



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Pelegrín, Laura Alejandra

Dios conoce todo a priori, tiene un intelecto puro e intuitivo. La determinación kantiana de los predicados psicológicos de Dios por vía especulativa

Ideas y Valores, vol. LXV, núm. 161, agosto, 2016, pp. 43-59

Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80946586003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DIOS CONOCE TODO *A PRIORI*, TIENE
UN INTELECTO PURO E INTUITIVO
LA DETERMINACIÓN KANTIANA DE LOS
PREDICADOS PSICOLÓGICOS DE DIOS
POR VÍA ESPECULATIVA



GOD KNOWS EVERYTHING *A PRIORI*, GOD
HAS A PURE AND INTUITIVE INTELLECT.
KANTIAN DETERMINATION OF THE PSYCHOLOGICAL
PREDICATES OF GOD THROUGH SPECULATION

LAURA ALEJANDRA PELEGRÍN*
Universidad Diego Portales - Santiago de Chile - Chile

.....
Artículo recibido: 3 de julio de 2014; aceptado: 26 de septiembre de 2014.

* laura.pelegrin@mail.udp.cl

Cómo citar este artículo:

MLA: Pelegrín, L. A. "Dios conoce todo *a priori*, tiene un intelecto puro e intuitivo. La determinación kantiana de los predicados psicológicos de Dios por vía especulativa." *Ideas y Valores* 65.161 (2016): 43-59.

APA: Pelegrín, L. A. (2016). Dios conoce todo *a priori*, tiene un intelecto puro e intuitivo. La determinación kantiana de los predicados psicológicos de Dios por vía especulativa. *Ideas y Valores*, 65 (161), 43-59.

CHICAGO: Laura Alejandra Pelegrín. "Dios conoce todo *a priori*, tiene un intelecto puro e intuitivo. La determinación kantiana de los predicados psicológicos de Dios por vía especulativa." *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016): 43-59.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Kant afirma que Dios conoce todo *a priori*, que tiene un intelecto intuitivo y puro; pero el sistema crítico enseña que este aspecto de la divinidad no es cognoscible por nosotros. Entonces, ¿cómo determinar los atributos del intelecto divino si Dios mismo no puede ser objeto de conocimiento? Algunos sostienen que este modo de concebir este atributo divino debe ser comprendido a partir de las convicciones religiosas del filósofo. Por el contrario, mostraremos que este peculiar modo de concebir el intelecto de Dios está fundado en un argumento que Kant expone *in extenso* en las *Lecciones de teología filosófica*.

Palabras clave: I. Kant, Dios, intelecto divino.

ABSTRACT

Throughout his work, Kant states that God knows everything *a priori*, that He has pure and intuitive cognition. However, the Kantian critical system claims that the intellect of God cannot be known by our human cognition. Thus, the question that must be answered is how are we to determine God's intellectual attributes, considering that God him/herself cannot be an object of our knowledge whatsoever. Some scholars claim that the way in which Kant determines God's mind should be understood in relation to Kant's religious convictions. On the contrary, we sustain that this peculiar way of conceiving the intellect of God is supported by an argument that Kant develops *in extensor* in his *Lectures on Philosophical Theology*.

Keywords: I. Kant, God, divine intellect.

El problema

A lo largo de sus obras, Kant concibe el intelecto divino como uno puramente intuitivo. Particularmente, desde la *Disertación* de 1770, Kant toma como punto de referencia sistemático, podríamos decir utilizando los términos de Cassirer, al intelecto arquetípico para delimitar algunos rasgos del intelecto típicamente humano.

Así, en el parágrafo 10 de su *Disertación*, Kant observa que el intelecto arquetípico no requiere de un objeto afectante, pues produce su objeto en el acto de intuirlo y que, por el contrario, un intelecto finito requiere de un objeto que lo afecte. Así también, en la célebre epístola a Marcus Herz de 1772, Kant sostiene que el problema de la correspondencia del concepto con su objeto no se presenta para el intelecto de Dios, pues en Él la validez del vínculo de la representación con lo representado se explica por ser el intelecto originario causa real de sus objetos de conocimiento (cf. Kant Ak. x 130). El problema de la validez de las representaciones se da, para el intelecto humano, por no ser el intelecto mismo causa real de los objetos que conoce. En la *Crítica de la razón pura*, esta contraposición entre el intelecto humano y el del Ente originario reaparece, en B 72, en los mismos términos en los que fue planteada en la *Disertación* y en la correspondencia con Herz. Este tipo de contraste puede ser rastreado a partir de 1770 a lo largo de toda la obra kantiana, en reflexiones, lecciones y textos publicados.

Este modo de concebir el intelecto divino ha sido evaluado por los comentaristas en diferentes direcciones. Los intérpretes no hallan acuerdo acerca de cuál es la función metodológica que el concepto de Dios cumple en estas consideraciones kantianas.¹ Pero, a pesar de la discrepancia que pueda hallarse respecto de la función que cumple la noción de “intelecto arquetípico” en los pasajes mencionados, es un hecho indubitable que Kant piensa que el intelecto del Ser supremo es intuitivo, puramente intelectual y diferente en género en relación con

1 Estudiosos como José Gómez Caffarena, Xavier Chenet y Hans Vaihinger consideran que en estos pasajes el concepto de intelecto divino cumple la función de una “hipótesis trascendental” (cf. Caffarena 1996 XVI, XXVIII; Chenet 45; Vaihinger 512). Alberto Rosales opina que aquí la noción de Dios debe ser más bien tomada como “concepto problemático” (cf. 307, 356). Ernst Cassirer interpreta que el concepto de intelecto arquetípico debe ser comprendido, en estos pasajes, como un “punto sistemático de orientación” (cf. 156, 410). Wilhelm Windelband observa que los rasgos de un entendimiento intuitivo se producen como un concepto ficcional que “se imagina” (cf. 73). De acuerdo con James Paton, Roberto Torretti y Eduardo García Belsunce, la apelación al intelecto divino, que Kant realiza en este contexto, no constituye un argumento en absoluto (cf. Paton 178; Torretti 1980 352; García Belsunce 31). Para los dos últimos autores, la caracterización del intelecto divino, tal como aquí se presenta, debe ser comprendida exclusivamente en razón de las convicciones religiosas de Kant.

el intelecto humano, rompiendo así con la tradición racionalista de Leibniz y Descartes.²

No obstante, el sistema crítico enseña que Dios no es un objeto posible de la intuición sensible humana. El conocimiento del Ser supremo está vedado para nosotros los hombres. Dios mismo no puede sernos dado a la intuición y, por ello, es imposible que sea conocido por el intelecto del hombre. Por lo tanto, de acuerdo con estos señalamientos, la razón humana sería incapaz de determinar los rasgos de la inteligencia divina. El problema consiste en que, por un lado, Kant se compromete con unos atributos específicos del intelecto arquetípico, pero, por el otro, afirma que este no es, por su propia naturaleza, cognoscible. Así, el interrogante es si Kant efectivamente considera que la razón pueda determinar el concepto de Dios. La pregunta que ponemos en consideración es si Kant puede *legítimamente* afirmar, como de hecho lo hace, que Dios conoce todo *a priori*, que tiene un intelecto puro e intuitivo. Algunos estudiosos, como Torretti, Paton y García Belsunce, han optado por dar salida a este conflicto señalando que las determinaciones que Kant atribuye al intelecto divino forman parte de sus convicciones religiosas. A diferencia de esta corriente de interpretación, sostenemos que los específicos predicados que Kant adscribe al intelecto de Dios se asientan en la prosecución de un método de razonamiento determinado que trasciende a las creencias teológicas del filósofo. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo Kant considera que puede determinarse el concepto de Dios mediante la razón especulativa, de acuerdo con su presentación en las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, editadas por Pölitiz. Particularmente, presentaremos el modo en el que el filósofo determina los predicados psicológicos de Dios. Para exhibir esto, en primer lugar, mostraremos el procedimiento que Kant establece para fijar el concepto de Dios por vía especulativa. En segundo término, nos centraremos en las determinaciones psicológicas que Kant atribuye al intelecto arquetipo, para poner en evidencia cómo el profesor de Königsberg llega a concluir que el Ser Supremo conoce todo *a priori* y que posee un intelecto intuitivo y puro.

El método para determinar los rasgos del intelecto divino

Nuestro estudio se centrará en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Estas clases fueron dictadas por Kant entre 1783-1784, de acuerdo

-
- 2 Roberto Torretti estudia en qué consiste, según Leibniz y Descartes, la imperfección del conocimiento humano en contraposición a la perfección del intelecto de Dios, y observa que la limitación del intelecto finito radica en que para este el conocimiento es una “tarea infinita”. Torretti concluye que, de acuerdo con Leibniz y Descartes, la diferencia entre el conocer del hombre y el de Dios es de grado y no de género (cf. 2006 144 y ss.).

con su editor Pölit. Como observa María Jesús Vázquez Lobeiras, el trabajo con lecciones siempre reporta un específico compromiso respecto a su autenticidad. El problema no se presenta solo en términos de la datación de las lecciones kantianas, sino en relación con el interrogante aún discutido de “¿hasta qué punto los textos derivados de las lecciones se pueden considerar como representativos de su pensamiento?” (Vázquez Lobeiras 17). Según Pölit, la obra es una transcripción del curso impartido por Kant.³ Sus traductores al inglés, al italiano y al español confían en que, en líneas generales, estas clases contienen elementos específicamente kantianos y compatibles con el sistema crítico. Así, por ejemplo, Allen Wood sostiene que “en general, las doctrinas contenidas en estas lecciones, siempre que las comparamos con la obra publicada de Kant, parecen ser auténticamente kantianas y auténticamente críticas” (1978a 13). También quien traduce la obra al español, Alejandro del Río, confía en que estas lecciones presentan un conjunto de propuestas características de la filosofía crítica de Kant (cf. Del Río 10). Constantino Espósito, traductor al italiano, sostiene que la comparación con reflexiones (remite a las reflexiones 6206-630, Ak. XVIII, 489 y ss.) confirma su autenticidad. No obstante, Espósito considera que es improbable que el texto haya surgido directamente de anotaciones de los cursos de Kant (cf. 24, 26).⁴

En estas lecciones, Kant considera que se debe establecer un modo recto que permita determinar qué predicados pueden legítimamente atribuirse a la divinidad y cómo estos deben ser fijados. Lo que se debe precisar es cómo tiene que pensar a Dios la razón humana como parte de la teología ectípica, es decir, como parte del conocimiento de Dios posible para nosotros los hombres.⁵ Aquí no es tomado en consideración el problema de la realidad objetiva del concepto. Este estudio no

3 Pölit asegura no haber manipulado el escrito en modo alguno y que la publicación fue realizada con base en apuntes de clase. Por ello, de acuerdo con el editor, las lecciones pueden considerarse como un “todo cerrado en sí, que contienen los pensamientos maduros de Kant” (Ak. XXVIII 15).

4 Constantino Espósito observa: “contra esta hipótesis hay algunos elementos. Como el orgánico fluir del discurso, la articulación sistemática por párrafos, las continuaciones casi totalmente literales de pasajes de la *Krv*, cosa que es difícil adscribir a la simple escucha de una lección académica; por otra parte, se podrá bien aceptar por verdad el hecho de que Pölit, siempre según su señalamiento, no haya cambiado absolutamente nada del texto, pero en tal caso se debería suponer que anteriormente a la adquisición del cuaderno por parte del curador, este ya había sido revisado por alguien (quizás el mismo Rink, a quien pertenecía), presumiblemente sobre la base de un *Nachschrift* original” (24).

5 La teología ectípica es aquella que contiene el conocimiento de Dios posible para nosotros los hombres. Se distingue de la teología arquetípica, que es aquel conocimiento que Dios tiene de sí mismo (cf. Ak. XXVIII 1000).

investigará la posibilidad o imposibilidad de hallar en la experiencia un objeto que le sea congruente. No se trata de determinar si hay o no un objeto que corresponda a esta noción, pues la finalidad es que el pensamiento logre fijar el concepto. Por ello, aquí solo se mostrará cómo puede delimitarse el concepto de Dios, es decir, qué atributos pueden legítimamente predicarse de Él. Por eso, Kant observa:

El concepto universal de Dios ya lo hemos establecido arriba, a saber: que es el *ens realissimum* [...] Ahora queda por saber qué predicados tendremos que atribuir a este Ser y de qué manera tendremos que proceder para introducir estos predicados de Dios de modo que no contradigan a su concepto como el primero de todos los seres. ¡Aquí tratamos todavía con meros conceptos, sin preocuparnos de si a estos conceptos les corresponde efectivamente un objeto! Hemos pensado un ser como sustrato de posibilidad de todos los demás seres, y ahora preguntamos ¿cómo tendrá que estar constituido este Ideal? Por eso, queremos ver qué predicados pueden compaginarse con el concepto de este Ser perfectísimo supremo. Este examen es sumamente necesario, porque sin él el entero concepto no nos serviría de nada, y el mismo no puede, en general, ser siquiera adecuadamente pensado por nosotros sin determinar los predicados congruentes con él. Pero será también de gran utilidad para nosotros, pues nos enseña a conocer a Dios en la medida en que ello es posible para la razón humana; nos proporciona las reglas relativas a lo que debemos enunciar y a que no se introduzca subrepticamente en nuestro concepto de Dios nada contrario su suprema realidad. (Ak. XXVIII 1019)⁶

Kant destaca el carácter perentorio de esta tarea. La razón debe determinar el concepto de Dios sin importar si hay o no un objeto que le sea congruente. Lo primero que establece es el concepto universal del Ser supremo. Dios es *ens realissimum*. Esta primera definición de Dios es, en términos de los *Prolegómenos*, una “hipótesis necesaria” (Kant 1991 §58). En sus textos, Kant vacila respecto de la definición de este concepto (cf. Del Río 24; Caffarena 1983 8 y ss.). Sin embargo, en el marco de esta obra, Kant define con precisión lo que ha de entenderse por este concepto de la divinidad. Un ser realísimo es el más perfecto, el que contiene la suma de todas las perfecciones. Dios es la suma de todas las realidades como perfecciones. Es aquello que, en términos de la *KrV*, “encierra en sí toda realidad” (A 578/B 606).⁷ A partir de este concepto de Dios va a desplegarse el argumento kantiano.

6 En todos los casos, seguimos la traducción de las lecciones de Alejandro del Río. De la *Crítica de la razón pura* y de los *Prolegómenos*, seguimos la traducción de Mario Caimi.

7 Este aspecto es el que destaca Kant al afirmar que el concepto de Dios es el que está determinado de manera más precisa. Esto no significa que las notas que componen al concepto sean transparentes por sí mismas. Más bien, el concepto de Dios es el más

Luego de definir a Dios como *ens realissimum*, Kant expone lo que significa atribuir un predicado a un concepto. Según la presentación en las *Lecciones*, un predicado es la atribución de una realidad, y las realidades atribuidas a un sujeto son sus determinaciones. Las realidades, en cuanto que posibles determinaciones de un sujeto, pueden ser establecidas a través de la razón pura con independencia de la experiencia o tomadas a través de los sentidos. Las realidades que no contienen nada sensible en ellas, que pueden obtenerse por la sola razón, son atribuibles a Dios directamente, pues aquí no hay peligro de corrupción en la atribución de la realidad. No hay riesgo de que algo sensible se mezcle en la delimitación del predicado atribuido. Este tipo de atributos serán los que correspondan a una cosa en general. Estos predicados son atribuidos analíticamente, están contenidos en el pensamiento de un Ser supremo. Por ello, según indica Kant, estas determinaciones primeras se infieren directamente del concepto de Ente realísimo. Por ello, estos predicados serán llamados ontológicos, pues son realidades que se obtienen *a priori*. A estas nociones Kant las denomina conceptos puramente trascendentales (estos son, por ejemplo, la posibilidad, la necesidad, la existencia, la sustancia, la unidad).⁸ Por ser conceptos que tienen su origen en la pura espontaneidad del entendimiento, pueden ser utilizados sin que se corra el riesgo de mezclar algo sensible en ellos. A partir del concepto puramente trascendental de Dios, establecido a partir de predicados ontológicos, se determina su concepto *in abstracto*.

A esta noción de Dios se le debe agregar los predicados que permitan poner a la divinidad en relación con todas las cosas, pues, hasta aquí, se ha determinado a Dios como entidad aislada, independiente del mundo. Se debe exhibir cómo estos predicados establecidos *in abstracto* pueden fijarse *in concreto*. Por ello, debe ahora observarse, en la experiencia humana, cuales atributos corresponden al Ente originario. En el caso de los predicados ontológicos, estos podían ser atribuidos sin peligro a Dios en cuanto que Ser originario. Sin embargo, en los predicados que deben tomarse de la experiencia, para poner a Dios en relación con el mundo, se corre el riesgo de mezclar elementos que corresponden al orden de lo sensible. Kant destaca así dos precauciones que permitirían establecer qué realidades pueden ser predicadas y cómo este procedimiento de predicación debe ser llevado a cabo. El primer paso consiste en establecer qué predicados han de ser atribuidos. Para ello se debe

determinado de todos porque, como Kant ya mostró en la *Crítica*, es condición de posibilidad de la determinación completa (cf. Wood 1978b 79).

- 8 No obstante, como indica Allen Wood, lo que Kant llama aquí “conceptos trascendentales” no coincide plenamente con lo que en el sistema crítico son los conceptos puros. Así, por ejemplo, la eternidad es un predicado trascendental que no corresponde a ningún concepto (cf. Wood 1978b 81).

proceder por vía de la negación y por vía de la eminencia; esto es, respecto de su cualidad y respecto de su cantidad. La vía de la negación permite determinar la cualidad de los predicados. Por vía de la eminencia se puede determinar su cantidad. Luego, al predicar determinados atributos del Ente supremo, hay que considerar que solo le atribuimos un tipo específico de predicados. El modo de seleccionar los predicados se lleva a cabo a través de lo que Kant denomina *via negationis*. Este primer paso consiste en separar todo lo sensible que pueda contener la representación del atributo; es decir, todo lo que contenga de negación o limitación. Si el contenido del predicado desaparece al separar de él todo lo que represente una limitación, entonces dicho predicado no puede ser atribuido a Dios. Así, Kant señala:

[S]eré capaz de determinar la cualidad de los predicados divinos por vía de la negación. Esto es, puedo determinar qué predicados extraídos de la experiencia pueden aplicarse a mi concepto de Dios después de que todas las negaciones han sido separadas de ellos. (Ak. XXVIII 1022 y ss.)

Kant toma como ejemplo el concepto de “material”. Si separo de su significado todo lo relativo a su aspecto sensible, no queda nada en esta representación. Luego este no es un posible predicado de la divinidad. A partir de este procedimiento por vía negativa, puedo determinar la cualidad de los predicados atribuibles al Ente originario. Este procedimiento permite evitar el antropomorfismo, la predicación de atributos que forman parte del orden de lo sensible para hacer referencia a Dios. Así se determina la cualidad de los predicados.

No obstante, este procedimiento no permite establecer con qué magnitud los predicados han de ser atribuidos. Por ello, el segundo paso para determinar la cantidad respecto de los predicados de Dios se da a través de la vía de la eminencia. Esto significa que debo elevar los predicados atribuibles a Dios a su máximo grado y con una significancia infinita. Esto es posible luego de haber delimitado por negación los predicados posibles. El ejemplo que utiliza Kant es el de infinitud y el de entendimiento. El filósofo señala que lo que debe atribuirse al Ente originario no es poder, sino un poder infinito y no un entendimiento, sino un entendimiento infinito.

Sin embargo, Kant acepta que, en rigor, nunca podemos determinar de modo concluyente cuáles son los atributos del Ente originario o saber cómo son realmente en sí mismos. En el caso que aquí se analiza, esto es, las determinaciones de su potencia cognitiva, Kant señala que no es posible llegar al concepto de la inteligencia de Dios solo magnificando los predicados infinitamente por vía de la eminencia, dado que en esa magnificación aún continuaría siendo un entendimiento limitado. El procedimiento consistirá en anular toda noción que implique una limitación. Se elimina de esta manera el carácter discursivo del entendimiento.

Lo que se obtiene es el concepto de un entendimiento infinito que, Kant acepta, no implica en absoluto afirmar que se conoce la inteligencia divina. Más bien, se alcanza el concepto de un entendimiento posible. Se concluye que, aunque no se está en capacidad de atribuir a Dios ninguna determinación humana, sí es admisible pensar la divinidad como un ente que se comporta de un modo determinado. El concepto de Dios que logra establecerse es uno mínimo. Esta noción, aunque suficiente para el deísta, no lo es como sustrato de la teología.⁹ El problema es que, cuando se piensa a Dios como absolutamente separado de todo, queda como un concepto vacío, su determinación es insuficiente. Por ello, observa Kant, el concepto que la teología trascendental se hace de Dios “es completamente ideal e inútil” si se lo toma solo (cf. Ak. xxviii 1002). La teología trascendental, concluye, tiene una función introductoria para los otros dos tipos de teología. Esta función propedéutica es útil para evitar el antropomorfismo de la cosmoteología y de la fisicoteología, su utilidad es así negativa.

A esta concepción deísta de la divinidad deben agregarse aquellos predicados que nos permitan reconocer cómo Dios se comporta respecto del mundo. Se debe buscar la experiencia mínima que nos permita poner a Dios en relación con el mundo. Kant exige una concepción teísta de la divinidad. Con vistas a ello, se parte de la observación del alma propia. En la experiencia de sí mismo se nota que se encuentra en el alma una facultad de pensamiento. El pensamiento es descubierto como una de las máximas perfecciones en nosotros. Con este procedimiento se obtendrán predicados psicológicos, tomados a partir de la naturaleza del alma. Estos predicados se suman a los predicados ontológicos obtenidos por vía puramente *a priori*. El resguardo aquí debe ser el mismo que se tenía en el momento de establecer los predicados trascendentales; se deberá proceder por negación y por eminencia. Aquí se agrega un tercer tipo de procedimiento, el camino de la analogía.¹⁰

9 “Aquel que solo admite una teología trascendental se denomina *deísta*; aquel que acepta además una teología natural [se denomina] *teísta*. El primero concede que por medio de la mera razón podemos conocer, a lo sumo, la existencia de un ente originario, nuestro concepto del cual, empero, es meramente trascendental, a saber, solo [podemos conocerla] como [la existencia] de un ente que tiene toda realidad, [existencia] que, empero, no se puede determinar con más precisión. El segundo afirma que la razón está en condiciones de determinar más precisamente el objeto según la analogía con la naturaleza, a saber, como un ente que, por [su] entendimiento y por [su] voluntad, contiene en sí el fundamento originario de todas las demás cosas. Por consiguiente, aquel se lo representa [al ente originario] solo como una *causa del mundo* (y queda sin decidir si es [causa del mundo] por la necesidad de su propia naturaleza, o por libertad); este, [se lo representa] como un *creador del mundo*” (Krv A 631-632/ B 659-660).

10 La analogía “no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes” (*Prolegómenos* §58).

La primera nota de perfección que hallamos en nosotros mismos es el intelecto. Por ello, la razón no solo puede legítimamente pensar a Dios con una facultad de entendimiento, sino que se ve impelida a hacerlo. De este modo, por vía de la negación, de la eminencia y de la analogía, Kant encuentra un método a través del cual podemos obtener una determinación de los predicados que se deben adscribir a la inteligencia divina. Utilizando este procedimiento, se podrá establecer cuáles son estos predicados.¹¹

Las determinaciones del intelecto divino

Con el procedimiento caracterizado antes, Kant determina los rasgos específicamente intelectuales de Dios. De acuerdo con este filósofo, cuando se separan todas las limitaciones del concepto de conocimiento debe pensarse que el conocimiento divino contiene cuatro rasgos centrales. En primer lugar, su entendimiento es puro, no sensible. En segundo lugar, es intuitivo y no discursivo. En tercer lugar, Dios, como autor de todo lo real, conoce todas las cosas *a priori*, nada para él es *a posteriori*. El cuarto lugar, Dios conoce las cosas en sí mismas y no como fenómenos.

La facultad cognitiva del Ente originario debe ser pensada primariamente como pura. El intelecto arquetípico no está ligado al orden de lo sensible. De acuerdo con Kant, la sensibilidad implica una referencia a la afección y, con ello, señala una dependencia respecto al mundo. El conocimiento de lo sensible depende de los objetos que nos afectan. Para tener experiencia, necesitamos que los objetos nos sean dados. Estos deben tener una influencia en nuestra sensibilidad. En este sentido, el hombre depende de los objetos. La necesidad de excluir la atribución de sensibilidad a Dios se requiere, luego, para defender su carácter de Ser independiente. El intelecto divino, por ser según su concepto necesariamente independiente, no tiene vínculo con los sentidos, puesto que no puede ser afectado en modo alguno por los objetos. Por ello, sus representaciones surgen a partir de una fuente única, de su puro entendimiento sin referencia a nada sensible. Aquí, Kant hace una aclaración de crucial relevancia para el argumento. La diferencia entre las representaciones del intelecto divino, que es puro, y del intelecto humano,

11 Lawrence Pasternack considera que el proceso descrito por Kant para determinar el concepto de Dios pueden ser emparentado con lo que en la filosofía de Tomás es el camino de la analogía (cf. 473). Allen Wood, aun considerando esta semejanza con la propuesta tomista, acentúa las diferencias entre ambos filósofos. Observa que Kant acepta solo la analogía respecto a la proporción, pero no en relación con la atribución; esta sería, de acuerdo con él, la principal diferencia de los planteamientos kantianos con la propuesta de Santo Tomás (cf. Wood 1978b 88).

que tiene referencia a la sensibilidad, no es una distinción de grado sino de género. El intelecto no divino debe contener una necesaria remisión a lo sensible. Por eso, no es el caso que las representaciones del entendimiento sean claras y las de la sensibilidad oscuras, y que por ello no se pueda adscribir al Ente originario representaciones sensibles. La imposibilidad de predicar de Dios sensibilidad se debe a su naturaleza específica, una diferencia cualitativa inconmensurable con la naturaleza humana. De hecho, señala Kant, el hombre tiene representaciones sensibles que pueden ser incluso más claras que las intelectuales. La razón por la cual la sensibilidad se excluye de Dios es porque Él no puede ser afectado por objetos. Kant dice:

La facultad de conocer de Dios no es sensible, sino un entendimiento puro. Así pues, tenemos que excluir del *ens originarium* la sensibilidad, porque un ser tal, en cuanto *ens independens*, no puede ser afectado por ningún objeto. El conocimiento sensible, empero, es aquel que recibimos de objetos que tienen un influjo en nosotros. En Dios no tiene lugar ningún influjo de los objetos y, por ello, tampoco ningún conocimiento sensible; en un Ser originario todo conocimiento tiene que provenir necesariamente de un entendimiento puro, no afectado por representaciones sensibles. Así pues, no porque las representaciones sensibles sean oscuras, como suele decirse, por lo que estas no pueden ser atribuidas a Dios; pues encontramos que, a menudo, una representación que recibimos por los sentidos es mucho más clara que conocimientos ciertos obtenidos por el entendimiento; sino que hay que alejar de Dios toda sensibilidad porque es imposible, como ya quedó arriba mostrado, que un ser independiente pueda influir en los objetos. (Ak. XXVIII 1051)

En este punto, Kant rompe con la concepción racionalista de Leibniz y Descartes, para quienes entre el intelecto de Dios y el del hombre hay una diferencia de grado. La sensación no es intelección confusa porque dependa de un objeto afectante y es propia de un intelecto dependiente. El vínculo de la sensación con la afección se determina por un peculiar modo de concebir la limitación del intelecto finito. Aquí el argumento kantiano se asienta en el carácter de independencia de Dios y de dependencia del entendimiento limitado. De este modo, la limitación del entendimiento finito remite directamente a la idea de afección. Dios no puede ser afectado porque es productor de sus objetos. Por el contrario, la finitud de nuestra intelección implica una necesaria dependencia a algo externo a nosotros frente a lo cual no somos creadores. Negar la necesidad de un objeto afectante, observa Kant, implicaría pensarnos como si estuviéramos en comunidad con Dios y esto es, en términos del

filósofo, una “ilusión mística”. Así, el carácter puro del entendimiento es requerido para sostener su cualidad de Ser independiente.¹²

En segundo lugar, el método para determinar los predicados intelectuales conduce a negar que el intelecto divino sea discursivo. El Ente originario tiene un intelecto puramente intuitivo. Nosotros conocemos el objeto a través de sus notas. Estas, como las representaciones parciales que constituyen al objeto, son las partes constitutivas de la representación total. El intelecto finito conoce el todo a través de sus partes. El intelecto infinito, por el contrario, no requiere recorrer las notas para tener conocimiento del todo. Es por esto que las notas que componen a la representación no son elementos necesarios para el conocimiento “en general”, sino solo para un entendimiento que no tiene la potestad de intuir el todo sin recorrer las partes. Así, concluye acertadamente Smit Houston que precisamente por esto las notas no debe ser consideradas como fundamentos cognitivos en general, sino como fundamentos del conocimiento solo para un intelecto que opera a través de conceptos, es decir, para un intelecto discursivo.¹³

El carácter discursivo de un intelecto señala que este puede tener una referencia a la particularidad solo por medio de lo universal. En el método que Kant exponía para poder hablar de la divinidad, se señalaba el resguardo de quitar del predicado todo lo que implica limitación. Pensar la parte por referencia a la totalidad es una limitación de nuestro entendimiento. Nuestro entendimiento solo puede hacer esto, pero un entendimiento supremo no extrae el universal a partir de lo particular. Por ello, debe aceptarse que el intelecto de Dios es intuitivo. La intuición es una referencia inmediata; la conceptual, una mediata. El entendimiento humano tiene referencia al objeto de conocimiento mediado por la intuición sensible. Por el contrario, el entendimiento divino tiene una referencia inmediata con los objetos. Por ello, al quitar la limitación del entendimiento, sabemos que Dios intuye las cosas inmediatamente, aun cuando no podamos representarnos un intelecto

12 En estos pasajes se puede apreciar de modo pragmático la distancia de Kant frente al racionalismo moderno y, particularmente, en relación con la posición que adopta Baumgarten en su metafísica. Así, si bien es cierto que Kant comparte varios elementos con el racionalismo teológico expuesto en la *Metafísica* (obra fuente del curso), del mismo tenor son las diferencias que marca con la obra. Estos pasajes son un claro ejemplo de esta diferencia. Para Baumgarten, la perfección del intelecto divino consiste en que este conoce todo clara y distintamente, no hay en él conocimiento obscuro ni confuso (cf. §§863, 870, 871).

13 Por ello, como dice Smit, “considerar una representación parcial como fundamento cognitivo es considerarla, no en cuanto que es un predicable del objeto de acuerdo con cualquier modo de conocimiento sino, específicamente, en cuanto que es un predicable de un objeto en el modo de cognición distintivo de un entendimiento discursivo” (252).

tal, debido a que los hombres solo tenemos intuiciones mediante los sentidos. No obstante, que el intelecto del Ente originario sea intuitivo se sigue del concepto de un ente tal. Destaca Kant:

El entendimiento de Dios es intuitivo. Pues el hecho de que nuestro entendimiento no pueda discurrir de otro modo más que de lo universal a lo particular es una limitación que no podemos atribuir de ningún modo a un Ser realísimo. Este tiene, más bien, que intuir todas las cosas de manera inmediata por el entendimiento [...] el hecho de que este entendimiento haya de estar en Dios se sigue de su realidad y originariedad supremas. (Ak. XXVIII 1052)

Por el contrario, un entendimiento discursivo obtiene lo universal a partir de lo particular, a través de un proceso que implica atención, abstracción y comparación. Estas operaciones son necesarias para un entendimiento que no intuye por sí mismo. Los conceptos se obtienen con base en notas universales y son, por ello, algo mediado. El intelecto humano tiene intuiciones y conceptos, pero Dios no tiene concepto sino solo intuición. Así, la diferencia entre las intuiciones y los conceptos trasciende a una mera diferencia de grado. La intuición ya no es, como era para Leibniz, completa determinación de lo determinable en el concepto.¹⁴ El concepto es esencialmente indeterminado. Por ello, Dios no tiene representaciones conceptuales sino solo intuitivas.

En tercer lugar, sabemos que Dios conoce todo *a priori*. No hay nada que le sea *dado a posteriori* a su intelecto. Para establecer este rasgo del entendimiento arquetípico, Kant determina, en un principio, el requerimiento necesario para que algo sea *conocido a priori*. Un intelecto conoce *a priori* solo aquello que produce exclusivamente por sí mismo. Lo que no genera por sí mismo es conocido *a posteriori*.¹⁵ Nosotros, los hombres, señala Kant, en cuanto que no somos productores del orden de lo real, no podemos tener conocimiento totalmente *a priori*. Conocemos *a priori*

14 Torretti observa: “la reflexión metódica sobre los límites del conocimiento humano es una de las características distintivas de la filosofía moderna a partir del siglo XVII” (2006 130). Ciertamente, como marca también Giorgio Tonelli, es una doctrina generalmente aceptada en el siglo XVIII que el entendimiento del hombre es discursivo y el del Dios intuitivo (cf. 393). La novedad de Kant aquí consiste en referir las representaciones intuitivas y conceptuales a fuentes diversas y heterogéneas. Las representaciones intuitivas pertenecen a la sensibilidad, las conceptuales al entendimiento. Por ello, como ya se ha destacado, hay juicios que descansan en intuiciones, como los de la geometría, que pueden ser más claros y distintos que otros establecidos a través de relaciones conceptuales.

15 Claus Langbehn sostiene que esta tesis tiene una premisa tácita, a la que llama “criterio metafísico de la verdad”. Esta premisa afirmarí que solo el sujeto “ontológicamente responsable” de los objetos (el creador) es el que puede efectivamente conocerlos (cf. Langbehn 445).

solo lo que “ponemos” en la configuración de la experiencia. Debido a esto, es muy poco lo que nuestro intelecto logra conocer sin la mediación de la intuición sensible. De aquí que lo que existe sea dependiente de Dios, mientras que Él es un ente independiente. El Ente originario, luego, conoce *a priori* todas las cosas aun antes de que estas formen parte del orden de lo real. Conocer *a posteriori* contradice al concepto de un Ente originario. Kant argumenta de este modo:

Dios lo conoce todo *a priori*. Nosotros podemos conocer solo pocas cosas sin intuiciones sensibles previas; y esto es algo completamente imposible para nosotros en el caso de todas aquellas cosas cuyos autores no somos nosotros mismos [...] El ser originario es el fundamento de todo lo posible. Todo lo que existe depende y se deriva de él. De ahí que tenga que conocer *a priori* todo aun antes de que exista [...] Así pues, Dios no conoce empíricamente, porque esto se contradice con un Ser originario independiente. (Ak. XXVIII 1052)

De esta manera se establecen tres rasgos del modo de conocimiento del intelecto arquetipo. Este tiene un entendimiento puro (no sensible), intuitivo (no discursivo) y conoce *todo a priori* (no hay en él conocimiento *a posteriori*). Por el contrario, el hombre tiene un intelecto que tiene una necesaria referencia a lo sensible para obtener conocimiento. Su entendimiento es discursivo (no intuitivo) y conoce muy poco *a priori*, solo lo que produce por su espontaneidad.

A partir de estas tres determinaciones, Kant establece un cuarto rasgo del entendimiento arquetipo en contraposición al ectipo. El primero conoce las cosas tal como son en sí mismas; el segundo, solo los fenómenos como apariencias. En buena medida, el conocimiento que los hombres tenemos forma parte del mundo fenoménico. Los datos que nos son dados a los sentidos pertenecen al *mundum phaenomenon*. La experiencia nos proporciona las apariencias de los fenómenos. Por ello, no conocemos las cosas tal como son en sí mismas. Por el contrario, Dios, por ser productor de sus objetos de conocimiento, conoce las cosas tal como son en sí. El hombre no puede conocer las cosas en sí, debido a su naturaleza específica, diferente de la divina. Conocer el orden de lo en sí implicaría estar en comunidad con Dios, participando de sus ideas. En este caso, nos consideraríamos a nosotros mismos como productores de lo real, en sentido formal y material, y esto es, para Kant, una ilusión mística. Se debe admitir que el hombre no es productor de lo que conoce y que obtiene el material mediado por su peculiar forma receptiva. Por eso señala Kant:

Nosotros hombres conocemos muy poco *a priori*, y debemos agradecer a nuestros sentidos por casi todo nuestro conocimiento. A través de la experiencia conocemos solo las apariencias, el *mundum phaenomenon*

o *sensibilem*, no el *mundum noumenon* o *intelligibilem*, no las cosas como son en sí mismas [...] Dios conoce todas las cosas tal como son en sí mismas, esto es, *a priori*, inmediatamente a través de la intuición del entendimiento. (Ak. XXVIII 1052)

De este modo, aplicando el método para determinar los predicados de Dios, Kant concluye que Dios conoce todo *a priori*, que tiene un intelecto puro e intuitivo y que conoce las cosas tal como son en sí mismas. Observamos, entonces, que Kant prosigue un método específico y determinado que le permite adscribir específicas determinaciones al intelecto de Dios. Esta forma de concebir el intelecto divino es la que se ve plasmada a lo largo de su obra. En los pasajes mencionados al comienzo del trabajo, Kant tomaba a estos rasgos como punto de referencia para, por contraste, especificar algunos rasgos del intelecto finito humano. Como hemos mostrado, esta forma de concebir el intelecto divino no debe necesariamente vincularse con convicciones religiosas, como lo creen, por ejemplo, Torretti, Paton y García Belsunce. Por el contrario, Kant comprende de este modo el intelecto a través del razonamiento que he descrito en esta presentación.

Conclusión

Hemos exhibido el problema que se presenta. La *Crítica de la razón pura* deja vedado el conocimiento de Dios para los hombres, pero, a su vez, Kant apunta a lo largo de sus escritos los rasgos que determinan al intelecto divino. El problema era, pues, cuán legítimas han sido estas aseveraciones. Como observamos, algunos estudiosos optaron por relacionar este posicionamiento de Kant con sus convicciones religiosas. Por el contrario, hemos expuesto en este trabajo la argumentación que Kant lleva a cabo para fijar una concepción legítima del intelecto de Dios. Así, en primer lugar, exhibimos el modo en el que Kant argumenta para determinar los predicados psicológicos del intelecto de divino. Mostramos cómo logra determinar qué predicados pueden legítimamente atribuirse a la divinidad y cómo estos deben ser establecidos. Por vía de la negación se establece la cantidad de los predicados, por vía de la eminencia su cualidad y por analogía los predicados anímicos. En segundo lugar, describimos el modo en el que se determinan específicamente los predicados psicológicos del Ser supremo mediante el procedimiento primariamente caracterizado. Evidenciamos el modo en el que Kant llega a concluir que Dios conoce todo *a priori*, que tiene un intelecto puro e intuitivo, poniendo en evidencia el argumento que subyace en esta convicción kantiana. Esto permite arrojar luz sobre aquellos pasajes de la obra crítica en los que el profesor de Königsberg caracteriza el intelecto divino en esta dirección.

Bibliografía

- Baumgarten, A. G. *Metaphysica*. Ed iv. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol. Herman. Hemmerd, 1757.
- Caffarena, J. G. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- Caffarena, J. G. “Estudio premilitar y complementos.” En Kant, I., *Principios Formales del mundo sensible y del inteligible. Disertación de 1770*. Trad. Ramón Ceñal Lorente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996. IX-LVI.
- Cassirer, E. *Kant. Vida y doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Chenet, X. *L'aisse de l'ontologie critique: L'Esthétique transcendantale*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.
- Esposito, C. “Introduzioni.” *Lezioni di filosofia della religione*. Di Immanuel Kant. Trad. Constantino Esposito. Napoli: Bibliopolis, 1988. 11-95.
- García Belsunce, E. “Estudio preliminar.” *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Por Immanuel Kant. Trad. Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Prometeo, 2004. 9-43.
- Kant, I. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Königsberg: Johann Jakob Kanter, 1770. Ak. II: 387-419.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften* [Ak.]. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyter, 1900ff.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 1996.
- Kant, I. *Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*. Trad. Ramón Ceñal Lorente. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Kant, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Trad. Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999.
- Kant, I. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Akal, 2000.
- Langbehn, C. “Alter Deus? Kant’s Justification of Synthetic Judgments *a priori* and its Relation to the Metaphysical Tradition.” *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des x Internationalen Kant-Kongresses. Band 2: Sektionen 1 – 11*. Hrgg. Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008. 443-455.
- Pasternack, L. “The *ens realissimum* and Necessary Being in *The Critique of Pure Reason*.” *Religious Studies* 37.4 (2001): 467-474.
- Paton, H. J. *Kant’s Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. Vol 1. London; New York: Allen and Unwin, 1970.
- Río del, A. “Introducción.” *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Por Immanuel Kant. Trad. Alejandro del Río y Enrique Romerales. Madrid: Akal, 2000. 9-18.

- Rosales, A. *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- Smit, H. "Kant on Marks and the Immediacy of Intuition." *The philosophical review* 109.2 (2000): 235-266. <http://dx.doi.org/10.2307/2693581>.
- Tonelli, G. "La question des bornes de l'entendement humain au XVIII^e siècle et la gènes du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l'infini." *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1959): 396-427.
- Torretti, R. *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires: Charcas, 1980.
- Torretti, R. "Finitud del hombre y límites del conocimiento según Descartes y según Leibniz." *Estudios filosóficos 1957-1987*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2006. 127-166.
- Vaihinger, H. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Band*. Stuttgart: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892.
- Vázquez Lobeiras, M. J. "Estudio preliminar." *Lógica. Por Immanuel Kant*. Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal, 2000. 13-67.
- Windelband, W. *Historia de la filosofía*. Trad. Francisco Larroyo. Ciudad de México: Antigua Librería Robredo, 1942.
- Wood, A. "Introduction." *Lectures on Philosophical Theology*. By Immanuel Kant. Trad. Allen. W. Wood and Gertrud M. Clark. New York: Cornell University Press, 1978a. 9-21.
- Wood, A. *Kant's Rational Theology*. London: Cornell University Press, 1978b. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n161.44310>.