitat es basa en la crítica a aquells plantejaments filosòfics (sobretot els dels racionalistes) que, en descriure-la, utilitzen el concepte de substància com quelcom que existeix per sí mateix i no necessita de res més per existir. Hume comença qüestionant-se l'existència de la substància, entesa d'aquesta manera. I com ho fa? Aplicant el principi de còpia. Si busquem de quina impressió o impressions deriva la idea de substància trobem que no en tenim cap, d'impressió, és a dir, no percebem res que pugui donar lloc a aquesta idea. I com que, segons Hume, tota idea ha d'anar precedida, en últim terme, d'una impressió, allò que anomenem substància no és res més que “una col·lecció d'idees simples que són unides per la imaginació i que tenen un nom assignat.” Això és així, perquè “tenim impressions de les qualitats de les coses, no de les coses en sí”. El que passa és que la nostra ment associa un conjunt d'impressions simultànies i produeix la idea d'una cosa que existeix com a suport, la substància. Però, Hume considera que aquesta activitat de la ment no és fonament suficient per afirmar que la substància és quelcom que existeix per sí mateix.

Des de la perspectiva dels filòsofs racionalistes, la idea de substància servia per definir el món material (substància extensa), Déu (substància infinita), i el jo (substància pensant). Hume, en canvi, havent mostrat que la substància només és un nom que donem a un feix d'impressions, es replanteja l'existència del món extern, de Déu i del jo.

El món extern

Hume, tot i estar d'acord amb la crítica de Berkeley a la substància material, l'explica des d'una altra perspectiva: a partir de la invalidesa del principi de causalitat. Tenim impressions i tendim a pensar que aquestes provenen d'objectes externs que en serien la seva causa. Així creiem en l'existència d'un món extern, més enllà de les impressions i diferent d'elles, un món independent de nosaltres. Però, si segons Hume, l'únic que coneixem són impressions, només podem parlar d'impressions i no d'una cosa diferent d'elles, la realitat exterior. I molt menys dir que els objectes externs són la causa de les nostres impressions, perquè la relació causal no és més que una ficció que es basa en un hàbit, i que, com a molt, ens pot aportar un coneixement probable. Ara bé, arribats aquí podríem conformar-nos pensant que l'existència del món només és probable, però aquesta tampoc és la conclusió de Hume. El coneixement probable es dóna quan relacionem impressions amb el principi de causalitat (associem la impressió del foc amb la de la calor) i així diem que una impressió és causa de l'altra. Però quan diem que existeixen coses independents de nosaltres que ens causen les impressions, estem relacionant alguna cosa que no sabem què és amb les impressions. Si bé en el primer exemple, l'ús del principi de causalitat és adient, tot i que només pot proporcionar-nos coneixements probables, en el segon, el seu ús és totalment inacceptable. La conclusió, per tant, és que allò que anomenem coses no són més que “pures col·leccions d'idees simples unides per la imaginació a les quals donem un nom”. Ara bé, Hume reconeix que el fet de no poder justificar racionalment l'existència del món extern no significa pas que no existeixi: no hi ha coneixement però hi ha creença.

L'existència de Déu

Pel que fa a l'existència de Déu, Hume realitza la mateixa anàlisi que amb l'existència del món extern. D'una banda, examina la idea de Déu aplicant-li el principi de còpia i ens fa adonar que de Déu no tenim cap impressió, i per tant, aquesta idea manca de fonament. De l'altra, considera els diferents arguments per demostrar la seva existència: els arguments *a posteriori* (basats en el principi de causalitat) i els arguments *a priori* (l'argument ontològic). Pel que fa als primers pren en consideració Descartes (Déu és la causa de les idees innates, de l'existència del jo, del món exterior) i Berkeley (Déu és la causa de les idees que percebem). És fàcil reconèixer que ambdós es basen en el principi de causalitat, que com sabem, per a Hume no té un fonament racional, sinó que es recolza en un hàbit. En el cas de Déu passa al mateix que en el cas del món extern: estem relacionant quelcom del qual no tenim impressions amb les nostres impressions.

Pel que fa al segon tipus d'arguments, estudia l'argument ontològic (Anselm, Descartes), segons el qual Déu existeix necessàriament i té en sí mateix la raó de la seva existència. Aquest argument, segons Hume, no és vàlid perquè a priori “res no es pot demostrar tret que el seu contrari impliqui una contradicció, però, tot el que podem concebre com a existent, podem també concebre-ho com a no existent... Per tant, les paraules *existència necessària* no tenen significat.”

Concluent, des d'un punt de vista racional, no podem tenir certesa de l'existència de Déu. I, per això, diu que Déu és per a nosaltres “...una endevinalla, un enigma i un misteri. Incertesa, dubte i suspensió de judici semblen ser l'únic resultat de la nostra investigació”.

La identitat personal

En la seva crítica a les substàncies cartesianes, Hume va més enllà de Berkeley en afirmar que tampoc existeix la substància espiritual, el jo. Descartes i Locke afirmen que el jo és una evidència; Berkeley, malgrat negar l'existència del món extern, defensa la dels esperits (allò que pot percebre) per diferenciar-los de les percepcions (allò percebut). Hume, en canvi, diu: “pel que fa a mi, quan aprofundeixo més en el que anomeno *jo mateix*, vaig ensepegant amb determinades percepcions, de calor o fred, de llum o ombra, d'amor o odi, de dolor o plaer. Mai no puc atrapar el *jo* sense una percepció, i mai no puc observar alguna cosa que no sigui la percepció”. Amb això està afirmant que la idea de jo no correspon a cap impressió i, per tant, no és res més que una idea complexa produïda per l'ésser humà i, com a tal, no es refereix a res del que poguem tenir una impressió. La ment associa una sèrie d'idees successives pressuposant un subjecte que és la pròpia ment, però la idea mateix de ment no prové de cap impressió.

Hume afirma rotundament que la nostra identitat no es res més que el resultat d'unir diferents impressions de coses que ens passen, però en cap cas podem tenir una impressió de nosaltres mateixos, ja que no som més que “una col·lecció de diferents percepcions que se succeixen unes a les altres amb una rapidesa inconcebible i que estan en constant flux i moviment.” D'això, però, no se segueix que el jo no existeixi sinó que no en podem tenir un coneixement racional, només una creença que es fonamenta en un feix d'impressions referides a alguna cosa que no és més un nom. Per fer-nos entendre això, Hume compara el nostre jo amb un Estat, constituït per diversos ciutadans (impressions) relacionats entre si per les lleis (les relacions entre les impressions). L'Estat pot mantenir la seva identitat tot i que canviïn els seus ciutadans i les seves lleis, tot i que realment, allò que anomenem Estat no és res que existeixi independentment dels seus ciutadans.

L'escepticisme i el fenomenisme de Hume

Si, segons Hume, el coneixement comença en l'experiència i també acaba en ella, llavors l'experiència és l'origen i, a la vegada, el límit del nostre coneixement. I si per experiència entenem allò que apareix a les nostres percepcions (colors, sabors, sons, formes,...), llavors, de la realitat només podem conèixer el que s'ens mostra, el fenomen (del verb grec, *phainomai*, aparèixer). En filosofia, aquesta postura s'anomena **fenomenisme** i Hume n'és un representant quan redueix la realitat a impressions.

A més, segons hem vist, per a Hume no hi ha fonamentació racional del principi de causalitat. Ens basem en aquest principi perquè no en tenim cap de millor, no perquè hi hagi raons intel·lectuals suficients que el justifiquin. Si el principi fonamental que és pilar del nostre pensament i de la ciència no és racional, sinó resultat de l'hàbit, el costum, llavors no podem tenir coneixement cert sobre els fets, sinó únicament creences basades en la probabilitat, la qual cosa vol dir que no podem estar segurs, al 100%, de res. La postura filosòfica que defensa aquesta última afirmació s'anomena **escepticisme** i, per això, podríem dir que Hume és un escèptic. Ara bé, l'escepticisme de Hume és moderat ja que, segons ell, és possible un grau de coneixement tot i que no sigui absolut, i així ens ajuda a reflexionar sobre els límits del coneixement humà. La ment humana és de tal manera que fonamenta el coneixement en la creença i aquesta descansa sobre la tendència natural a afirmar coses sobre la realitat: “la naturalesa, per mitjà d'una necessitat absoluta i incontrolable, ens ha determinat a realitzar judicis exactament igual que a respirar i a sentir”. Així, només cal que entenguem que el principi de causalitat no té un fonament lògic, però sí un fonament psicològic: la naturalesa humana. Hume reconeix, no obstant, que acceptar això no canvia per a res la nostra vida pràctica.

La moral es basa en el sentiment

En el seu intent per estudiar la naturalesa humana, Hume també vol estudiar la conducta moral. Així, igual que ha descobert que moltes de les coses que sabem de la realitat es basen en uns hàbits o tendències naturals, vol descobrir si les consideracions que fem sobre el que és bo i el que és dolent es basen també en tendències naturals o, en canvi, en principis racionals. La pregunta que es planteja és ¿per què considerem que unes accions són bones i unes altres dolentes? I segons això, ¿què fa que una persona sigui virtuosa o com ell diu, tingui mèrits personals?

Des de l'intel·lectualisme de Sòcrates, les concepcions filosòfiques més tradicionals han defensat que el bé i el mal depenen de la raó, és a dir, que els éssers humans, en tant que éssers racionals, tenim en nosaltres mateixos uns principis morals que ens indiquen el que és bo; de manera que, les accions humanes són bones si s'adequen a ells i dolentes si no ho fan. Seguint això, aquestes concepcions han entès la virtut com la capacitat d'actuar conforme aquells principis morals de la raó. Per exemple, la nostra raó ens diu que és bo ajudar els altres i, per això, una persona és virtuosa quan ho fa.

Hume està d'acord en què la moral es un conjunt de principis que ens diuen el que està bé i el que no i que intenten obligar-nos a fer unes coses i a evitar-ne d'altres. També és conscient que tots reflexionem, raonem i discutim sobre problemes i decisions morals. Ara bé, no creu que la raó sigui la que determini el que està bé i el que no, perquè està convençut que, al final, les nostres distincions morals entre el que és bo i el que és dolent les determina el **sentiment**. Podem saber perfectament que ajudar als altres és bo perquè ens ho diu la nostra raó, però si ajudem a algú és perquè ens agrada fer-ho. Com arriba Hume a aquesta afirmació?

La raó no pot ser la que determini els nostres principis morals, ja que aquesta només pot realitzar dues operacions: relacionar idees o fets, i per això, Hume diferenciava entre dos tipus de qüestions: les relacions d'idees (que es basen en el pensament lògic) i les qüestions de fet (que es basen en l'experiència). D'una banda, les qüestions morals com, per exemple, “assassinar és dolent”, no són del primer tipus, no hi ha cap principi lògic que ens demostrï que l'enunciat “assassinar és dolent” sigui vertader. D'altra banda, les qüestions morals no són tampoc qüestions de fet, perquè si nosaltres observem un assassinat, pròpiament parlant observem com una persona mata a una altra, però no observem que sigui un fet dolent, sinó que percebre aquest fet ens crea un sentiment de desaprovació. En conclusió, si la raó realitza dues operacions i en cap d'elles intervenen les qüestions morals, aquestes no tenen en ella el seu fonament. La distinció entre allò bo i allò dolent prové de la naturalesa humana que ens fa tenir sentiments de rebuig i censura en uns casos i d'aprovació en d'altres: “la moral, per tant, se sent més que no pas es jutja”.

Dient això, però, Hume no te la intenció de negar que la raó jugui un paper important en la vida moral: “la raó i el sentiment concorren en quasi totes les determinacions i conclusions morals”. A més del sentiment, la raó ha d'intervenir com a guia i àrbitre en moltes qüestions de la vida moral, tot ajudant-nos a clarificar conceptes, a treure conclusions i a comparar i

examinar una acció des de diferents perspectives. Però quan tenim una idea clara sobre allò que hem de fer és, en últim terme, el sentiment el que més ens influeix.

Partint de la idea que les decisions morals es basen en el sentiment, defineix el bé com quelcom agradable i el mal com quelcom desagradable. Una acció noble i generosa és aquella que ens és grata i una acció cruel es aquella que ens repugna. O dit d'una altra manera, una acció és bona perquè ens produeix plaer i aquest plaer comporta la nostra aprovació (no diem que quelcom és agradable perquè sigui bo, sinó que, en sentir que ens es agradable, ho considerem bo). Ara bé, això pot portar-nos al relativisme, és a dir, a aquella postura filosòfica que defensa que tota qüestió moral és relativa i que depèn només de qui opini. Hume, en aquest punt prefereix pensar que els sentiments morals són iguals per a tots els éssers humans, ja que depenen de la constitució natural de la nostra ment. I així s'enten que tothom pugui considerar moralment correcte, per exemple, rebel·lar-se contra un tirà, tret que algú tingui pervertit el sentit comú. Aquesta concepció filosòfica que fonamenta el valors morals en el sentiment rep el nom d'**emotivisme** moral i arriba fins avui dia.

Les qualitats morals es basen en la utilitat

La segona pregunta que es planteja Hume en parlar de la moral és ¿què fa que una persona sigui virtuosa o com ell diu, tingui mèrits personals? Hume comença definint la virtut com “tota acció o qualitat mental que dóna a l'espectador el sentiment plaent de l'aprovació i al vici com el contrari”. Com a bon investigador li preocupa determinar quines característiques tenen aquestes accions i qualitats per produir-nos el sentiment d'aprovació i, en concret, quins són els mèrits personals que fan d'un ésser humà un ésser bo. El problema moral es converteix així en una qüestió de fet que es pot tractar amb el mètode experimental.

A partir de l'anàlisi de determinades qualitats considerades com a bones, com la benevolència i la generositat, arriba a la conclusió que el fonament de les qualitats morals de la persona virtuosa es troba en la **utilitat** que els seus actes tinguin per a la societat: “la utilitat es agradable i mereix la nostra aprovació. Això és un fet observable en la pràctica diària. Però útil, per a què? Per a l'interès d'algú, és clar...”. Ara bé, com que pensa que la utilitat que ho és per algú pot ser directament agradable per a tothom, “tot el que contribueix a la felicitat de la societat mereix la nostra aprovació i bona voluntat”. Així, l'amistat, l'altruisme, la fidelitat són bones qualitats en tant que són útils, però aquesta utilitat no es redueix només al mer egoisme perquè la nostra felicitat depèn també de la felicitat dels altres i per això un dels objectius de la societat és aconseguir la major felicitat possible per a tothom. Aquesta concepció que té com a criteri i fonamentació de l'acció moral la utilitat s'anomena **utilitarisme**.

QUADRE COMPARATIU

RACIONALISME/EMPIRISME

RACIONALISME	EMPIRISME
El racionalisme és una doctrina filosòfica que prioritza la raó com l'instrument que ens permet conèixer la realitat i considera que és més vàlida aquesta forma de coneixement que no pas l'experiència sensible o l'experiència afectiva. El racionalisme modern representa la consciència del poder i de la fiabilitat de la raó com a instrument autònom per construir coneixement sobre la realitat.	L'empirisme és una doctrina filosòfica que nega qualsevol altre font de coneixement que no sigui l'experiència, és a dir, el coneixement sensible (<i>empeiria</i>). Per això, normalment es contraposa al racionalisme, en tant que aquest defensa el poder i la fiabilitat de la raó com a instrument autònom per construir coneixement sobre la realitat.
1- Punt de partida: l'objecte del coneixement seran les nostres idees sobre la realitat i no la realitat mateixa. Això significa que el pensament es tanca sobre si mateix, es replega en la seva subjectivitat de tal manera que l'ésser humà només coneix directament el seu propi pensament i per això es posa en dubte l'existència de les coses i es fa palesa la necessitat de demostrar-la.	1.- El punt de partida és el mateix que el del racionalisme: el pensament no s'ocupa directament de la realitat sinó de les idees . Cal analitzar les idees i buscar el seu origen. Podem demostrar que les nostres idees són veritables si provenen de l'experiència. En canvi només podrem parlar de la nostra experiència de les coses, no de les coses en sí mateixes.
2.- Es confia en el coneixement que dóna la raó i es desconfia del coneixement que prové dels sentits (experiència). La raó no se subordina a res exterior ni diferent d'ella: ni a la tradició, ni a l'autoritat, ni a la fe religiosa; tampoc no es basa en l'experiència ja que, aquesta, només ens mostra coneixements imperfectes sobre la realitat. Com havien vist els grecs, la raó es la font, al menys, del vertader coneixement, d'aquell que ens fa entendre realment les coses, la seva essència.	2.- Es confia en el coneixement que prové de l' experiència , de la percepció. Per això, conèixer implica tenir idees, i per assegurar un coneixement cert cal investigar l'origen d'aquestes idees. L'origen de les idees és l'experiència (els sentits) i aquesta és l'únic criteri de veritat. De l'anàlisi dels conceptes no podem deduir res sobre la realitat, com pretenien els racionalistes. Les essències de les coses o la substància no són més que construccions falses de la raó.
3.- El coneixement és deductiu , és a dir, es construeix a partir d'un conjunt de principis evidents que no provenen de l'experiència i dels quals se'n dedueixen afirmacions no tant evidents però certes des del punt de vista de la lògica de la deducció. Això pressuposa que existeixen idees innates, és a dir, coneixements que no es deriven de l'experiència, sinó que en són independents. Així, el coneixement es dóna mitjançant l'anàlisi d'aquestes idees, tot partint del model matemàtic que tants bons fruits ha donat en el camp científic. No es nega, però, radicalment l'experiència, sinó que se li dóna només un paper pragmàtic: confirmar el que ha descobert la raó.	3.- El coneixement és inductiu , és a dir, es construeix a partir de l'experiència que ens parla sempre de casos particulars i no universals. A partir de l'experiència generalitzem i construïm teories que són només probables. No existeixen les idees innates. Tota idea és un contingut mental adquirit a través de la percepció i, per tant, la ment és com un receptacle buit de contingut que s'ha d'anar omplint (com un full en blanc). La raó només ens ajuda a ordenar les dades de l'experiència, però no és el criteri per saber si un coneixement és cert. Si analitzem les idees i en trobem alguna que no tingui el seu fonament en l'experiència, l'hem de descartar perquè és una falsa invenció de la raó.
4.- La realitat té un caràcter racional : si el món es deixa interpretar mitjançant els esquemes de la raó és perquè la realitat es pot reduir a aquests esquemes.	4. La realitat no es pot reduir a esquemes racionals. Si d'ella només sabem allò que podem percebre , qualsevol construcció racional de la nostra ment ja no és la realitat.
5.- La investigació filosòfica per ser rigorosa necessita d'un bon mètode , que cal definir i acotar. Seguint les regles de la raó aconseguim arribar al coneixement universal (vàlid sempre i a tot arreu) i necessari (infalible).	5.-La investigació filosòfica pot intentar ser rigorosa però ha de conèixer els seus límits. El coneixement no és definitiu, es redueix a probabilitat. El coneixement no és universal ni necessari, perquè només podem percebre éssers concrets i singulars. Els conceptes universals i les teories no són més que actes mentals que no reflecteixen la realitat.

Abstract (Extracte del “Tractat de la naturalesa humana)

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

2. “El nostre autor pensa «que cap descobriment podria haver-se fet amb més facilitat per decidir totes les controvèrsies relatives a les idees que el següent: les impressions són sempre les que les precedeixen i tota idea amb que es basteix la imaginació fa primer la seva aparició en una impressió precedent. Aquestes darreres percepcions són tan clares i evidents que no admeten controvèrsia, si bé moltes de les nostres idees són tan fosques que és quasi impossible - fins i tot per a la ment que les forma- de dir-ne exactament la naturalesa i la composició». D’acord amb això, quan una idea és ambigua, el nostre autor apel·la sempre a la impressió, que ha de tornar-la clara i precisa. I quan sospita que un terme filosòfic no té cap idea annexa (cosa molt freqüent), pregunta sempre: *de quina impressió deriva aquesta idea?* I en cas de no poder-s’hi aduir cap impressió, conclou que el terme és del tot irrellevant. Així és com examina les idees de *substància i essència*, i fora desitjable que aquest mètode rigorós fos més practicat en tots els debats filosòfics.”

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

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

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

6. "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-ne inferir l'efecte. Tal inferència, si fos possible, equivaldria a una demostració, en fonamentar-se simplement en la comparació d'idees. Però cap inferència de la causa a l'efecte pot valer com a demostració, i de tot això en tenim aquesta prova evident la ment pot concebre sempre que qualsevol efecte es deriva de qualsevol causa, i que a qualsevol esdeveniment en pot seguir un altre qualsevol: tot allò que *concebem* és possible, almenys en un sentit metafísic; però on sigui que tingui lloc una demostració, el contrari és impossible i implica una contradicció. No hi ha, doncs, cap demostració per a la conjunció causa i efecte. Aquest és un principi admès generalment per tots els filòsofs."

7. "Així, doncs, hauria estat necessari que Adam (en el cas de no haver estat inspirat) hagués tingut *experiència* de l'efecte que es deriva de l'impuls d'una d'aquestes boles. Hauria d'haver vist, en diversos moments, que tan bon punt una de les boles topava amb l'altra, sempre es movia la segona. Si ho hagués vist prou vegades, sempre que veiés moure's una bola cap a l'altra hauria conclòs, indefectiblement, que la segona també es mouria. El seu enteniment s'anticiparia a la seva visió, i arribaria a una conclusió d'acord amb la seva experiència passada. D'això es desprèn que tots els raonaments referents a la causa i l'efecte es basen en l'experiència, i que tots els raonaments que es dedueixen de l'experiència es basen en el supòsit que el curs de la naturalesa continuarà sent uniformement el mateix. Concloem que causes semblants, en circumstàncies semblants, produeixen sempre efectes semblants. Ara val la pena de detenir-se a considerar que és allò que ens determina a treure una conseqüència tan important."

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

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

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

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

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

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

13. "Després d'haver consignat 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. En la consideració del moviment que una bola comunica a l'altra, no podríem trobar-hi res més que la contigüitat, la prioritat en la causa i la conjunció constant. Però a més d'aquestes circumstàncies, se suposa comunament que hi ha una connexió necessària entre la causa i l'efecte, i que la causa posseeix alguna cosa que anomenem *poder, força o energia*. La qüestió és: quina és la idea annexa a aquests termes?"

14. "Si totes les nostres idees o pensaments es deriven de les nostres impressions, aquest poder s'ha de manifestar o bé als nostres sentits o bé al nostre sentiment intern. Però tan poc poder es manifesta als nostres sentits en les operacions de la matèria, que els cartesians no han tingut cap escrúpol a afirmar que la matèria és totalment desproveïda d'energia, i que totes les seves operacions són exercides merament per l'energia de l'Ésser suprem. Però fins i tot si és així, sorgeix de bell nou la qüestió: quina idea tenim d'energia i de potència, fins i tot en l'Ésser suprem? Totes les nostres idees sobre una deïtat - d'acord amb aquells que neguen les idees innates - no són més que una composició de les idees que adquirim en reflexionar

sobre les operacions de les nostres pròpies ments. Ara bé, les nostres ments no ens ofereixen pas més noció d'energia que la matèria. Si considerem la nostra voluntat o volició a priori i fem abstracció de l'experiència, mai no serem capaços d'inferir-ne cap efecte. I si recorrem a l'ajuda de l'experiència, aquesta només ens mostrarà objectes contigus, successius i en conjunció constant. En resum: o bé no tenim en absolut cap idea de força i d'energia - i aquests mots són irrellevants -, o bé no poden significar res més que aquesta determinació del pensament adquirida per hàbit en passar de la causa al seu efecte usual. Però qui vulgui entendre a fons aquesta qüestió haurà de consultar l'autor. Em dono per satisfet si les persones instruïdes s'adonen que hi ha una certa dificultat en aquesta qüestió, i que qualsevol que la resolgui hi haurà de dir alguna cosa molt nova i extraordinària; tan nova com la mateixa dificultat."

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

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

17. "Aquests principis d'associació es redueixen a tres: *semblança*; un quadre ens fa pensar naturalment en l'home que hi és pintat. *Contigüitat*; quan es menciona Sant Denis, ens ve, naturalment, la idea de París. *Causalitat*; quan pensem en un fill acostumem a dirigir la nostra atenció cap al pare. Serà fàcil de concebre quines conseqüències tan importants per a la ciència de la naturalesa humana se'n segueixen si considerem que - pel que fa a la ment - són els únics vincles que reuneixen les parts de l'univers, les unes amb les altres, o ens posen en connexió amb qualsevol persona o objecte exterior a nosaltres. Perquè, com és només per mitjà del pensament que una cosa pot operar sobre les nostres passions, i com sigui que aquests principis són els únics lligams dels nostres pensaments, són realment *per a nosaltres* el ciment de, l'univers; i totes les operacions de la nostra ment necessiten dependre'n en gran mesura."

Investigació sobre els principis de la moral, (Apèndix I)

18. “Suposat que un fonament principal de l’alabança moral està en lla utilitat de qualsevol qualitat o acció, és evident que la raó ha de tenir una participació notable en totes les decisions d’aquesta classe; ja que res, sinó aquesta facultat, pot instruir-nos sobre la tendència de les qualitats i accions i assenyalar les seves conseqüències beneficioses per a la societat i per al seu possessor. En molts casos és un afer subjecte a gran controvèrsia: poden sorgir dubtes, donar-se interessos oposats i ha de donar-se preferència a un extrem, per subtils consideracions i per un petit predomini de la utilitat. Això és de notar, particularment, respecte a la justícia, com és natural suposar per aquesta espècie d’utilitat que acompanya a aquesta virtut. Si cadascun dels casos de justícia fora útil, com els de la benevolència, a la societat, la situació seria més simple, i rares vegades estaria subjecta a controvèrsia. Però com els casos individuals de la justícia són perniciosos amb freqüència en la seva primera i immediata tendència, i com els avantatges per a la societat resulten només de l’observació de la regla general i de la concurrència i combinació de diverses persones en la mateixa conducta equitativa, el cas aquí es torna més intricat i complex. Les diverses circumstàncies de la societat, les diverses conseqüències de qualsevol pràctica, els diversos interessos que poden proposar-se: tot això, en moltes ocasions, és dubtós i subjecte a gran discussió i enquesta. L’objecte de les lleis municipals és determinar totes les qüestions respecte a la justícia: els debats dels ciutadans; les reflexions dels polítics; els precedents de la història i arxius públics; tots ells s’adrecen al mateix propòsit. I sovint són necessaris una raó o judici molt precisos per pronunciar la determinació vertadera entre tan intricats dubtes, nascudes d’utilitats fosques o oposades.”

19. “Però, encara que la raó plenament assistida i millorada sigui bastant per instruir-nos sobre les tendències útils o perniciosos de les qualitats i accions, no és, per si sola, suficient per produir cap censura o aprovació moral. La utilitat és només una tendència cap a cert fi; i, si el fi ens fos totalment indiferent, sentiríem la mateixa indiferència pels mitjans. Fa falta que es desplegui un sentiment per donar preferència a les tendències útils sobre les perniciosos. Aquest sentiment no pot ser sinó un sentiment per la felicitat del gènere humà, i un ressentiment per la seva misèria, ja que aquests són els diferents fins que la virtut i el vici tendeixen a promoure. Per tant, la raó ens instrueix sobre les diverses tendències de les accions, i la humanitat distingeix a favor de què són útils i beneficiosos.”

20. “Quan s’afirma que dos més tres són igual a la meitat de deu, comprenc perfectament aquesta relació d’igualtat. Concebo que si deu és dividit en dues parts, una de les quals té tantes unitats com l’altra i si una d’aquestes parts és comparada a dos més tres, contindrà tantes unitats com el nombre compost. Però, quan es compara això amb les relacions morals confesso que no puc entendre-ho de cap manera. Una acció moral, un crim, tal com la ingritud, és un objecte complicat. Consisteix la moralitat en la relació de les seves parts entre si? Com? De quina manera? Especifiqueu la relació, sigueu més concrets i explícits en les vostres proposicions, i fàcilment veureu la seva falsedat.”

21. “La hipòtesi que defensem és senzilla. Manté que la moralitat és determinada pel sentiment. Defineix que la virtut és qualsevol acció mental o qualitat que doni a l’espectador un sentiment plaent d’aprovació; i vici, el contrari. Passem llavors a examinar un cas concret, a saber, quines accions exerceixen aquesta influència. Considerem totes les circumstàncies en les quals coincideixen aquestes accions i, d’aquí, ens encaminem a extreure algunes observacions generals respecte a aquests sentiments. Si a això ho anomenem metafísica i trobeu en això quelcom abstrús, no tindreu una altra cosa que fer, sinó reconèixer que el vostre tipus de ment no és apropiat per a les ciències morals.”

22. "Sempre que un home delibera sobre la seva pròpia conducta (per exemple, si en una emergència concreta ajudarà al propi germà o a un benefactor), ell ha de considerar aquestes relacions separades, amb totes les circumstàncies i situacions de les persones, per determinar el deure i l'obligació superiors; i, per determinar la proporció de les línies de qualsevol triangle, és necessari examinar la natura d'aquesta figura i les relacions que les seves diverses parts guarden entre si. Però, malgrat aquesta aparent semblança dels dos casos, hi ha en els fons una gran diferència entre ells. Un raonador especulatiu considera, respecte als triangles i cercles, les relacions donades i conegudes entre les parts d'aquestes figures i d'aquí infereix alguna relació desconeguda que depèn de les primeres. Però en les deliberacions morals hem d'estar familiaritzats per endavant amb tots els objectes i totes les seves relacions mútues; i, de la comparació del tot, determinem la nostra elecció o aprovació. No hi ha cap fet nou de què cerciorar-se, ni cap nova relació que descobrir. Es dona per suposat que totes les circumstàncies del cas estan davant nosaltres abans que podem determinar una sentència de censura o d'aprovació. Si una circumstància material fora encara desconeguda o dubtosa hem d'exercir primer la nostra investigació o les nostres facultats intel·lectuals per assegurar-nos d'ella; i hem de suspendre durant cert temps tota decisió o sentiment moral. Mentre ignorem si un home va ser l'agressor o no, com podem determinar si la persona que el va matar és criminal o innocent? Però, després de ser conegudes totes les circumstàncies, totes les relacions, l'enteniment no té ja lloc per operar, ni objecte sobre el qual emprar-se. L'aprovació o la censura que se segueix no pot ser obra del judici, sinó del cor; i no és una proposició especulativa, sinó un sentir actiu o sentiment. En les disquisicions de l'enteniment, a partir de circumstàncies i relacions conegudes, n'inferim altres de noves i desconegudes. En les decisions morals, totes les circumstàncies i relacions han de ser conegudes prèviament; i la ment, per la comparació del tot, sent una nova impressió d'afecte o de disgust, d'estima o de menyspreu, d'aprovació o de censura."

23. "D'aquí la gran diferència entre un error de fet i un altre de dret; i d'aquí la raó per la qual un és criminal, normalment, i no l'altre. Quan Èdip va matar a Laio, ignorava la relació i, per les circumstàncies, de mode innocent i involuntari, es va formar una opinió errònia de l'acció que va realitzar. Però quan Neró va matar Agripina, totes les relacions entre ell i la persona, i totes les circumstàncies del fet, li eren conegudes prèviament; però el motiu de la venjança, por o interès, van prevaler en el seu salvatge cor sobre els sentiments del deure i de la humanitat. I quan abominem d'ell, no és perquè haguem vist relacions que ell ignorava, sinó que, per la rectitud de la nostra disposició, experimentem sentiments per als que ell estava endurit per l'adulació i una llarga perseverança en els més enormes crims. En aquests sentiments, per tant, i no en el descobriment de relacions de qualsevol tipus, consisteixen totes les determinacions morals. Abans de pretendre formar una decisió d'aquesta classe, tot ha de ser conegut i esbrinat respecte a l'objecte o a l'acció. Per la nostra part no queda sinó experimentar un sentiment de censura o aprovació, a partir del qual decidim si l'acció és criminal o virtuosa."

24. "Aquesta doctrina es farà més evident encara si comparem la bellesa moral amb la natural, amb la que guarda semblança en molts aspectes. La bellesa natural depèn de la proporció, relació i posició de les parts; però seria absurd inferir d'aquí que la percepció de la bellesa, com la de la veritat en els problemes geomètrics, consisteix totalment en la percepció de relacions, i és realitzada del tot per l'enteniment o les facultats intel·lectuals. En totes les ciències la nostra ment investiga, a partir de les relacions conegudes, les desconegudes. Però en totes les decisions del gust o de la bellesa externa totes les relacions són, per endavant, òbvies per als ulls; i d'aquí passem a experimentar un sentiment de complaença o de disgust, segons la natura de l'objecte i la disposició dels nostres òrgans."

25. "Euclides ha explicat completament totes les qualitats del cercle; però en cap proposició ha dit una paraula sobre la seva bellesa. La raó és evident. La bellesa no és una qualitat del cercle. No està en cap part de la línia els punts del qual equidisten d'un centre comú. És només l'efecte que aquesta figura produeix sobre la ment, la peculiar estructura de la qual la

fa susceptible de tals sentiments. En va es buscaria al cercle, pels sentits o pel raonament matemàtic, en totes les propietats d'aquesta figura. Escolteu a Pal·ladi i a Perrault, quan expliquen totes les parts i proporcions d'una columna. Parlen de la cornisa i del fris, del basament i de l'entablament, del fust i de l'arquitrau; donen la posició i descripció de cadascun d'aquests membres. Però si els preguntéssiu per la posició i descripció de la seva bellesa, respondrien al punt que la bellesa no està en cap de les parts o membres d'una columna, sinó que resulta del conjunt, quan aquesta complicada figura es presenta a una ment intel·ligent, capaç de tenir tals refinades sensacions. Fins que apareix un d'aquests espectadors res hi ha, sinó una figura de dimensions i proporcions determinades: la seva elegància i bellesa sorgeixen només dels sentiments. Escolteu també Ciceró, quan pinta els crims d'un Verres o d'un Catilina. Cal reconèixer que la malaptesa moral resulta, de la mateixa manera, de la contemplació del tot quan és presentat a un ésser els òrgans del qual tenen una determinada estructura i formació. L'orador pot pintar ira, insolència, barbàrie, d'una banda; mansuetud, patiment, tristesa, innocència, per l'altra. Però, si no sentiu ni indignació ni compassió en vosaltres per aquestes complicades circumstàncies, en va li preguntaríeu en què consisteix el crim o la vilania contra la qual tan vehement clama."

26."Els objectes inanimats poden guardar entre si les mateixes relacions que observem en els agents morals; encara que aquells no puguin ser mai objecte d'amor o d'odi, ni susceptibles, per tant, de mèrit o iniquitat. Un arbre jove que sobrepassa i destrueix al seu pare guarda en tot les mateixes relacions que Neró quan va assassinar Agripina; i si la moralitat consistís merament en relacions, sens dubte seria igualment criminal."

27."Sembla evident que els fins últims de les accions humanes no poden ser explicats, en cap cas, per la raó, sinó que es recomanen del tot als sentiments i afeccions del gènere humà, sense dependència de les facultats intel·lectuals. Pregunti's a un home per què fa exercici; contestarà que perquè desitja conservar la salut. Si se li pregunta llavors per què desitja la salut, respondrà al punt, perquè la malaltia és penosa. I si es prossegueix l'enquesta i es desitja saber la raó per la qual odia el dolor, no en podrà donar cap. És aquest un fi últim, que no va referit a cap altre objecte. Potser a la segona pregunta, per què desitja la salut, pugui contestar també que és necessària per a l'exercici de la seva vocació. Si se li pregunta que per què desitja això, contestarà, sense més, que perquè desitja diners. Si se li pregunta per què?, contestarà que és un instrument de plaer. I és absurd preguntar-li la raó d'això. És impossible que hi hagi un procés *in infinitum*; i que una cosa pugui ser sempre la raó per la qual una altra és desitjada. Quelcom ha de ser desitjable per si, i pel seu acord i conveniència immediata amb el sentiment i l'afecte humans."

28. "Així, les fronteres i oficis de la raó i del gust poden fixar-se amb facilitat. La primera procura el coneixement de la veritat i de la falsedat; aquest dóna el sentiment de bellesa i deformitat, de vici i de virtut. La una descobreix els objectes tal com estan realment en la natura, sense addició ni disminució. L'altre té una facultat productora; i embellint i tenyint tots els objectes naturals amb els colors que pren del sentiment intern, origina, d'alguna manera, una nova creació. La raó, freda i independent, no és motiu d'acció i dirigeix només l'impuls rebut de la gana o inclinació, mostrant-nos els mitjans d'aconseguir felicitat i evitar la misèria. El gust, en quant que dóna plaer o dolor i, per tant, constitueix la felicitat o la misèria, es converteix en motiu d'acció i és el primer ressort o impuls per al desig i volició. De circumstàncies o relacions, conegudes o suposades, la primera ens porta al descobriment d'allò ocult i desconegut. Després que totes les circumstàncies i relacions estan davant nosaltres, l'últim ens fa experimentar, pel conjunt, un nou sentiment de censura o aprovació. El cànon d'aquella, fundat en la natura de les coses, és etern i inflexible, fins i tot per la voluntat del Ser Suprem; el d'aquest, nascut de l'estructura i constitució interna dels animals, es deriva últimament d'aquesta Suprema Voluntat que va atorgar a cada ser la seva natura peculiar i va disposar les diverses classes i ordres d'existència."