

ACTUALITAT DE HUME

Miquel COSTA*

Si haguéssim de situar David Hume (1711-1776) com a filòsof, diríem que la seva posició és clarament reduccionista en tots els camps de la filosofia, però sense que aquesta opció arribi, segons ell, a l'extrem de trencar el fil que uneix el pensament filosòfic amb sentit comú. El seu punt de partida, -el principi segons el qual només podem comptar amb les percepcions-, el condueix inexorablement a unes conseqüències sobre el coneixement, sobre la realitat externa o sobre la moral, summament escèptiques o, si més no, reduccionistes, en contrast amb les tendències filosòfiques que ell observa al seu entorn, dominat pel dogmatisme. La seva obra filosòfica va consistir en una sana poda de tòpics i prejudicis filosòfics sense que a parer seu això afectés els fonaments de res important en els camps de la ciència, el coneixement ordinari, la moral o l'ordre social. Això sí, a partir de les tesis empiristes calia entendre totes aquestes realitats d'una manera totalment diferent.

De l'efecte poda' que porta a terme l'empirisme humeà, en són bon exemple dues tesis seves paradigmàtiques, que han resultat extraordinàriament estimulants en el debat filosòfic. La primera es refereix a la naturalesa de la nostra ment, que per ell consisteix en un simple "manat de percepcions que se succeeixen". La segona denuncia la transició del 'ser' al 'deure' (el pas 'is/ought'), un pas usual entre els qui sostenen una visió objectivista o cognitivista de la moral. Partint de les dues tesis, presentaré dos casos de com un pensador contemporani, John Searle, les ha reprès i aprofundit, i de les conclusions crítiques que n'ha tret. De totes dues tesis, ben bé pot dir-se que aborden punts sensibles de la nostra concepció del món, i és per això que continuen tenint plena vigència en l'actualitat.

La ment com un manat de percepcions

Vegem primer el text on Hume exposa la seva teoria de la ment: el seu famós fragment del teatre, que cito íntegrament (la negreta és meva):

* Professor de filosofia i traductor al català de diverses obres de Hume i Mill.

"Per part meva, quan entro en el més íntim d'això que anomeno 'jo mateix', sempre ensopago amb una o altra percepció particular de calor o fred, llum o ombra, amor o odi, dolor o plaer. Mai em capto a mi mateix en cap moment sense una percepció, i no puc observar mai cap cosa llevat de la percepció. Quan se suprimeixen les meves percepcions durant una estona, com en el son profund, deixo de ser conscient de mi mateix, i veritablement **es pot dir que no existeixo**. I si totes les meves percepcions fossin suprimides per la mort, i no pogués pensar, ni sentir, ni veure, ni estimar, ni odiar a causa de la dissolució del cos, quedaria completament anihilat, i no puc concebre què més es necessita per convertir-me en **un perfecte no-res**. Si algú, en base a una reflexió seriosa i sense prejudicis pensa que té una noció diferent de si mateix, he de confessar que jo no podria raonar més amb ell. Tot el que li puc concedir és que potser té tanta raó com jo, i que en aquesta qüestió diferim essencialment. Potser sí, que ell percep una cosa simple i contínua, que anomena 'jo mateix'; ara: jo estic segur **que no hi ha un principi així en mi**."

"Però a part d'alguns metafísics com aquests, jo m'atreveixo a afirmar que la resta dels humans **no són res més que un manat o col·lecció de percepcions** diferents que se succeeixen les unes a les altres amb una velocitat inconcebible, que flueixen i estan en moviment constant. No podem girar els ulls sense que les percepcions variïn. El pensament és encara més variable que la vista; i tots els altres sentits i facultats participen d'aquest canvi; i no hi ha cap poder simple en l'ànima que es pugui mantenir inalterablement idèntic ni un sol instant. **La ment és una espècie de teatre on diverses percepcions surten a escena; passen, tornen a passar, se'n van i es mesclen en una varietat infinita de postures i situacions**. Pròpiament no hi ha ni simplicitat en un moment ni identitat en moments diferents, tot i que naturalment tendim a imaginar aquesta simplicitat i identitat. La comparació del teatre no ens ha de despistar, però. Són només les percepcions successives, el que constitueix la ment, i del lloc on es representen aquestes escenes o dels materials de què es componen, no en tenim ni la més remota idea."

La conclusió a què arriba Hume és del tot conseqüent amb el seu punt de partida que tot el que tenim a l'abast són només percepcions. Més encara, partint d'aquí seria inadmissible cap altra conclusió: si tot el que tinc a mà és una percepció, no puc assegurar l'existència de res que no ho sigui, incloent-hi els objectes materials, la divinitat transcendent, i fins i tot el jo entès com una cosa o substància del pensament. Tanmateix, aquí em vull centrar només en la posició de Hume sobre la ment, que és

una de les més extremades, si no extravagants, que hi ha en la història del pensament. A primer cop d'ull, el jo existeix només si hi ha percepcions (i sobre la base física d'un cos); sense elles no existeix. Es pot discutir si aquesta tesi no s'autorefuta: d'una banda perquè, si el jo no és res més que percepcions, no s'hauria d'afirmar la seva existència ni tan sols quan hi ha percepcions, ja que si aquestes són tot el que hi ha, i no hi pot haver res de més a més, que sigui diferent d'elles. I per altra banda perquè, si hi hagués cap altra cosa, diguem-ne el perceptor de les percepcions, també podem pensar que existeix no sols mentre hi ha percepcions sinó quan no n'hi ha (com en el son profund). Sigui com vulgui, ara només proposo fer veure com aquest problema es manté viu en la filosofia actual, i com les idees de Hume continuen inspirant el bo i millor del pensament filosòfic, precisament per la seva manera "seriosa i sense prejudicis" d'abordar les coses.

Haviem dit que la posició de Hume sobre la ment és reduccionista (ment = percepcions). De reduccionismes sobre la ment n'hi ha de diverses orientacions, i no cal dir que la branca més estesa és alguna de les moltes versions del materialisme (la solució 'monista' al problema). Per Hume, com que la realitat material és ella mateixa un problema semblant al de la ment (en conjunt, el problema de la substància), aquesta solució tampoc no té molt de sentit, tot i que admeti la matèria o el cos com a condició necessària. Però potser per això mateix l'eliminació de la ment per part seva és més radical i tot que la de molts materialistes. En tot cas, en les files oposades, és a dir, en l'antireduccionisme (no m'atreveixo a dir-ne dualisme, que ningú o gairebé ningú sosté avui), destaca la figura de John Searle, que, amb molts altres, argumenten en contra de la tesi de Hume (en el seu cas, ho fa partint de la filosofia del llenguatge).

En la seva obra *Rationality in action*,ⁱⁱ Searle aborda el problema de la ment, precisament per argumentar contra la tesi de Humeⁱⁱⁱ. Searle comença exposant la tradició metafísica que defineix el jo com a portador de la nostra identitat personal al llarg del temps, com una ànima diferent del cos i que el sobreviu, com allò que constitueix la nostra personalitat i ens diferencia dels altres, i com el suport dels pensaments i sentiments que tenim (i que existeix a part d'ells). L'escepticisme de Hume pretén negar aquestes afirmacions, tot reduint la ment a la sèrie de pensaments que hi tenen lloc (el famós teatre sense parets).

La posició extremada de Hume respecte de la ment es podria revisar, segons Searle, integrant per una banda el conjunt de percepcions en un camp conscient

unificat, d'acord amb l'objecció de Kant, ja que totes les percepcions formen part d'un mateix espai mental al qual es refereixen (si no, deu percepcions diferents en deu ments diferents no es podrien diferenciar de les deu mateixes percepcions en una sola ment), i d'altra banda incorporant a aquest camp mental unificat un cos (o cervell) que li serveixi de suport, és a dir, que doni als fenòmens mentals la dimensió física sense la qual no existirien. (De fet, aquest factor ja es dona implícitament en Hume.) Finalment es podria, a més a més, incloure en aquesta ment-cervell el record d'experiències passades i fins i tot el sentiment especial de ser nosaltres mateixos. Però cap d'aquestes aportacions no implica res pel que fa a la identitat o permanència del jo: ni la idea del camp conscient unificat no afegeix un 'jo' al conjunt de percepcions, ni el cos en què es realitza l'activitat mental dóna substancialitat a la ment (més aviat al contrari), ni aquells sentiments, per més especials que siguin, deixen de ser percepcions igual que les altres. Aquesta reformulació constitueix el que Searle anomena la concepció neo-humana, si bé igualment reduccionista, de la ment.

Ara bé: per ell^{iv} aquesta concepció fracassa quan volem retre compte de la conducta humana, ja que, justament pel fet de prescindir de la noció de jo, no se'n pot oferir una explicació plausible. Per poder donar raó d'una acció humana qualsevol, per exemple, aixecar la mà en una reunió per votar a favor d'una proposta, la versió neo-humana del fet exigiria, com per a qualsevol altre fenomen físic, primer de tot aduir una causa de l'acció que eviti l'absurd de suposar que la mà s'aixeca per atzar; en particular, una doble causa psicològica en el desig que la proposta surti aprovada i la creença que aixecant la mà s'hi vota a favor. Per a aquesta teoria de l'acció, que Searle anomena "clàssica" (on vagament hi inclou Aristòtil, Hume, Kant i Davidson), l'acció humana racional consisteix simplement a "coordinar creences i desigs de manera que causin accions": donats uns desigs (independents de la raó) i unes creences sobre la manera de realitzar-los, la raó es limita a presentar la millor manera de coordinar-los sense 'produir-los' causalment: l'acció és l'efecte causal dels desigs i les creences de la mateixa manera que "la destrucció de l'autopista és l'efecte del terratrèmol".

Els trets distintius d'aquesta explicació són d'una banda que defineix l'acció seguint un model de relació causa-efecte, cosa que evita tota discontinuïtat en l'ordre dels fets (el que es tracta d'evitar, sembla), i que en conseqüència redueix la conducta humana a la conducta animal (o fins i tot qualsevol altre esdeveniment físic, per a d'altres derivacions del reduccionisme).

Ara: és bastant evident que el desig i la creença no basten a proveir una explicació causal del fet. Com a molt, en són antecedents psicològics, però no pas les causes, Si de debò es vol donar una explicació com cal de la conducta racional humana, s'ha d'apel·lar a una causa eficient^v, però sense equiparar la racionalitat humana a la conducta del mico atret pel plàtan, o a l'esfondrament del pont causat pel terratrèmol. Accions d'aquesta mena, per Searle, "són de fet casos extravagants i típicament irracionals", com per exemple un comportament sota la síndrome d'abstinència, o sota l'acció d'una força irresistible. Una acció humana racional com la de votar pressuposa de forma "absolutament indispensable" que la conducta a seguir no estigui predeterminada pels antecedents psicològics; si no, seria del tot absurd raonar sobre el millor curs de l'acció. Searle interpreta això com l'existència d'un buit (*gap*) entre els antecedents de l'acció i la seva execució: "Aquest buit té un nom tradicional. S'anomena «la llibertat de la voluntat». Per poder iniciar un procés de decisió racional hem de pressuposar una voluntat lliure."

Per tant, si hi ha d'haver una causa de l'acció mateixa només puc dir que la causa sóc jo mateix (pròpiament, és la meva intenció-en-l'acció [p.83]), i no pas el desig de votar i la creença que, aixecant la mà, manifesto el sentit del meu vot. Entre aquests fets mentals i l'acció no hi ha cap relació de causa a efecte (ni tampoc entre ells i la intenció immediata que produeix el moviment). En l'acció de votar, el braç no es mouria *sense que jo l'aixequés*. L'experiència distingeix clarament entre un moviment produït per un estímul (físic o mental) prou fort, com ara una contracció produïda per una descàrrega elèctrica o un cop propinat sota un estat "por insuperable", on el subjecte és simple *espectador* del que fa el seu braç; i d'altra banda, un moviment executat voluntàriament, on el subjecte és *l'agent*. Si vaig a un restaurant, no puc dir al cambrer "Mira, sóc un determinista, *che sarà, sarà*. M'esperaré a veure què ordeno! Esperaré vejam què causen els meus desigs i creences."

La pregunta determinant no és: per què *ha passat* això?, sinó per què ho *has fet*? I el manat de percepcions de Hume no és un agent, no pot explicar l'acció. Per retre compte satisfactòriament de l'acció humana, hem d'apel·lar primer a un buit entre els antecedents i el moviment voluntari (diguem-li llibertat en el sentit de no-determinació, si volem), i en segon lloc ens cal una concepció del jo com a subjecte *agent*. Un jo neo-humeà, entès només com una sèrie de percepcions, ni que sigui dins d'un camp conscient unificat adherit a un cos, és insuficient per explicar-la. El jo de Searle és tot això, i a més a més aquesta facultat de *l'agència* (*agency*) i evidentment

de la *cognició* o racionalitat, que el fa sensible a les diferents opcions que se li presenten i que aporten raons per actuar, però sense determinar-lo.

Per acabar, una explicació així resulta que no és causal en el sentit esmentat més amunt (del terratrèmol, per exemple). Ara bé, tampoc no implica, segons Searle, que sigui una acció gratuïta, fruit de l'atzar, ni tampoc no respon a l'esquema determinista d'estímul/resposta. Per tant, efectivament és una acció sense *causa* externa, si bé això no vol dir que sigui una acció sense *explicació*. Els motius o raons per actuar aporten tot el que cal per respondre suficientment la pregunta "per què has votat?", quan s'exposen els desigs i les creences adequades. El fet que a l'acte li manqui una causa no vol dir que li manqui una explicació: "el buit causal no implica un buit explicatiu". Són dos llenguatges diferents, el causal i l'explicatiu: el primer aporta les causes per què necessàriament es produeix un fet, i el segon, les raons per què faig això en comptes d'allò.

La transició is/ought

Igual que abans, citaré primer el fragment on Hume exposa la seva tesi, més coneguda com "la llei de Hume" des que Hare la va batejar així (novament la negreta és meva):

*"En tots els sistemes de moralitat que m'he trobat fins ara, sempre he observat que l'autor procedeix durant un temps en la forma corrent de raonar, i estableix el ser d'un Déu o fa observacions sobre els afers humans; de sobte, però em sorprèn trobar que **en comptes de la còpula usual en les proposicions, 'és', i 'no és', em trobo tot de proposicions que es connecten amb un 'hauria de' (ought^{vi}), o 'no hauria de' (ought not)**. Aquest canvi és imperceptible, però tanmateix és de la major importància. Perquè, com que aquest 'hauria de', o 'no hauria de', sempre expressa alguna nova relació o afirmació, caldria tenir-la en compte i explicar-la; i alhora cal donar una raó per allò que **sembla del tot inconcebible**, ¿com pot aquesta nova relació deduir-se d'altres que són enterament diferents d'ella? Però com que els autors no solen tenir aquesta precaució, m'atreviré a recomanar-la als lectors, i estic persuadit que una mínima atenció a això subvertiria tots els sistemes vulgars de moralitat, i ens permetria veure que **la distinció entre vici i virtut no es basa merament en la relació d'objectes, i que la raó no la percep.**"^{vii}*

Aquesta tesi de Hume, part essencial de la seva moral, es troba en el context d'una crítica a la moral racionalista, per a la qual el judici moral una espècie del judici teòric, i fins i tot analític, i considera que predicats com 'dolent' s'uneixen analíticament amb certs subjectes com 'parricidi': un judici com 'el parricidi és dolent' és equiparable a "dos i dos fan quatre"; o, dit d'una altra manera, la relació entre 'matar' i 'dolent' és d'implicació lògica; en conseqüència la moralitat és una matèria reservada a la raó, única competent per determinar-la. Per Hume, el judici moral es basa més aviat en el sentiment: 'el parricidi és dolent' expressaria més aviat un rebuig o fàstic que sentim davant tal acció; i neix de l'emotivitat humana (el sentiment de compassió o empatia), sense la qual no hi hauria moralitat. (Bé, encara que aquesta sigui la versió més coneguda de la seva filosofia moral, també hi tenen un paper fonamental les convencions humanes, i fins i tot la raó, quan es basa en l'experiència i la inducció.)

S'ha de tenir present, doncs, que per Hume el pas del que 'és' al que 'hauria de ser' (moralment parlant), no és un pas lògic justificat, sinó (per a la raó) un salt en el buit sense cap fonament. La raó té només jurisdicció sobre el judici teòric; no sobre els judicis de valor. La tesi pot completar-se amb un parell més de citacions famoses del *Tractat* que tracten la mateixa qüestió: "La raó és i hauria de ser només l'esclava de les passions, i no pot pretendre mai tenir cap altre ofici que servir-les i obeir-les. (...) No és contrari a la raó preferir la destrucció del món sencer a una esgarrinxada del meu dit. No és contrari a la raó que jo prefereixi la meua ruïna total per evitar-li a un indi o una persona del tot desconeguda per mi, una petitíssima incomoditat."^{viii} Aquestes afirmacions no s'han d'agafar a la tremenda (o sí), sinó que exposen la seva opinió que la raó és freda, es limita a establir relacions purament lògiques entre idees, i que no està capacitada per pronunciar judicis de valor.

Val a dir que la posició de Hume ha estat extraordinàriament influent en la moral, ja que no solament va ser la primera teoria moral completament laica, sinó que també n'han derivat l'utilitarisme de Bentham i Mill, i la moral emotivista, la moral empirista per excel·lència. Però aquí em limitaré a exposar la postura crítica que el mateix filòsof d'abans, Searle, sosté contra de la llei de Hume a *Speech acts*,^{ix} on presenta el següent exemple de violació d'aquesta llei:

1. Jones va pronunciar les paraules "Prometo pagar a Smith \$5."
2. Jones va prometre pagar a Smith cinc dòlars.

3. Jones es va situar ell mateix sota (va assumir) una obligació de pagar a Smith cinc dòlars.
4. Jones està sota una obligació de pagar a Smith cinc dòlars.
5. Jones hauria de pagar (*ought to pay*) a Smith cinc dòlars.

A parer de Searle, cadascun dels passos (1)-(5) se segueix l'un de l'altre de forma lògica: proferir les paraules 'Prometo, etc.' vol dir ni més ni menys que un promet una cosa (assumint circumstàncies evidents com que cal dir-les de debò, i altres); prometre és l'acte pel qual una persona assumeix una obligació (de fer una cosa, per exemple) que s'haurà de complir quan arribi l'hora; i finalment un cop algú s'ha posat sota una obligació, hi queda vinculat. Cada pas en aquest raonament és una relació analítica: no se'n pot negar cap sense caure en contradicció (salvant totes les condicions que vulguem). I la conseqüència (5) se segueix igualment de forma necessària, posades les condicions prèvies: quin sentit té, si no, assumir una obligació? Per tant l'argument de Searle és un clar contraexemple de la llei de Hume. "Així, hem derivat (...) un '*ought*' d'un '*is*' Hi ha un desenvolupament continu que comença per la promesa de pagar, passa per l'obligació de pagar i conclou en "l'ha de pagar". La doctrina de Hume queda per tant refutada per aquest contraexemple. I no solament Hume, sinó també els seguidors seus que neguen tota possibilitat de transició del món dels enunciats descriptius al dels avaluatius, i per als quals els primers són objectius i verificables de manera independent, mentre que els segons són subjectius i inverificables perquè en qüestió de pronunciaments i actituds no hi ha més que conviccions i principis (que no són contrastables) que els puguin donar sentit.

Aquesta altra doctrina 'clàssica' de la impossibilitat de passar del 'ser' al 'deure', es basa en la distància insalvable dels enunciats descriptius als avaluatius, en la creença que del 'ser' només es pot derivar el fet que hi ha alguna altra cosa que 'és' (o no és), però no en pot derivar cap 'hauria de ser' (o no ser), cap 'deure'. Per poder sortir d'aquest circuit tancat de dos móns que no es toquen, Searle apunta a una distinció fonamental. Hi ha d'una banda els fets bruts (*brute facts*), que són els que corresponen al món objectiu i contrastable que dèiem abans, i d'altra banda hi ha els fets institucionals, específicament diferents dels altres, relatius a institucions. Aquestes són un forma de realitat constituïda només per regles, igual com el joc d'escacs consisteix en les seves regles (no pas per una matèria o forces naturals intrínseques). I els fets que s'esdevenen a l'interior d'institucions contenen alhora elements descriptius i avaluatius; contenen obligacions sense deixar de ser fets contrastables: "El que estic

argüint aquí és que, en el cas de certs fets institucionals, les avaluacions que inclouen obligacions, compromisos i responsabilitats ja no queden del tot fora perquè l'afirmació dels fets institucionals inclou aquestes nocions."^x Per aquesta raó la transició del 'ser' al 'deure' (del món descriptiu a l'avaluatiu) és no solament perfectament vàlida, sinó del tot inevitable en la vida social. La doctrina clàssica no en pot retre compte, i aquesta és la raó per la qual nega simplement aquella transició. Això invalida del tot l'oposició absoluta de les descripcions i els judicis de valor.

Com que resulta que aquests fets es donen dins d'institucions, són de naturalesa social, i requereixen la participació d'un col·lectiu que accepti, d'una manera implícita si més no, les regles dels jocs institucionals, com passa amb les promeses i en general amb les obligacions. Pot ser que justament aquest tercer tipus de fet serveixi per retre compte de les obligacions morals en general, que aleshores s'explicarien inevitablement com les convencions d'un col·lectiu, lluny alhora de la teoria 'realista' que l'obligació moral és una essència o qualitat intrínseca que s'imposa objectivament sobre la ment, com de les 'subjectivistes' que la remunten a una qualitat empírica humana com és el sentiment, sigui de plaer o de compassió o empatia amb els altres. El més curiós és que Hume mateix (que pertany a aquest segon grup), derivava la moral a partir del sentiment, i malgrat això, i per a certes parts de la moral, en especial la justícia, va haver d'apel·lar igualment a les convencions per justificar el valor *vinculant* d'actes com prometre, contractar, respectar la propietat, etc.

Conclusió

En el món antic, els mites atribuïen ànimes no solament als humans sinó també a entitats naturals i fins i tot a objectes inanimats. Per això mateix s'atribuïa qualitats morals, poders de fer el bé i el mal, a les coves, els rius, les plantes, els llampecs o la foscor. Els primers físics no van anar molt més lluny quan van postular principis naturals dotats de poders ocults com la vida i intel·ligència, com és el cas amb l'aigua de Tales o el foc d'Heràclit. Això ja va ser un gran pas, i més gran encara amb l'auge del mecanicisme antic. Però els progressos van quedar ofegats sota els sistemes de Plató i sobretot Aristòtil, que va atorgar carta de naturalesa a les qualitats ocultes i les seves causes 'naturals' finalistes.

Per això va ser impressionant que els filòsofs i científics moderns arribessin a concebre els fets naturals sense necessitat de cap qualitat oculta (qualitats

secundàries) o poder intrínsec, i representar-los només amb les nocions fredes de la quantitat i el nombre, les partícules elementals, el moviment i les forces, nocions que podem fonamentar en l'experiència. D'aquests fets interpretats així en podem dir certament fets bruts (com en diu Searle): fets que podem contrastar sense apel·lar a poders intencionals. Ara bé, justament a causa de l'èxit d'aquest enfocament de la ciència moderna, sobretot l'empirisme (i Hume en particular) va voler estendre el mateix model als àmbits del món social i de la moral, àmbits que es pretenia reduir a *naturalesa*, a fets bruts en la terminologia de Searle, amb la sana intenció d'evitar fal·làcies com l'objectivisme moral o la substantivació de la ment humana, però amb la conseqüència d'ignorar la seva especificitat com a fets socials o morals, o com en diu Searle, institucionals. Per aquesta tradició de pensament, els fets bruts absorbeixen els fets institucionals.

D'altra banda, en la filosofia contemporània (posem d'exemple les teories de Marx, Nietzsche o Kuhn) s'ha passat potser a l'extrem oposat de creure que no hi ha tals fets objectius com els que pressuposa la ciència, *ni tan sols en la naturalesa* (no diguem en la moral); és a dir, que no hi ha contrastació possible de fets bruts, sinó que formen part d'una xarxa de conceptes (d'una teoria) que, més que explicar-los, els fa possibles. De manera que els fets no poden mai refutar les teories, ni les diferents teories poden contrastar-se o 'traduir-se' entre elles. La ciència és una convenció teòrica que constitueix la imatge dominant del món en un moment històric. Els llenguatges usats per diferents ideologies, diferents voluntats de poder o diferents paradigmes científics són impossibles de traduir i per tant de ser entesos i refutats. Per aquesta tradició de pensament, els fets institucionals pot dir-se que absorbeixen els bruts.

Aquests, però, per Searle no poden ser privats de la seva 'robustesa' (contrastabilitat) igual com aquells no poden ser-ho del seu factor intencional (ni d'un jo amb capacitat d'actuar en el món) sense desnaturalitzar-los. Les qüestions relatives als fets institucionals, o (si volem dir-ho així) convencionals, han de ser tractades doncs amb un altre model teòric que assumeixi això que Searle anomena els buits (*gaps*) entre dues sèries de fenòmens aparentment separats: buits teòricament insalvables pel model clàssic, com és el cas del jo irreductible produint actes en el món, o el pas del 'ser' al 'deure'. Aquests contraexemples posen ponts per superar els buits proveint així un tram conceptual inexistent en les teories clàssiques. La

singularitat de les doctrines de Searle sobre el jo i els fets institucionals és doncs doble: permet evitar tant el reduccionisme científista com el convencionalisme.

ⁱ *Treatise*, Book I, Part IV, VI “Of personal identity”.

ⁱⁱ JOHN R. SEARLE: *Rationality in action*, Cambridge, MIT, 2001.

ⁱⁱⁱ Id. Cap. 3, “The Gap and the Self”, ap. VI, “Hume’s skeptical account of the self”.

^{iv} Id., Cap. 3, ap. VII, “An argument for the existence of an irreducible, non-humean self”.

^v Cap. 1, “The classical model of rationality and its weaknesses”; II, “The classical model of rationality”, (pp. 12-17)

^{vi} No trobo millor solució per traduir ‘*ought*’ o ‘*should*’, que són requeriments bastant suaus, com diu Mackie (v. n.9), que ‘hauria de’; mentre que els mots anglesos ‘*must*’ o ‘*shall*’, que són requeriments més forts, crec que els hauríem de traduir per ‘cal’, o ‘sha de’ (jo evitaria el ‘deus’, que en català col·loquial té un irremeiable sentit de possibilitat).

^{vii} *Treatise*, Book III, “Of Morals”; Part I, “Of virtue and vice in general”; Sect. I, “Moral distinctions not deriv’d from reason”.

^{viii} Id. Book II; Part III, “Of the will and direct passions”; Sect. III, “Of the influencing motives of the will”

^{ix} JOHN SEARLE, *Speech acts*, Cambridge University Press, 1999; Chap. 8, “Deriving «ought» from «is»”, pp. 176-198.

^x Id. p. 190.