

HUME E KANT A RESPEITO DO INATO¹

Adriana PEREIRA²

RESUMO

Descartes, Locke e Leibniz, o século XVII investiga a gênese do conhecimento, surgindo então a chamada polêmica do inatismo. Outro será o ponto de vista do século seguinte, com o Iluminismo, aqui representado por seus dois maiores expoentes, Hume e Kant. Para o primeiro não há nada de inato no homem e o que antes fora assim julgado é somente a lembrança de uma impressão sensível, única fonte de conhecimento. Já para Kant, que num primeiro momento aborda ainda o binômio “inato” / “adquirido”, não cabe mais a busca da origem última das representações elementares, mas sim o estabelecimento dos limites do conhecimento.

Palavras-chave: inato – natural – impressões – idéias – aquisição

Na perspectiva de uma resposta às muitas questões acerca da origem do conhecimento, várias teorias se foram contrapondo ao longo da história da filosofia moderna. Num primeiro momento tem-se Descartes, defensor do inatismo, que via em sua teoria um terreno seguro para a posse da verdade. Essa teoria, no entanto, não satisfaz a vários pensadores, como Locke e Hume, os quais, concordando entre si, discordavam de Descartes, pois, com eles, é a experiência a provedora dos dados para o conhecimento humano, obtido unicamente através dos sentidos. Se numa primeira etapa a proveniência do conhecimento é o ponto-chave a ser debatido entre os estudiosos, ela não o será a seguir, pois haver ou não um conhecimento inato não mais constituirá o ponto de partida principal. Já não cabendo investigar a gênese do conhecimento, trata-se agora de estabelecer os meios pelos quais, de um modo ou de outro, ele se mostre ao homem, com suas operações e limites. No presente artigo, pois, trataremos de como tal questão é abordada por Kant e Hume, ou seja, do porquê de ela não deter um posto central na obra de ambos os pensadores.

¹ Pesquisa desenvolvida através de projeto de iniciação científica financiado com bolsa PIBIC/CNPq.

² Graduanda do Curso de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP, CEP 17525-900, Marília, São Paulo – Brasil. Orientador: Dr. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques.

Na perspectiva de explicar a origem das idéias, Hume divide as percepções da mente humana em dois gêneros, impressões e idéias. O que os diferencia são os graus de força e vivacidade com que atingem a mente.

As que entram com mais força e violência são as impressões, ou seja, as sensações, as paixões e emoções em sua primeira aparição à alma. Já as idéias são as imagens mais fracas dessas impressões no pensamento e no raciocínio.

Hume faz então outra divisão em nossas percepções (idéias e impressões), subdividindo-as em simples e complexas. As percepções simples são aquelas que não admitem nenhuma distinção ou separação, ao passo que as complexas, ao contrário, podem ser distintas em partes.

Há grande semelhança entre nossas impressões e idéias em todos os pontos, exceto em seus graus de força e vividez, de forma que as idéias pareçam ser os reflexos das impressões. É através das percepções de simples e complexas que poderemos limitar a conclusão da semelhança entre as impressões e as idéias.

As idéias complexas não necessitam possuir impressões que lhes correspondam inteiramente, ou seja, posso possuir a idéia de um lugar conhecido com muros de ouro e pedras de rubi, utilizando assim duas idéias para formar uma só coisa; e nossas impressões complexas nunca são copiadas de maneira exata: mesmo que tenhamos visto uma cidade, somos incapazes de guardar todas as suas ruas e aspectos, nitidamente.

Não há, portanto, uma regra universalmente verdadeira de que nossas impressões sejam cópias exatas das nossas idéias complexas.

Quanto às percepções simples, Hume afirma que “a regra não comporta exceção, e que toda idéia simples tem uma impressão simples que se assemelha a ela; e toda impressão simples tem uma idéia correspondente” (HUME, 2001, p.27).

Todas as idéias e impressões simples se assemelham umas às outras e as complexas se formam a partir destas, sendo então correspondentes.

Há uma dependência evidente, segundo Hume, das idéias em relação às impressões. Para tentar aplicar a relação de causa e efeito a essas, de forma a descobrir-se qual seja uma e qual outra, ou seja, “para saber de que lado está a dependência”, ele examina a ordem de suas aparições, concluindo, pela experiência constante, “que as impressões simples sempre antecedem suas idéias correspondentes, nunca aparecem na ordem inversa” (HUME, 2001, p. 29).

Hume dá ênfase à experiência para que possamos ter as idéias, pois “seria absurdo tentar produzir as impressões excitando as idéias” (HUME, 2001, p. 28).

Na relação de causa e efeito, para Hume, as impressões são as únicas causas de nossas idéias e não o inverso.

Em seu Tratado, ele critica Locke por ter tomado o termo idéia em um sentido muito lato, designando qualquer de nossas percepções, sensações, paixões e pensamentos. Mas o que seria então a idéia?

Se tomarmos inato por ‘natural’, então, segundo o autor, todas as percepções da mente serão inatas ou naturais. Porém, se admitirmos os termos ‘inato’ e ‘impressões’ tais como definidos por ele, “todas as nossas percepções são inatas e nenhuma de nossas idéias o é” (HUME, 1980, p.142).

Para classificar o bem e o mal morais, Hume se questiona sobre o que seja ‘natural’ no homem. Para não cair em erro por tomar um sentido qualquer dos termos, o autor classifica as possíveis formas de compreensão de ‘natural’. Segundo ele, é absurdo imaginar que os sentimentos morais “se produzam por uma qualidade original e uma constituição primitiva” (HUME, 2001, p.513), pois é impossível que toda essa multiplicidade de preceitos éticos se imprima na mente humana desde a primeira infância.

Mas, seria possível que houvesse uma idéia que não dependesse de uma impressão anterior? Hume, embora negue essa hipótese, menciona, ele mesmo, um fato que poderia invalidar sua teoria – se não fosse único, a própria exceção.

Suponha-se uma pessoa cega, que gozasse anteriormente da visão, e que nunca tivesse visto um determinado tom de azul. Através de uma gradação feita mentalmente, ela poderia ter a idéia desse determinado tom de azul, sem que para isso tivesse tido uma impressão sensorial anterior. Porém, segundo Hume, esse parece ser um caso único, e, portanto, não poderia oferecer risco algum à sua teoria.

Podemos ainda vir a formar idéias secundárias das idéias obtidas através das impressões, criando assim uma idéia da idéia. Ou seja: as idéias simples procedem à mediata ou imediatamente de suas impressões correspondentes.

Esse é o primeiro princípio da natureza humana formulado por Hume. Embora de uma aparência simples, a mesma questão que se coloca nessa obra a respeito da anterioridade de nossas impressões e idéias esteve também presente nas obras de outros pensadores, o que **gerou a polêmica em pauta**, ao se discutir se haveria idéias inatas ou se todas as idéias derivariam da sensação e da reflexão.

Segundo Hume, ao tentar provar que as idéias são inatas, os defensores do inatismo nada mais fizeram do que mostrar que elas são transmitidas pelos sentidos; assim como, para provar que as idéias de paixão e desejo não são inatas, provaram que experimentamos em nós mesmos essas emoções.

Desse modo, eles nada “provam senão que as idéias são precedidas por outras percepções mais vívidas, das quais derivam e as quais elas representam”, ou seja, que elas provêm das percepções sensíveis.

O tema do inatismo, em Hume, já não detém o centro parcial das atenções, como em Locke ou Leibniz. Em seu Tratado ele defende que todas as nossas idéias provêm das impressões, sendo através delas que a mente produz idéias secundárias, ou seja, idéias das idéias. Para Hume, a questão a respeito da anterioridade de nossas impressões ou idéias levaria à questão do inato, caminho que, segundo ele, não conduziria a nada de mais relevante. Ele critica ainda os argumentos utilizados para provar o inatismo, que, segundo julga, levam justamente à conclusão contrária, e espera que, expondo o problema de forma clara “possa por fim a todas as disputas a seu respeito, tornando esse princípio mais útil para nossos raciocínios do que ele parece ter sido até agora” (HUME, 2001, p. 31).

Ao analisar os textos de Hume e Kant que contêm as posições de ambos a respeito da polêmica do inatismo, sobretudo os do filósofo de Königsberg, que se estendeu mais amiúde sobre o tema, em mais de uma obra e por um largo período (de 1770 a 1790), os resultados alcançados apontam não somente a desvalorização do inato e da discussão acerca dele, mas também, por outro lado, a substituição do ponto de vista “psicológico”, vigente à época da polêmica do inatismo, por um outro de caráter eminentemente “lógico” ou transcendental, o qual, diferentemente das considerações anteriores acerca da origem temporal de nossas idéias, destaca agora os limites e a validade das representações elementares.

Se há algo de inato ou não, esse já não é o ponto forte da questão. O progressivo desinteresse pelo tema do inatismo se explicitará em Kant, para quem, tal como fôra anteriormente tratada, a questão não será objeto de maior atenção. Dá-se como certo haver algo de inato; porém, a origem dele já não é o objeto de atenção primordial do fundador do criticismo, que busca explicitar o funcionamento do entendimento humano. Porém, na chamada Dissertação de 1770 (1983), onze anos antes da primeira edição da Crítica, temos um Kant ainda influenciado por Leibniz e seu chamado “inatismo mitigado”, sobretudo por conta do vocabulário ali empregue.

A teoria kantiana já não se vale de argumentos para refutar o inatismo ou mesmo explicar o que ele seja ou em que posição se situe. Não cabe mais a explicação da origem do conhecimento, aspecto que fora abordado por quase um século antes da Crítica da razão pura; trata-se agora da própria superação da Metafísica, assim como de seus princípios norteadores e do julgamento da legitimidade dela como pretensa Ciência.

O aspecto lógico passa agora a ser trabalhado em plano próprio, distinto do psicológico, sendo o único realmente importante no âmbito de uma investigação transcendental. A polêmica do inatismo, em contrapartida, dava-se justamente em função do psicologismo que abrigava. Por conseguinte, a questão de quando obtemos as representações que propiciam o conhecimento, se antes, no ou após o nascimento, são doravante descartadas.

Em sua Dissertação acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível, Kant expõe diversos conceitos, que, mais tarde, estarão também em sua primeira Crítica.

Ele começa por apresentar os conceitos de simples e mundo, o primeiro sendo uma parte, o segundo um todo. Uma vez dadas as partes, torna-se necessário conceber a composição do todo por meio de uma noção abstrata do conhecimento. Em seguida, trata-se de elaborar essa noção geral, mediante a faculdade de conhecer sensitiva, como um certo problema da razão, ou seja, trata-se de representá-lo concretamente para si por meio de uma intuição distinta.

A representação é feita mediante o conceito de composição em geral, à medida que várias coisas estão contidas nele, ou seja, mediante as idéias universais do entendimento; a representação é fundada nas condições do tempo: somando-se sucessivamente uma parte a outra, o conceito de composto é primeiramente possível mediante a síntese.

Quanto a esta, Kant a apresenta por meio de duas definições: qualitativa e quantitativa. A primeira indica uma progressão da condição para o condicionado na série dos subordinados; a segunda é uma progressão da parte dada para o todo, através dos complementos daquela, na série dos coordenados.

No caso da análise há também duas especificações: regressão do condicionado para a condição; regressão do todo para as suas partes possíveis. Tanto no caso da análise como no da síntese, Kant considera apenas a segunda definição como útil ao seu intento.

Estão no domínio do entendimento, para Kant, tanto os conceitos de contínuo/infinito quanto os de todo/simples. Eles estão representados numa intuição sensível, cujos limites não são coincidentes com os limites do entendimento, cujos objetos são as coisas tais como são, ou seja, as essências.

Kant distingue também o entendimento intuitivo, ou seja, divino, do entendimento discursivo que é submetido à condição do tempo, tal o humano. Ele observa que o que é irrepresentável para o homem não deve ser identificado com o que é ininteligível, pois o que para o homem é irrepresentável pode ser em si mesmo inteligível e captável por um entendimento cujo poder de alcance exceda o do homem.

O que é irrepresentável e impossível, como o conceito de contínuo e o de infinito, é erradamente rejeitado por muitos apenas por ser irrepresentável, embora o seja somente segundo as leis do conhecimento sensitivo.

O mesmo não acontece com o que está submetido apenas às leis do conhecimento intuitivo, ou seja, os objetos da razão pura; neste caso, o desacordo que há entre a faculdade sensitiva e a intelectual ‘hada indica a não ser que as idéias abstratas que a mente possui recebidas do entendimento, muitas vezes não podem se realizar no concreto e transformar-se em intuições’ (KANT, 1985, p. 36).

Kant também distingue entre matéria e forma. A primeira, formada de partes tomadas como substâncias; a última, a partir da coordenação das substâncias. Os coordenados relacionam-se com o todo reciprocamente como complementos, tendo uma relação recíproca e homônima, sendo reais e objetivos.

Kant concede ao mundo uma forma essencial, pois somente isso explicaria o porquê de o mundo permanecer o mesmo sem ser corrompido pelos estados mutáveis, pois qualquer mudança suporia a identidade do sujeito, cujas determinações sucedem umas às outras.

Os conceitos de espaço e de tempo não devem ser considerados como noções já dadas por si mesmas e primitivas, pois, segundo Kant, “estas noções não são absolutamente racionais, nem são idéias objetivas de qualquer nexos, mas fenômenos [...] elas dão testemunho de algum princípio comum no nexos universal, mas não o explicam” (KANT, 1985, p. 39).

A idéia de tempo, segundo Kant, não nasce dos sentidos, mas é por eles suposta. As coisas que são dadas nos sentidos não poderiam ser representadas, senão mediante a idéia de tempo. A idéia de tempo é uma intuição pura, pois é concebida antes de toda a sensação. O conceito de tempo se funda numa lei interna da mente e não numa intuição inata, e, desse modo, só pelo poder dos sentidos se provoca aquele ato do espírito que coordena as suas sensações.

O conceito de espaço não é abstraído das sensações externas, o próprio espaço não pode ser captado pelos sentidos. Ele é também uma intuição pura, pois é um conceito singular não formado por sensações, mas a forma fundamental de toda a sensação externa.

O espaço não é algo objetivo e real, nem substância nem acidente, nem relação; mas algo subjetivo e ideal, saído da natureza da mente por uma lei estável, à maneira de um esquema mediante o qual ela coordena para si absolutamente todas as coisas que são externamente sentidas (KANT, 1985, p. 64).

Com relação ao espaço, Kant afirma ainda que as coisas não poderiam aparecer ao espírito, a não ser “por intermédio de uma **capacidade do espírito** que coordena todas as sensações **segundo uma lei estável inerente à sua natureza**” (KANT, 1985, p.65 – grifo nosso), dada de modo originário à mente.

Kant faz também a distinção entre sensível e inteligível (sensibilidade e racionalidade). O objeto da sensibilidade é o sensível (*phaenomenon*); o que contém apenas o que pode ser conhecido pela inteligência é o inteligível (*noumenon*).

Kant admite que o conhecimento sensível depende da índole especial do sujeito, o que acarreta uma tomada de posição psicologista, que, segundo a opinião de alguns estudiosos, consiste em uma atitude ainda não transcendental. Ele faz a distinção das coisas tais como aparecem, ou seja, as que são pensadas sensitivamente, das intelectuais, tais como elas são. Faz assim uma distinção entre matéria e forma. As coisas sensíveis, mesmo sendo múltiplas, são coordenadas por uma certa lei natural do espírito.

A matéria da representação sensível é a sensação. Mas quanto à qualidade, esta depende da natureza do sujeito – “contudo não se trata de qualquer esboço ou esquema do objeto, mas é apenas uma certa lei ínsita

na mente, para esta coordenar para si mesma as sensações nascidas da presença do objeto (KANT, 1985, p.44).

Para que as propriedades dos objetos impressionem os sentidos e se liguem num todo da representação, é necessário um princípio interno da mente, segundo o qual as múltiplas sensações revistam uma certa espécie (forma) segundo leis estáveis e inatas.

No caso da faculdade superior da alma, há uma distinção feita por Kant entre uso real (pelo qual se obtêm os conceitos das próprias coisas ou das relações) e uso lógico, pelo qual há uma submissão das representações inferiores às superiores e uma comparação das mesmas entre si segundo o princípio da não-contradição.

A passagem da aparência para a experiência é feita por intermédio da reflexão, de acordo com o uso lógico do entendimento.

Os conceitos intelectuais, dados pelo uso real do entendimento, são dados por sua própria natureza, não contendo forma alguma e nenhuma relação com o conhecimento sensitivo como tal.

Na Metafísica não há princípios empíricos; portanto, seus conceitos não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos inatos, mas como conceitos abstraídos das leis insitas na mente, atendendo às ações desta por ocasião da experiência, sendo, por conseguinte, adquiridos.

Embora se esforce na tentativa de fuga do léxico inatista, Kant parece não obter inteiro êxito, pois a passagem acima se aproxima da teoria leibziniana, que afirma haver apenas uma propensão inata ao conhecimento.

Ao explicar a origem do espaço e do tempo, perguntando-se sobre serem ambos inatos ou adquiridos, Kant diz não serem eles obtidos através dos sentidos, mas tampouco serem inatos. Para ele (no que repete Locke), o inatismo é a filosofia dos preguiçosos, pois invoca uma causa primeira e abandona qualquer outro questionamento posterior.

Em Kant, a operação coordenadora da sensibilidade requer tanto a afecção externa (a impressão através do objeto dado) quanto a determinação transcendental (a afecção interna através da síntese categorial). O lado intelectual situa-se na índole sintético-originária da mente humana; já o sensível, na empírica do objeto que é “dado”.

Na Dissertação é possível observar que o inatismo é secundariamente evocado, como para enfatizar a distância guardada com o tema agora em pauta. Jamais considerada a

fundo, quer fosse para atacá-la, quer para defendê-la, “a questão de saber se ambos os conceitos [espaço e tempo] são inatos ou se são adquiridos” parece apresentar-se em nome da originalidade do percurso esboçado; ou, numa palavra, apenas porque “surge...quase espontaneamente” (KANT, 1985, p. 67-68).

Em 1770, Kant efetiva a distinção entre o sensível e o inteligível, donde os “conceitos intelectuais” não podem ser obtidos por abstração a partir das intuições sensíveis, mas “são dados pela própria natureza do entendimento” (KANT, 1985, p.46) e “não como conceitos inatos, mas como conceitos abstraídos das leis ínsitas na mente” (KANT, 1985, p.48). O conceito intelectual, para Kant, é o-que-abstrai, não o-que-é-abstraído. Essa distinção demonstra o corte entre o “sensível” e o “inteligível”, de forma que o conceito intelectual é então o-que-abstrai-do-sensível, não o-que-é-abstraído-do-sensível. Ou seja: ele não resulta de uma generalização do singular, mas é já obtido como implicando uma universalidade originária, embora careça, para ser adquirido, da ocasião em que a experiência o requisite.

Se do tempo Kant afirma que a sua idéia “não nasce dos sentidos”, do espaço diz que o seu conceito “não é abstraído das sensações externas” (KANT, 1985, p. 61); e o “conceito de espaço é uma representação singular que compreende em si todas as coisas, e não uma noção abstrata e comum que sob si as contém” (KANT, 1985, p. 62).

Há algumas semelhanças entre os textos da Dissertação e da Resposta a Eberhard. Nos vinte anos que separam ambas as obras, não só a doutrina permanece a mesma, como ela é expressa por um vocabulário equivalente. O primeiro registro dessa teoria aparece na Dissertação. Nela, espaço e tempo são ditas formas originárias, daquele se afirmando que “é dado de modo originário mediante a natureza da mente” (KANT, 1985, p.66); deste, que é “primitivo e originário”. Assim, a originalidade conceitual do espaço e do tempo, ou o modo específico da sua aquisição consiste precisamente no serem obtidos, de modo puro, “por ocasião da experiência” (KANT, 1985, p. 48). Evocada a coordenação para o múltiplo sensível, a ação do espírito efetua-se por meio de relações espaço-temporais, do conjunto destas sendo abstraídos os conceitos de espaço e tempo. Com respeito ao modo como são obtidos, trata-se de uma simples aquisição por abstração. Todavia, como se trata de algo adquirido de mim, tal aquisição é particularmente originária.

Nota-se, na Dissertação, um Kant ainda preso a uma linguagem inatista e influenciado, de certo modo, pela teoria leibziniana. Porém, essa semelhança entre as

teorias desaparece em sua Crítica. Ele não se vale mais de um vocabulário inatista, e afirma que “todo o nosso conhecimento começa com a experiência” (KANT, 1983, p. 23) , através dos objetos que tocam os nossos sentidos e que produzem por si próprios representações, pondo em movimento o entendimento para compará-las, conectá-las ou ainda separá-las. Tal processo, para Kant, é possível segundo o tempo. Porém, ele não nega que haja algo além; pois, embora o conhecimento comece com a experiência, nem por isso ele se origina dela. Há, segundo o autor, “uma espécie de conhecimento que independe da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos”, que é por ele denominado *a priori*. Este termo, porém, não é mais agora empregue em sentido psicológico, mas é um *a priori* puro, independente de qualquer tipo de experiência.

Um juízo *a priori*, para ser puro, deve ser necessário e universal. Um exemplo, no caso da Ciência, é a existência da Matemática. Kant ainda critica Hume pelo fato de o autor escocês ter feito do conceito de causa apenas uma derivação, dando a ele apenas um ar associativo, uma necessidade meramente subjetiva.

Não há, pois, na Crítica, nenhuma espécie de representação incriada ou inata: elas são todas adquiridas. Porém, Kant admite uma “aquisição originária”, expressão que indica que as formas do espaço e do tempo (formas de intuição) e os conceitos puros do entendimento (formas de pensamento) são todos obtidos a partir do próprio sujeito. Mas para que o *a priori* se manifeste ou seja percebido pelo sujeito, deve antes haver nele algo que torne possível que as representações pensadas nasçam sempre de um mesmo modo. Esse fundamento, então, deve ser inato. A representação espacial “disto” ou “daquilo” não é inata, pois a faculdade de conhecimento depende de impressões para representar um objeto. Porém, um primeiro fundamento formal, como o da possibilidade de uma intuição do espaço, ele sim é inato. Numa palavra, o inato é apenas a condição subjetiva da espontaneidade do pensamento.

O próprio conceito do entendimento, mesmo não sendo derivado dos sentidos, não é inato, pois ele se origina “por ocasião da experiência”, como por exemplo, o conceito de causa e efeito, que, não fosse pela experiência, não seria percebido. A ação de reflexão pela qual o obtemos só é, porém, possível, em razão de haver impressões sensíveis.

Presente em toda a Filosofia moderna, a questão do inato, no início do século XVII, é vista sob um olhar subjetivista e metafísico, perspectiva alterada no século seguinte, no momento em que a investigação acerca do conhecimento passa a ser

examinada pelas luzes da razão, adquirindo, assim, um caráter lógico e afastando-se da perspectiva sob a qual fôra tratada antes.

É possível notar essa mudança de perspectiva em Hume, com quem a questão, sintomaticamente, é tratada – melhor: recordada – em nota de rodapé. O que mais importa aqui, porém, é justamente essa ausência de relevância da questão, decidida em função dos novos cânones de pensamento, determinantes do período iluminista. Para Hume, não só não há, efetivamente, nenhum conhecimento inato (pois tudo o que o homem capta ele o faz através dos sentidos), mas o debate no qual a questão de sua suposta existência esteve mergulhada provém da má compreensão generalizada a respeito dos problemas filosóficos.

Já Kant (1985), provada a impossibilidade da Metafísica como Ciência, esbarra nos obstáculos impostos pela salvaguarda de um conhecimento verdadeiro e seguro. Mesmo afirmando não haver nenhuma representação inata, sendo, portanto, toda ela adquirida, ele admite uma “aquisição originária”, tal a forma espaço-temporal na sensibilidade, tal a forma categorial no entendimento. Há, em contrapartida, uma aquisição sensível que se opõe à originária, denominada por Kant (1985) “derivativa”, responsável por captar as representações do mundo externo.

Ao contrário de Descartes, em Kant (1985) já não há uma esfera transcendente, divina por trás de sua teoria, não sendo necessário provar a existência de Deus para garantir a veracidade dos (inexistentes) princípios inatos do homem. Em Kant, a questão é outra. Se ele aceita haver algo de inato (o “fundamento”), não o faz para lançar-se outra vez no mar tempestuoso da Metafísica, pois a investigação sobre a origem de um tal fundamento reside completamente fora dos limites de conhecimento do intelecto humano. Já na Carta a Marcus Herz, Kant (1985) a contrariedade a respeito do inatismo e do inato é patente, com a crítica sendo estendida de Platão aos contemporâneos:

Platão aceitou uma antiga intuição espiritual da divindade para fonte original dos conceitos e princípios puros do entendimento. Malebranche uma intuição duradoura e persistente deste ser original. Vários moralistas aceitaram precisamente isto a respeito das primeiras leis morais. [...] Só que o Deus ex machina é, na determinação da origem e da validade dos nossos conhecimentos, aquilo que de mais absurdo se pode escolher e tem, para lá do círculo vicioso na série das conclusões dos nossos conhecimentos, ainda a desvantagem de dar incentivo a todo o capricho ou quimera piedosa ou extravagante. (KANT, 1985, p. 144).

REFERÊNCIAS

HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora da UNESP-Imprensa Oficial, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KANT, I. *Dissertação de 1770 seguida de Carta a Marcus Herz*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

KANT, I. *Réponse a Eberhard*. Paris: J. Vrin, 1973.

ARTIGO RECEBIDO EM 2003.